

A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete.

Írta: JOÓ TIBOR.

Módszertani bevezetés.

Minden tudományos kutatás két irányba szolgál eredményekkel. Az egyes és az általános felé. Részint bizonyos egyfajta tények csoportjának a magyarázatát adja, részint az élet és világ teljességének képéhez szolgáltat bizonyos egyfajta adatokat. Tehát minden tudományos eredmény tárgyához képest egyetemes, az egyetemes ismerethez képest pedig részleges. A tudományos kutatás ilyen természete, ez a kétirányúság is nagy szerepet játszik a tudományok differenciálódásának történetében. Kialakulnak tudományok, melyek pontosabban, rendszerebben tudják e kettős célt egyesítve szolgálni, sok esetben már csak azért is, mert konkrét formájukban célszerűen helyezkednek el az általános és az egyes határmegyéjén. Ilyen többek közt a történetfilozófia. Egyik célja az egyetemes élet talányának oldozgatásához adatot szolgáltatni az élet egy szeletének a történetnek vizsgálatából kiindulva, a másik pedig ennek az egy szeletnek egyetemes elvekkel magyarázatát adni. Az egyes és az egyetemes közé feszülés jellemzi a történetfilozófiai kutatást. S jellemzi abban a különös értelemben is, hogy közvetlen is arra irányul, hogy a történet egyes jelenségeiben valaminő egyetemes értelmet keressen. Ennélfogva művelőjével szemben szinte páratlan mértékben merül fel az a követelmény, hogy meg legyen áldva mind az egyes jelentőségének, mind az egyetemesben foglaltságnak felismeréséhez szükséges képességekkel.

Nem jogsulatlan tehát, ha Ernst TROELTSCH elméletének, mint tipikus esetnek is, kivételes jelentőséget tulajdonítunk. Az ő szellemében ugyanis ez a két hajlam rendkívüli erővel feszült egymásnak, a két pólus egyikének a vonzása sem tudta leküzdeni a másikat, így tehát e helyzet nem az egyensúly állapota

volt, — ezt az állapotot Troeltsch sohasem ismerte, — és a két vonás egyenlő ereje mellett nem történhetett meg az a jótékony billenés, mely egyik vagy másik felé eldönti a hajlam irányát, vagy a történet vagy a filozófia felé. Márpedig a történetfilozófia mégis a történet *filozófiája*. Különösképen tanulságos tehát eme egészen tipikus esetnek a tanulmányozása. Megláthatjuk példáján, hogy a gyakorlatban, még a tudomány gyakorlatában sem valósíthatók meg azonmód az elmélet ideális típusai, hogy bizonyos mértékű lemondás, mérséklet szükséges éppen az eredmény érdekében. Világossá válik előttünk, hogy a konkrét tudományos kutatás nem elégíthet ki minden ideális elméleti igényt, hanem döntenie kell saját jellege felől, el kell szánnia magát egyik vagy másik gyakorlati kategóriába tartozásra. Így nem vezethet kielégítő eredményre egy olyan tudomány, mely pontosan tartja magát a tipikusan filozófiai és tipikusan történelmi jelleget elválasztó középvonalhoz. Éppen Troeltsch tanít rá, hogy az ideának a valóságban mindig kompromisszumot kell kötni. A történetfilozófiának is tisztában kell lennie azzal, hogy ő filozófiai diszciplína. Troeltsch, látni fogjuk, nem mérsékelte sem egyik sem másik hajlamát. És ebben rejlik rendszerének tragikumuma.

Még más oka is van, amiért Troeltsch elméletének vizsgálatára vállalkozom. Ez a kritikai tanulmány végeredményében szisztematikai célokat tűz ki. De bátran mondhatjuk, hogy minden kritikai tanulmánynak a maga negatív kritikai célja mellett van pozitív konstrukciós törekvése is: a kritikai analízis közben vagy eredményeként igencsak tesz pozitív megállapításokat, nemcsak a bírálat tárgyára, hanem magára a témára nézve is. Ha tehát Troeltsch a maga nagy elméleti művében számot vet elődeivel a történetfilozófiai kutatás terén, itt én megkísérlem tudományunk egy kérdése, éppen feladatának kérdése felől alkotott felfogását mérlegelni, s behatolván fejtegetései szövevényébe, felfedezni azokat az okokat, melyek megoldását számunkra nem teszik kielégítővé, és a probléma megoldásának más útjára mutatni rá. A mi szempontunkból Troeltsch e szisztematikai kritika céljaira különösen alkalmas. Egyfelől azért, mert az idealizmus iskolájának egyik utolsó nagy rendszerezője, a maga módján, s meggyőződésünk, hogy

csakis az ideáлизmus útjain érhetünk megnyugtató eredményekhez el. Ez csak szubjektív megjegyzésnek tetszhetik e helyen, de tanulmányunk végén talán nem látszik majd alaptalannak. A másik körülmény pedig, mely különösen alkalmassá teszi e szisztematikus kritika céljaira Troeltsch elméletét, az, hogy éppen az ő elméletében, okfejtésében vannak bizonyos mozzanatok, melyek közül egyesek élénken illusztrálják azokat a veszélyeket, melyeket mi elkerülendőknék tartunk, mások meg kiválóan alkalmas anyagul kínálóznak a továbbfejlesztésre. Elsősorban az a módszertani alapelve, hogy a történetfilozófia ne valamely más, dialektikai úton nyert metafizikai elmülethez szabja illusztrációul a történetet, hanem a valóságos folyamat objektív analiziséből fejtsse meg egyetemes jelentését. Ő maga azonban egyéb igények miatt ezt a módszert sokszoros és nem előnyös módosításokkal alkalmazta.

Az egyéb igények emlegetése azonban szükségessé tesz még néhány előzetes módszertani megjegyzést álláspontunk tisztázása végett. Valamely filozófiai rendszerrel való kritikai foglalkozás is két célt szolgál, mint fentebb rámutattunk: egyfelől a kérdéses rendszer magyarázatát adja, másfelől szisztematikus eredményeket nyújt a filozófia számára. E kettős célt szolgáló eljárás azonban bizonyos sorrendhez, s bizonyos módszertani követelményekhez kell, hogy tartsa magát.

Mióta tudjuk, hogy a legelvontabb tudományos munkában is egész személyiségével vesz részt alkotója, hogy valamely filozófiai rendszer mégoly racionális alkata és minden objektivitásra törekvés mellett is a filozófus lelkének irracionális mélységeiből sarjad ki és egészen szubjektív igényeit is hivatott kielégíteni, azóta a kritikus nem hajthat végre filozófiai művön sem olyan szisztematikai vizsgálatot, mely nem keresi legelőbbben a központi problémát és annak gyökereit a filozófus személyiségében és életében.

A kritikának egészen elhibázott formája volna egy idegen álláspontról tenni fel kérdéseket a vizsgált rendszernek, azaz az anyagot, a kérdések és eredmények sajátos, éppen a vizsgált rendszerre jellemző szövetét erőszakosan szétfejtteni és a szálakat új, a kritikusnak tetsző mintákba illeszteni. Ilyenfor-

mán az anyag egyéni logikája teljesen felbomlana, alkata eltorzulna és könnyű volna egészében elvetni, miután nemhogy a mi álláspontunknak nem felel meg, — ami egészen természetes, — hanem semmiféle logika szabályainak sem, — ami ugyancsak természetes a fölényes kritikai munkánk közben szerveslenné zúzott anyagnál. Mindenekelőtt az a kötelességünk, hogy a vizsgált rendszert megértsük. Ennek pedig egyetlen útja, hogy végig kövessük annak eleven dialektikáját, sajátos benső alakulását, a maga sajátos formáin, stádiumain, mozzanatainak sorrendjén át. Meg kell keresni az illető filozófus központi problémáját, s ahhoz, nem pedig a magunkéhoz viszonyítani a további kérdések és eredmények rendszerét. Ki kell mutatni, milyen irányt és milyen utat követett a gondolat menete, hogy az alapvető, a filozófus lelkében elsődlegesen felvetődött kérdés igényét kielégítse. Ki kell deríteni, hogy e folyton előre, egyetlen cél felé törekvő munkálkodás közben, — ha tudniillik igazi filozófusról van szó, — milyen kérdéseket és milyen oldalról érint és miket hanyagol el, esetleg éppen erőszakkal elhárít. Meg kell állapítani, milyen kérdéseket tesz fel a szaktudományoknak, hogyan használja fel eredményeiket, általában milyen eszközökhöz fordul, hogy a maga útját az élet jelenségeinek és talányainak a szövevényében kihalásítsa.

Önként értetődő, hogy ezt az immánens kritikai munkát egy másiknak is ki kell egészítenie, mely a tulajdonképeni, a szorosabb értelemben vett bírálat. Miután ugyanis elbíráltuk a rendszer logikai alkatát az ő sajátos alapkérdése szempontjából, fel kell vetnünk a kérdést, hogy vajjon *a rendszer sajátos alapkérdése* hogyan viszonylik magának *a filozófiának*, vagy az illető filozófiai diszciplinának a végső kérdéséhez. Egybe esnek-e vagyse, s ha nem, miben áll az eltérés, milyen mértékű, mi az oka, s milyen eltolódást idéz elő az egész rendszer problematikájában? Végül igyekszünk megállapítani, milyen eredményt jelent a talált megoldás a filozófiára nézve.

Ez a kettős, egymást kiegészítő eljárás szisztematikus, mert az illető rendszert, *mint rendszert* vizsgálja. Alig módosítja ezt az eljárást, ha nem egy művet vagy lezárt rendszert vizsgálunk, hanem egy filozófus egész élete művét. Ilyen esetben a történelmi szempont érvényesülése azzal a követelmény-

nyel jár, hogy ezt az eljárást minden egyes művön, életszakon, fejlődési állomáson elvégezzük, s aztán mielőtt a filozófus élet eredményeit a filozófia általános igényeihez mérjük, a fejlődés menetét konstruáljuk meg, az alapkérdéshez viszonyítva minden egyes mozzanat, minden állomás eredményét. Ez a szisztematikus vizsgálat azonban a filozófus problémáját *már a theorétikus síkon* veszi szemügyre, tehát csak akkor, amikor már ő maga absztrahálta, megtisztította a személyes, élményszerű eredetét eláruló valósággal lírai nyomoktól és lecsiszolva érdes törési felületét, mely elárulná, hogy a szubjektumból szakította ki, beillesztette maga az elméleti kérdések valamelyikének a kategóriájába. De ha abban a meggyőződésben maradunk, amit fentebb úgy fejeztünk ki, hogy a filozófiai probléma is a személyiség egészéből sarjad ki, akkor e filozófiai probléma megoldására törekvő rendszer megértéséhez sem elég csak már a theorétikus síkon kerülni szembe a problémával, hanem fel kell kutatni a theorétikus probléma eredetét a filozófus személyiségében és életében, azaz szemtől-szembe kell állanunk a theorétikus problémával még *theoria* előtti, szubjektív alakjában. Tehát a szisztematikus kritikai vizsgálatot kiegészíti egy lélektani, sőt még helyesebben szellemtani genetikai kutatás, mely aztán már nemcsak a rendszernek, hanem a rendszer alapját képező elméleti problémának az eredetére is fényt vet, s így a rendszer mivoltának a teljes megértéséhez is hozzá segít.

Csakis ennek a genetikai vizsgálatnak a fénye mellett tárl fel a filozófus életének, munkálkodásának és eredményeinek, sikereinek és sikertelenségének a teljes mélysége, így válik ki jelentősége. Mert ez mutatja meg a rejtett emberi gyökereket, az élet elmetszett szálait a gondolat racionálisan lekerékített és logikussá csiszolt élein és így mutatja meg azt a csodálatos, tiszteletreméltó erőfeszítést, mellyel a filozófus két egyformán magasztos igény kielégítésére tör: az egyik az egyetemesség és észszerűség, a logikum eszménye, a másik örök emberi irracionális sóvárgás valami után, mely észszel el nem érhető. Enélkül a szellemtani igazolás nélkül sok filozófus életműve omlik össze, mint értéktelen tévedések halmaza, míg e magyarázat a legragyogóbb emberi hősiesség díszét fedezheti fel rajta. És ilyenformán a legérdemesebb eredménnyel dicsekedhet el.

Mert az emberi alkotások tanulmányozásának a legnagyobb jelentősége voltaképpen nem a megfelelő szaktudományok terén elért sikerek számbavétele, hanem az emberi erőfeszítés méltóságos tragédiájának a szemlélete, melyből fakadó megilletődés becsesebb minden más érzésnél, amit az élet adhat. Becsesebb, mert hiszen ebben az érzésben zendül át lelkünkön a kozmoszban részünkül jutott feladat parancsa: öntudatosítani a tudatalant. A filozófia mindég többre törekszik, mint amit a rendelkezésre álló racionálisztikus eszközökkel elérhet. Ez a többlet az az irracionális igény, mellyel a személyiség a rációval szembe fellep, s mely egyéenként más és más konkrét formát ölt. A kritika feladata ezt az igényt és konkrét formáját felkutatni, s vizsgálódásának és bírálatának kiindulási pontjául felhasználni.

Ezt a módszert alkalmaztam már BÖHM Károly filozófiájának megértése céljából.¹⁾ Most Ernst TROELTSCH kritikai vizsgálatára teszek kísérletet ezen az úton. A kitűzött feladat: hozzászólni ahhoz a kérdéshez, vajjon a Troeltsch által a történetfilozófia elé állított feladat kielégítő-e, elfogadhatjuk-e, vagy pedig van-e olyan feladat, mely inkább megfelel e diszciplína tárgykörének, szempontjának, természetének. Hogy erre a kérdésre igazságos feleletet adhassak, nem elég önállóan kifejteni a történetfilozófia feladatát és hozzá mérni Troeltsch felfogását. Előbb meg kell érteni, hogyan jött létre ez a felfogás. A tanulmány első része tehát szellemtörténeti genetikai vizsgálat, melynek három kérdése van: micsoda személyes probléma indította meg Troeltschben a tudományos kutatást? hogyan vezette ez a történetfilozófia területére? hogyan alakította ki a történetfilozófia feladatáról vallott felfogását?

Mi itt, mint történetfilozófust vesszük vizsgálat alá Troeltsch-öt. De ő nemcsak történetfilozófus volt, sőt azzá csak élete utolsó éveiben vált. Működését a theológia, vallásfilozófia terén kezdte, majd az ethika kérdéseire is kiterjeszkedik és megindulnak vallástörténeti és általános szellemtörténeti kuta-

¹⁾ Történetfilozófiai alapok B. K. rendszerében. Szeged 1929. 10. sk. 11. v. ö. B. K. ifjúkori önéletrajza. Kéziratból kiadta és bevezetéssel ellátta Joó Tibor. Szeged 1931. 5. sk. 11.

tásai, melyek alighanem legmaradandóbb eredményeit képezik életének. Csak 1916-tól 1923-ban bekövetkezett haláláig veti magát teljes erővel a történetfilozófia problémáira. De a különböző területeken végzett munkáit egyetlen állandó benső motívum ösztönözte; egységes bár állandóan továbbfejlődő tervszoros hálózata fogja egybe egész élete művét minden szétforgácsoltság látszata ellenére, és joggal állíthatja ő maga is, mi is, hogy mind e különböző tárgykörben végzett kutatások és eredmények egy rendszer alkatrészei, mely rendszer azonban nem lezárt architektúra, hanem entelecheia-ja által elevenen tartott szellemi organizmus.²⁾

A Troeltsch-csel foglalkozó irodalomban nem találkozhatunk olyan kritikával vagy méltatással, mely ezt a benső egységet meg nem állapítaná művei között, s rá ne mutatna, hogy ezt a benső egységet egész működését ösztönző egyetlen, közös, állandó, központi probléma teremti meg. A legtöbb értekezés terjedelméhez képest vázlatosabbban, vagy részletesebben a részproblémáknak emez alapkérdéshez való viszonyára is rámutat, egyik-másik az alapkérdés sorsát is végigkíséri Troeltsch fejlődésén, vagy legalább is jelzi a fejlődés irányát. De mind e tanulmányoknak közös fogycatékossága, hogy csak már a theoretikus síkon veszük szemügyre az alapkérdést is, nem kutatják annak személyi gyökereit, azt, hogy miért éppen az a probléma hajtotta mind tovább és tovább, újabb és újabb tájak felé ezt a szárnyaló szellemet.

Történetfilozófiájáról három részletes tanulmány jelent meg. Az első Ferdinand TÖNNIES-é.³⁾ Igen világos és részletes vázlatát adja Troeltsch főművének, a *Der Historismus und seine Probleme*-nek, s ezért nagy haszonnal forgatható. Nagy érdeme, hogy hűségesen követi a mű saját dialektikai menetét. Azonban nem állítja be Troeltsch egész életművébe, miáltal el-siklik lába alól a helyes szempont és, noha részletekben sok érdekes és találó megfigyelést tesz, egészében félreérti Troeltsch történetfilozófiáját, s így aztán bírálatához is sok szó fér. A má-

²⁾ Ges. Sch. IV. k. 3., 17. l. v. ö. I. k. VII. l., II. k. VII. l., III. k. VIII. l.

³⁾ T. und die Philosophie der Geschichte. Schmollers Jahrbuch 1925. első félkötet 147. sk. II.

sik tanulmány írója Otto HINTZE.⁴⁾ Ő is csupán a két *Historismus*-könyvet veszi tárgyul, s még nagyobb hiba, hogy vizsgálata tisztára szisztematikai, s hozzá nem is a vizsgált rendszer benső alkatát, hanem saját problematikai rendszerét veszi a tagolás alapjául. Végzetes hiba egy olyan kifejezetten dinamikus szellemnél, mint Troeltsch. A részletekben ő is ad fontos tisztázásokat. De mivel nem Troeltsch gondolatvilágának központjából indul ki, s nem az ő dialektikáját követi, nem tűnnek fel világosan a szálak, melyek az egyes tárgyalt fogalmakat *a Troeltsch rendszerében* összefűzik, s így sem e fogalmak, sem a rendszer nem kerülhetnek abba a világitásba, mely igazi arckukat mutatja. Magának a filozófusnak az arca pedig csak egészen homályosan tetszik fel ebben a tanulmányban, mely a kelleténél jobban széttagolja az alkotást, szétszórja a tagokat, s csak preparátumot mutat, nem az eleven szellemet. E két tanulmánynál sokkal pontosabb képet ad néhány rövidke írás, mint a TILLICH-é,⁵⁾ a G. RITZER-é,⁶⁾ LIEBERT-é,⁷⁾ Carl NEUMANN-é⁸⁾ főképen pedig A. DIETRICH beszéde.⁹⁾ Kitünő tanulmány jelent meg végre tavaly Fritz-Joachim von RINTELEN tollából, mely részletesen, lépésről-lépésre bemutatja Troeltsch történetfilozófiai problémájának a kialakulását egész életművének alapkérdéséből és háttéréül megrajzolja Troeltsch egész fejlődését.¹⁰⁾ Legújabbban pedig Siegfried MARCK a dialektikának a jelenkori filozófiában elfoglalt szerepéről írt művében fejti ki a legfontosabb szálait Troeltsch gondolatmenetének.¹¹⁾ De ismétlem, mind e tanulmányok, a Rintelen-é és Marck-é is, Troeltsch alapké-

⁴⁾ T. und die Probleme der Historismus. Historische Zeitschrift 135. k. 188. sk. II.

⁵⁾ E. T. Kant-Studien 29. k. 351. sk. II.

⁶⁾ Die Religionsphilosophie E. T.-s. 1924.

⁷⁾ E. T. Kant-Studien 29. k. 359. sk. II.

⁸⁾ Zum Tode von E. T. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I. évf. 161. sk. II.

⁹⁾ E. T. 1923.

¹⁰⁾ Versuch einer Überwindung des Historismus bei E. T. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 8. évf. 324. sk. II. — Tönnies, Hintze és Rintelen tanulmányairól lsd. ismertetésemet Századok 1931. 92. sk. II.

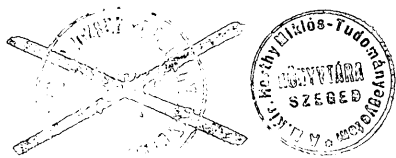
¹¹⁾ Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. 2. félkötet. 1931. 160. sk. II.

dését már csak theoretikus formájában veszik vizsgálat alá és követik figyelemmel fejlődése útján. A szerzők ugyan mind rámutatnak Troeltsch kutatásainak vitális-praktikus érdekére, de ezt a megfigyelést aztán magyarázatukban nem értékesítik.

Pedig egészen bizonyos, — a következő fejtegetések megkíséreltik igazolni, — hogy gondolkodónk éppen azok közé tartozik, akiknek elméleti kutatásait, tudományos fejlődésük útját is egészen döntően határozta meg a lélek irracionális mélységeiből feltörő követelése a humánumnak. Művét semmi más módon nem lehet kielégítően megmagyarázni, megérteni, csakis annak a személyes, lírai motivumnak az ösztönzéséből levezetve.

Troeltsch személyisége és problémája.

Minden szellemtörténelmi ábrázolás *rekonstrukció* a szónak szoros értelmében. Fentmaradt elemekből újra szerkesztjük a történeti jelenséget, legyen az akár egy hosszabb folyamat, akár intézmény, akár személy s annak élete. Tehát szerkeszteniünk kell és rá vagyunk utalva a fentmaradt elemekre. Kettős veszély is fenyeget: részint az elemek elégtelensége, részint interpretációnk helytelensége. Könnyen megtörténhet, hogy valamely mozzanatról, mely pedig igen fontos volt a fejlődés menetében, nincs adatunk, vagy nem maradt ránk lerögzítve egy olyan gondolat vagy nem dolgoztatott ki egy olyan terv, mely pedig egészen más, és pedig a helyes fényt vetné a rendelkezésünkre álló adatokra. Másfelől megtörténhet az, hogy két vagy több ellentmondó adat közül éppen a lényegtelenebbet emeljük ki, vagy nem vesszük észre, hogy csak a fejlődés egy pontját adja hírül, melyen áthaladt, anélkül, hogy maradandó nyomot hagyott volna az rajta, de ugyanígy lehetséges, hogy elhanyagoljuk a fejlődésnek egy átmeneti, de hatásában döntő pontját. Mert a forma, melyben a régmúlt eleven élete a maga tárgyiassá váltságában ránk maradt, gyakran elburkolja a szellem, az élmény, a gondolat eredeti friss anyagát és tévedésbe ejt: esetleg ellentétet mutat két valójában összetartozó lényeg között, esetleg rokonul tüntet fel idegen lényegeket. De könnyen megeshet az is, hogy az adat önmagában is tévedésbe



ejtő: mire az élet ama darabkája a tárgyias formáig jutott, vagy a maga túlságos törekenysége vagy a forma merevsége folytán annyira eltorzult, hogy csak szerencsés esetben jöhetünk rá, hogy itt torz alkattal állunk szemben és még szerencsésebb eset, ha fel tudjuk aztán ismerni az eredeti vonalakat. Tudománytörténelmi vizsgálatoknál ez az utolsó eset gyakori. Itt ugyanis az adatok a tudományos alkotások, melyeket egyenesen azzal a lelkiismeretes törekvéssel hoztak létre, hogy a személyes és irracionális eredet minden nyoma letöröltessék róluk és a lehető legszemélytelenebb és legészszerűbb formába öltözötten jelenjenek meg, sőt mire idáig jutnak, valóságos tranšszubsztanciáción mennek át. Gyakran nem is ismerhetni fel közvetlenül eredetüket.

Troeltsch esetében aránylag könnyű a helyzetünk. Ő ugyanis mindenekelőtt azon gondolkodók közé tartozik, akik egyenesen elvvé tették bizonyos mértékig és formában a filozófiának szubjektív jellemét. Ebből következőleg szívesen mutat rá saját maga problémáinak és fejtegetéseinek az autonóm tudomány határain kívül serkedő eredetére. Összegyűjtött művei egyes köteteinek előszavaiban, de más helyeken is, megvonja határozott vonalakkal a szálakat, melyek a theoria problémáit a maga személyes életkérdésével összekötik, s melyek a különböző területeken végzett kutatásokat végső indítékaiban egygyé fűzik. Ezenkívül rendelkezésünkre áll egy sajnós igen rövid írás, *Meine Bücher* címen, ebben gondolkodásának kisarjadzását és fejlődését vázolja.¹²⁾ Halála előtt egy évvel, 1922-ben jelent meg. Ilyenformán az önvallomásoknak nagy tömege könnyíti a rekonstrukciót. Kiegészíti ezt az anyagot egy csomó elvi nyilatkozat, mint például a mi esetünkben a történetfilozófiának, mint tudománynak a forrásáról, lélektani és logikai feltételeiről. Végül ott van élete munkája a maga egészében. Ezeket az adatokat kell összhangba hozni ábrázolásunkban.

Ezek a vallomások és nyilatkozatok egy élet fejlődésére vonatkoznak és egy élet folyamán keletkeztek kisebb-nagyobb időközökben. Igen csábító vállalkozás volna e vallomásokat és nyilatkozatokat keletkezésük időrendjében fűzni elbeszélésünk fonálára, s ilyenformán szerzőjük önismerete alakulásának is

¹²⁾ Ges. Sch. IV. k. 3. sk. II.

történelmét nyújtani. Rendkívül érdekes és tanulságos kép volna. De kivitele olyan terjedelmet kívánna meg, hogy e munkában, mely végeredményében szisztematikai célok felé tör, nem foglalhat helyet. Meg kell elégednünk egy ilyen életrajz lehetőségére való rámutatással, s e helyen csak szűkszavú vázolásával a fejlődésnek. S e vázlatot is speciális cél vezeti: Troeltsch alapproblémájának felderítése és mennél élesebb megvilágítása annak a viszonynak, melyben történetfilozófiai elmélete ez alapproblémával áll. Tehát nem teljes, és emellett bizonyos természetes egyoldalúságot is kell vállalnia.

A tudomány a kíváncsiságból és a tájékozódás szükség-
 éretéből fakad, írja egy helyen Troeltsch.¹³⁾ A benyomásokat
 melyek e két forrás medrét irányították, részint otthon, részint az
 iskolában kapta. Atyja orvos volt, iskolája pedig egy régivágású
 humanisztikus gimnázium. Az egyik a természettudományok, a
 másik a história felé vonzotta. Ő kezdettől fogva a história felé
 hajlott, de, mint maga írja,¹⁴⁾ a szülői ház hatására minden törté-
 neti problémát a természettudományi világkép keretében lá-
 tott. Téves volna azonban ebből azt hinni, hogy a történelmi ma-
 teriálizmus egy formáját ismerhetnők itt fel. Arról van szó,
 hogy ő sohasem feledkezett meg arról, hogy a történet a Földön,
 e plánétán folyik, mely viszont a világegyetem tagja. Koz-
 mikusnak nevezhetnők szemléletét. Példáját a *Der Historismus
 und seine Probleme* első fejezetének utolsó két paragrafusában
 szemlélhetjük, ahol a történet és természet viszonyát fejtegeti,
 s a naturálizmust és historizmust magyarázza. Ez a kozmikus
 háttér, mely többnyire hiányzik a történetfilozófusok elmélke-
 dései mögül, gondolataiban határtalan perspektívát nyit meg.
 Szemléletének ez a sajátossága talán az, mely alighanem ko-
 runk legátfogóbb szintetikusává teszi. Őt nem csupán methó-
 dikailag érdekli a természettudományos és történelmi fogalom-
 alkotás viszonya, hanem a természet és történet tényleges vo-
 natkozásaira tekint, Egységüket látja a teljes Egészben. És
 ehhez nem csupán a két ifjúkori hatás vezeti, semmi esetre sem
 elsősorban azok. Alapul lényének az a meghatározottsága szol-

¹³⁾ Der Historismus und seine Überwindung 31. 1.

¹⁴⁾ Ges. Sch. IV. 4. 1.

gál, melyre már rámutattunk, s melyet leginkább úgy fejezhetünk ki, hogy gondolkodásának természete mindég arra hajtotta, hogy az Egész és részek viszonyát ragadja meg. Ő maga és méltatói egyaránt többféleképen fejezik ki ezt az alapvető sajátosságát. A történeti és szisztematikus érdeklődés egyensúlya, a történelem és metafizika iránti vonzódás egyforma ereje, a relatív és abszolút iránti érzék, az egyes és általános összekapcsolásának a törekvése.¹⁵⁾ Ezzel a sajátossággal megáldva, abban az időben, a múlt század nyolcvanas éveinek elején, néhez volt számára a pályaválasztás, a tudománykör kiválasztása. A filozófia, írja, akkori állapotában nem volt csábító, a jogtudománynak csak a történeti része érdekelt volna, a filológiától az „iskolamesterség“ riasztotta, tehát teológus lett, mint annyian a modern szellemtudományok megteremtői közül. Csakis ezen a fakultáson remélhette metafizikai és történelmi érdeklődésének egyforma kielégülését.¹⁶⁾ De ézt a választást ajánlotta az a mélységes vallásos érzés is, mely e nagy gondolkodó egész életét és tudományos munkásságát irányította.

Ez a vallásos érzés azonban nem valami filozófus elmélet formájában jelentkezett, hanem határozott keresztyén vallásosság volt, bárha kritikai álláspontot foglalt is el minden egyházi dogmatizmussal és orthodoxiával szemben. A keresztyénség lényegéhez azonban mindvégig törhetetlen hittel ragaszkodott. Barátja, HÜGEL-KENSINGTON ír a *Der Historismus und seine Überwindung* előszavában igen szépen erről a minden gonosz viharok, csalódások, értetlenségek közepett híven megőrzött hitről. Leírja, mint cseng ki leveleiből egész életén keresztül, soha sem keresetten, sohasem banális szavakban, a legnyomasztóbb fájdalom és a mindent beragyogó öröm után egyaránt ez a megrendíthetetlen, mélyen bensőséges, az erőt megacélozó hit az Istenben, a keresztyének teljes, élő Istenében. És, folytatja Hügel-Kensington, egyszersmind ezzel együtt és ebben, meg nem halványulva, üdén, mint a gyermekévekben, csak el-

¹⁵⁾ Ges. Sch. II. 754. sk. II., IV. 4. sk. II.

¹⁶⁾ In der Theologie hatte man damals so ziemlich den einzigen Zugang zur Metaphysik und äusserst spannende historische Probleme zugleich. Ges. Sch. IV. 4. I.

mélyülve és kiteljesedve a férfi szellemében és akaratában, az Üdvözítő képe, azé a Jézusé, ki neki mindvégig a legmegalázottabb emberalakban Isten legfenségesebb hatalma maradt. Ez a vallásos érzés ősi és eredeti, nem származik elemzéseiből és elmékedéseiből, hanem más világból, már a bölcsőjét körülölő, szüleiben realizálódott és gazdagon tevékeny szellemi értékekből és erőkből. Troeltsch maga szintén eredeti vallásos ösztönére hivatkozik pályaválasztásánál a másik indító ok mellett, s általa látja biztosítotttnak, hogy a teológus pályával, mint gyakorlati élethivatással is meglesz valahogy.¹⁷⁾ Keresztyén volta mellett számtalanszor hitvallást tesz; összegyűjtött művei második kötetének előszavában határozott szavakban ad kifejezést ama meggyőződésének, hogy a jövő is a keresztyén-ségé; sem a vallástalanság, sem valamely új vallás eljövételében nem hisz. Ez a meggyőződés a *Der Historismus und seine Überwindung* alapszövege.¹⁸⁾

És itt jól meg kell valamit jegyeznünk. Azt, hogy ez a mély vallásos meggyőződés nem tudományos kutatásainak eredménye, hanem azokat megelőzi, azokhoz képest apriori. Eredeti, irracionális adottsága szellemének. A vallásos apriori sokat fejtegetett problémája Troeltsch-nek. Ő ebben a szellemnek egyik végső, tovább elemezhetetlen, a ráció számára hozzáférhetetlen kategóriális funkcióját látja.¹⁹⁾ De amint metafizikai és történelmi, az egyes és az általános iránti vonzalmi közül egyik sem adott előnyt a másiknak, azonképen személyiségében a vallásos és tudományos hajlam sem különült el egymástól, nem foglalta el egyik is, másik is a „maga helyét“, hanem eredeti egységükben váltak tevékennyé. Valami csodálatos differenciálatlanság szemlélhető ebben a különös, gazdag szellemenben, s ennek felismerése nélkül gyakran kell értetlenül meg-

¹⁷⁾ Mit dem Praktischen mochte es dann nacher werden wie es wollte. Ein urwüchsig starker religiöser Drang schien dafür zu bürgen, dasz das schon irgendwie möglich sein würde. Ges. Sch. IV. 4. 1.

¹⁸⁾ Tönnies már említett kritikai tanulmányában olyan jelekre mutat rá korunk arculatán, melyekből következtetőleg nem fogadja el T. jóslatát. Schmollers, Jahrb. 49. Jg. I. k. 180. sk. II.

¹⁹⁾ Összefoglalóan adja elő nézeteit Zur Frage des religiösen Apriori. Ges. Sch. II. 754. sk. II. Lsd. hozzá G. Ritzer: Die Religionsphilosophie E. Ts. Langensalza 1924.

állanunk gondolkodása szárnyalásának egy-egy váratlan, meglepő fordulata előtt. Aprólékoskodásnak tűnhetik fel annak a hangsúlyozása egy gondolkodóról, ki theologiai szerzőként is ismeretes, hogy szellemében apriori vallásosság volt, s hogy tudományos hajlama ezzel egységben funkcionált. Pedig nem így van. Vallásosság és tudományos hajlam valóban nemcsak Troeltsch szellemében párosult, de nála különös és ritka arányban. Benne egyforma *teljességben* kifejtett mindakettő, egyik sem úr a másik felett, egyik sem szolgálja a másikat, de nem is egymástól függetlenül, egymásra hatás nélkül funkcionálnak, — melyre számos példa van a tudomány történetében, — hanem, mint kifejeztem, eredeti egységükben, differenciálatlanul. Ennek természetesen különös következményei is vannak.

Troeltsch egész életműve a keresztyén tudós munkája és mégsem skolasztikus jellemű. Nem, mert nem dogmák kiszolgálására használja fel a tudományt, hanem csupán arról van szó, hogy szelleme elméleti tevékenységét egy vallásos alapérület határozza meg, melyben spontán Krisztus-élménye minden dogmától, egyháziasságtól megtisztítottan él és hat. Nincs terünk, de szükségünk sem bővebben elemezni Troeltsch keresztyénségének jellemét, — így azt sem, hogyan és miért hajlik mégis bizonyos egyházi formák szociális szüksége felé, — elegendő annak a megállapítása, hogy tudományos működésében ilyen teoriátlan formában, csak mint állandó alapérület vesz részt. A tudománynak nála nem az a feladata, hogy dogmákat, tehát már racionális formába öltöztetett, eredetileg irracionális tartalmakat, — melyeknek érvénye csak megélhető, nem pedig logikailag bizonyítható, — éppen ilyen formájukban, mint elméleti képleteket, a ráció törvényeinek megfelelőnek mutasson ki, — ami nem egyéb, mint látszólagos felfedezése a ráció által azoknak a vonalaknak, melyeket korábban ő maga vitt rá az irracionális anyagra, s melyekről éppen azt nem lehet azután tudni, hogy megfelelnek-e csakugyan a természetes strukturának vagy pedig azt egyáltalában nem fedik. Éppen ezért Troeltsch a szó szokott értelmében nem is theologus, miután nem áll dogmák alapján, s ilyenekre nem is törekszik.²⁰⁾

²⁰⁾ ... die mich beschäftigt, nicht das Bedürfnis, die systematische Theologie an die Methoden der Wissenschaft überhaupt anzuschließen und den anderen Fakultäten ebenbürtig zu machen. Ges. Sch. II. 755. I.

A tudomány függetlensége mellett nagyon határozottan állást foglal, öncélúságát nem hajlandó feladni. A híres Spahn-eset alkalmával, — midőn a kormány felekezeti hovátartozás alapján döntött egyetemi katedra betöltése felől, — ő is a tiltakozók sorában volt. Tanulmányt írt, melyben az elfogulatlan tudomány, a tudományos objektivitás lehetőségét és feltételeit vizsgálta. Ebben arra a megállapításra jutott, hogy a szellemnek bizonyos ősi, irracionális, a theóriát megelőző funkciói kiiktathatatlanok; a tudományos tevékenység, problémájára való válaszadás meghatározói közt szerepelnek ők is. *In ultima analisi* a személyes meggyőződés dönt, ez tagadhatatlan. De ez a tény nem ad felmentést, még kevésbé lehet belőle elvet csinálni. E meggyőződésnek kötelessége, hogy összhangba helyezkedjék tárgyi ismeretekkel és mások tárgyilag alátámasztott meggyőződésével, igyekezzenek a lehetőségig személytelenné válni, azaz objektívvá.²¹⁾

Ennek az ismeretelméleti felfogásnak mintegy illusztrációja életének egyik utolsó, s talán legszebb tanulmánya, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, a *Der Historismus und seine Überwindung* egyik darabja. Ebben éppen a vallás és tudomány viszonyán fordul meg a kérdés megoldása. Visszapillant itt pályájára, mint iparkodott, milyen racionális bizonyítékokkal, kimutatni a keresztyénség abszolút értékét, elsőbbségét az összes vallások között, és arra az eredményre jut, hogy tárgyi bizonyítékok alapján ez a kérdés eldönthetetlen. Az érvény maga *belátás*, mely személyes benső tapasztalás eredménye, a lelkiismeret igenlésével függ szorosan össze. Csak utólag igazolhatja ezt a belátást az érvényesnek elismert érték termékenységése a gyakorlatban. Ezt a keresztyénség abszolút értéke kérdésére vonatkoztatva, kénytelen bevallani, hogy egyetemes érvényét csak érezni és hinni lehet, ennek a belátására személyes megbizonyodás és közvetlen benyomás vezet el, s ezt a meggyőződést igazolja, erősíti aztán az, hogy az összes életproblémák megoldhatók általa. Tehát

²¹⁾ Voraussetzungslose Wissenschaft. Ges. Sch. II. 183. sk. II. Meglepő, hogy Spranger a porosz akadémián 1929-ben tartott előadásában, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, melyben a kérdés irodalmát is összefoglalja, nem is említi T. e tanulmányát.

világosan felismeri a ráció határát és nem hajszolja tovább dogmatikus, skolasztikus módon, — ez magában is a tudomány kritikai szelleméről tanúskodik, — de mégis fenttartja az igazolás jogát és a két pólus szakadatlan egymás erejét legyőzni nem tudó, feszültségben marad.

Az egész és a részek iránti egyforma erejű hajlandóság, a tudomány és hit egyforma intenzitása mellé társult egy harmadik ellentét-pár Troeltsch szellemi alkotásában: az elméleti és gyakorlati irányultság. Kétségtelen, hogy az elmélet és a gyakorlat a differenciálatlan élet egyazon gyökeréről hajtanak, s a legelvontabb tudományos kutatás is vitális eredetű, valaminő, a legszélesebb és legmélyebb értelemben vett praktikus érdeket mindég megőrizzék magában. Ezzel természetesen távolról sem kívánunk a pragmatizmus álláspontjára helyezkedni. Utilisztikus értékek mellett ideálistikus értékek is tartoznak az élet teljességébe, ezek is vezethetők a tudományos kutatást, sőt vezetnek is. Minden kutatóban az ilyen értelemben vett gyakorlati irányulás is megtalálható az elméletivel összefonódva. Mégis, nem mindenikben egyforma arányban, s Troeltsch-re éppen az a jellemző, hogy nála ezek az ellentett funkciók is egyforma fejlettségben ismerhetők fel. A tudomány és gyakorlat végső egységét maga is elvként vallotta. Lenézéssel beszél a „céltalan“ tudományról, tagadja a „tisztá, kontemplatív“ tudomány létét, minden értékelést, tehát az igazság igenlését is végső eredetében „vitális természetű“, „gyakorlati döntésnek“ tartja, aprioritását „az élet egyszerű tényének, melynek elismerése az akarat döntése“. Amint már láttuk is, hogyan vélekedik a tudás és hit viszonyáról. A történelemtudományról azt tartja, hogy „a kritikai tudományos szellemhez való szilárd ragaszkodással az élet számára keres ismereteket a történelemben“, benne „az életben való tájékozódásnak a gyakorlati kényszere“ rejtőzik. De minderről még fogunk tőle hallani.²²⁾

Az élet funkciókra bomlik, amint kifejti önmagát tevékenységében, és az élet egyedeiben e funkciók különböző mér-

²²⁾ Ges. Sch. III. 68., 70., 82., 179., 692., 695., 723. II. v. ö. e dolgozat 35. jegyzetében idézett helyeket, továbbá Ges. Sch. I. 977—980. II.

tékí fejlettséget érnek el, egyik vagy másik kerül uralomra a többi felett. Ritkán bukkanunk olyan szellemre, kiből e funkciók fejlettségének az aránya ilyen „egyoldalúságot“ nem enged megszületni, még ritkábban olyanra, kiből e funkciók mindegyike rendkívüli fokú fejlettséget ér el, ösztönző erejük, termékenységük a legmagasabb rendű teljesítő képesség határát átlépi. Ezekben a kivételes esetekben valósággal az élet eredeti egységét szemlélhetjük teljes erejében. Mert sem egyik, sem másik funkció irányítja a szellem tevékenységét, hanem egymással szakadatlan viaskodásban igyekezték követni saját tevékenységi irányukat, a végén a teljesítménynek olyan sajátos formája jelenik meg, melyben talán valóban az élet igazi, eredeti tendenciáját ismerhetjük fel. Ez azonban már nem tartozik ránk. Mindenesetre ismerünk ilyen kivételes eseteket, s ezek egyike Troeltsch is. Az ő szellemét elsősorban ez a gazdag és csodálatos differenciálatlanság jellemzi, a funkciók eredeti egysége, melyben egyszerre, együtt, egyhelyt és egyidőben válnak tevékenyvé, s csak az utólagos elemzés fejtheti szét szálaikat, de a gondolkodó eleven szellemében és alkotásaiban egyetlen erőként áradtak mélységes forrásukból, a teljes élet méhéből. Csak az utólagos analízis kése alatt különböztethető meg, s nem is mindig egyforma sikerrel, a komplementer funkciók egyikének vagy másikának a hatása, s állapítható meg, hogy ez vagy az a vonása az előttünk álló lezárt, tárgyiasított alkotásnak az elmélet és gyakorlat, az egyetemesítő és egyesre irányuló, a tudományos és vallásos funkcióknak melyikére vezethető vissza. Mert az alkotásban magában ott feszül kettőkettő egymással s a három pár ismét egymással szemben, mint egy túltöltött villamos battériában az elektromos erő.

Összegyűjtött munkái első kötetének előszavában abból indul ki, hogy a keresztyénség mindenekelőtt gyakorlat, tehát az ő feladata is gyakorlati: *a keresztyénség korszerű alakítása*. Természetesen az ő munkája csak a szisztematikai feladatot tudja teljesíteni, ám a modern világnak elfogulatlan és bátor figyelembe vételével kell a keresztyén eszmekört és életet átgondolni és formulázni. Arra a meggyőződésre jutott ugyanis, hogy a keresztyénség mai formájában nem felel meg az új idők

feladatainak viszont az is meggyőződése, mint már hivatkoztam rá, hogy a valláserkölcsei gondolat konkrét formája a jövőben is csak a keresztyénség lehet; nem hisz sem a vallásos érzés elhanyagolásában, sem valamely új vallás eljövételében. Ennek megfelelően művei második kötetének előszavában ezeket a szavait olvashatjuk az előtte lebegő célról: „es ist ein relativ konservatives System der Erhaltung und Sammlung unserer religiösen Kräfte auf dem Boden eines kritischen Transzendentalismus, der dem Spezifisch-Religiösen die Eingliederung in das wissenschaftliche Denken und doch die Freiheit der selbständigen Bewegung gewährt“. Világosan kitűnik a kutató sajátos összetettsége. E formula megőrzi a történelmi hagyományokat, s azokat, valamint az egyéni erőket az általános elvi követelményekkel egyezteti, s ez elvi követelmények olyanok, melyek a tudományos igény mellett is megengedik a vallásosság szabad mozgását. Autonomiát csak azért nem írunk, mert ebben a szellemi alkatban semminek sincs külön autonómiája, hanem mind e funkciók együtt, a maguk eredeti egységében gyakorolnak abszolút hatalmat minden részleges felett. Ennek felel meg, hogy az új szisztéma tudományos vizsgálatokkal éretik el, s hogy *relative konzervatív* és *kompromisszum* az ideális elvi követelmények és reális lehetőségek közt, amint a *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* hatalmas számvetésének a végén, vagy a *Der Historismus und seine Überwindung* fejtegetéseiben előttünk áll.²³⁾

Ez a cél *nem tudományos cél*, hanem *életcél*, mely a teljes, differenciálatlan szellemből fakad, s annak minden funkciója ezt szolgálja, a tudományos is. Életproblémája ezeknek az ellentétes erőknek az összeütközéséből sarjadt ki. Ennek maga is világos tudatában volt; legalábbis élete vége felé valamennyiük szerepét felismerte e probléma kialakításában. Abban a tanulmányában, melyet a keresztyénség helyéről a világvallások

²³⁾ A „Kompromisz“ T. gondolatvilágának egyik főfogalma és igen termékeny volna önálló vizsgálata. Végső értelmében metafizikai jelentése van és a teremtett világ és a történelmi valóság létformáját fejezi ki, melyben idealitás és realitás, racionálitás és irracionálitás egyesül, de örök feszültség állapotában, s ez az állapot az egyensúly békéjét sosem engedi meg, ám éppen ezzel, mint a dialektika alapja, a fejlődés forrásává válik. V. ö. Marck: Die Dialektik der Gegenwart 2. Halbb. 166. 1.

között írt, s melyet már idéztünk egyszer, bevezetésként vázolja az ellentétes erőknek, — históriai és metafizikai hajlam, vallásosság és tudományosság, elméleti érdeklődés és gyakorlatiasság, — összeütközését és hangsúlyozottan kijelenti, hogy ez a konfliktus, melyből egész tudományos problematikája kihajt, nem elgondolt konfliktus, hanem gyakorlatilag átélt. „... Konflikt, der kein erdachter, sondern ein praktisch erlebter ist...“²⁴⁾ Ez a konfliktus, folytatja aztán, nem volt tisztán személyi és véletlen élmény. Sőt inkább csak személyes forma volt, melyben egy általános, a modern világnak a korban és a fejlődésben rejlő életproblémája vált tudatossá. Hasonló értelmű nyilatkozatokat, melyekben személyes élményét a kor általános szükségérzetével hozza kapcsolatba, gyakran olvashatunk írásaiban. És ő valóban „kora gyermeke“ volt. De a mi jelen vizsgálataink szempontjából alig jelent ez valamit. Nem dönti meg ugyanis az élmény tényét és megerősíti a személyes forma tényét. Személyisége strukturájának arravaló volta nélkül nem *élhette* volna át Troeltsch kora bármily általános válságát, csak *elgondolhatta volna*. De e struktúra egyéni sajátosságú volt, egyéni sajátosságú volt tehát az a forma is, melyben kora válságát átélte, s egyéni, sajátos módon reagált rá az elmélet síkján is. Egészen egyedülálló alakja századunknak; olyan határozottan faragott személyiség, mint kevesen. Ahogy az ő tanainak megfelelő, ha elismerjük a történeti miliő nagy szerepét életének és alkotásának kifejlődésében, éppen úgy az ő szellemében cselekszünk, ha viszont hangsúlyozzuk az egyéni alkat eredetiségét, az individuum spontanéitását. A történeti helyzet nem minden. Azzal szemben ott áll az egyén. S ha ebben a szembenállásban a történeti életben csak egészen kivételes esetben, a históriai nagyságok esetében képviseli az egyén a nagyobb erőt és válik a jövő eldöntőjévé, az egyén saját életében sokkal gyakrabban határozza meg az egyéni alkat az élet alakulását, a szellem életéét is, mint általában hisszük. A historizmus e viszony megítélésében talán túlságba megy az egyéniség kárára. Ideje volna az individuum szerepét a védelem szempontjából is tisztázni. Bárha botország lenne a történeti miliő súlyát kicsinyelni, a kor hatását sem szabad mindenható-

²⁴⁾ Der Hist. u. s. Überw. 63—64. II.

nak elfogadni. Hogy a keresztyénség történeti szervezetét a megváltozott viszonyok szerint kell alakítani, s hogy a jövő alakítása számára új, korszerű kulturszintézisre, mintegy elméleti programra van szükség, az valóban általános igénye a kornak. De Troeltsch-nek, mint tudósnek a szellemi megítéléséhez ez nem elegendő, még kevésbé döntő. A kérdés az, miért és hogyan alakította tudományos problematikáját, programját, tevékenységét és eredményeit a kornak ez az igénye. És akkor, e kérdésre adandó válasz keresése közben Troeltsch személyiségének sajátos strukturájára ismerünk rá, mint magyarázó okra. A vallásos és tudományos, az elméleti és gyakorlati, a metafizikus-szisztematikus és individuális-históriai oldal egyformán erős fejlettségében, melynek következményeként egyik sem képes a személyiség középpontjába kerülni és uralomra jutni.

A szellemi erőknek ezt a különös strukturáját a maga szintézisében ábrázolni lehetetlen, csak analitikus leírása sikerülhet, de rá lehet ismerni. A következőkben megkíséreljük majd e szellemi struktúra és az elméleti formulák közvetlen összefüggésére rámutatni. Előljáróban egy igen felöltő jelenségre akarunk hivatkozni. Troeltsch gondolkodásában bizonyos következetlenség, a logikai menetnek bizonyos önkényessége vehető észre. Valósággal tetten lehet érni egyszer-egyszer az egymásnak feszülő erők egyikének vagy másikának pillanatnyi — de csak pillanatnyi! — előnytörő jutását. Ő maga is tisztában volt gondolkodásának ezzel a sajátosságával, „salto mortale“-nak nevezte, s barátai is feljegyezték róla.²⁵⁾ Egy tudományos alkotásnak a maga tárgyi mivoltában homogén jellegűnek kell lenni, benne a logikumnak kell minden egyéb irányultságot elhallgatatva uralkodni. Ha mármost egyéb szellemi erők igénye is érvényesül, ezek és a logikum homogén anyaggá nem egyesülhetnek, az anyagban bentrejlő idegen elemek közt hézagok, hasadások lesznek, melyek élesen elválasztják egymástól ezeket az egymásra nézve ellentétes, egymásra vissza nem vezethető elemeket. Innen a logikai kontinuitás gyakori hiánya Troeltsch-nél.

²⁵⁾ Der Hist. u. s. Überw. IX—X. II.

Ha szelleme nem ebben a sajátos strukturában fejlődik ki, ha erői nem ebben az arányban viszonylanak egymáshoz, ha egyik vagy másik felülkerekedik, s eltolja az egész strukturát a maga irányába, akkor Troeltsch sajátos személyisége, amilyenek ismerjük, elvész, s ami lehetett volna, az számtalan formában elképzelhető; de ezek a formák valamennyien meg-egyeznek abban, hogy bármelyik is nagyobb mértékét biztosította volna a pozitív és bevégzett sikernek. Mint már bevezetésünkben is utaltunk rá, a gyakorlatban, a tudomány gyakorlatában is, bizonyos egyoldalúság szükséges, bizonyos önmegtagadás, önmérséklet, mely határozott irányba tereli a szellemi erőket. Mert egyébként az ellentétes szellemi erők örökös mozgalomban, lázas feszültségben vannak, egymás ellen támadnak, s végül is megsemmisítik egymást, vagy legalábbis egymás eredményeit. Ez a képe Troeltsch csodálatosan komplex és robusztus szellemi alkatának és sorsának. Minden alkotása magán viseli a nagyság bélyegét és bármilyen közelített, tárgyára mindég egészen sajátos irányból vetett fénysugarat, a tárgyra vonatkozó ismeretet mindég előre vitte, ha mással nem, új probléma felvetésével. De neki szisztematikai céljai voltak, s ezekből egy sem teljesült. Problémáit megoldatlanul hagyta hátra, kísérletei vakvágányra futottak, a grandiózus előkészítés terméketlen maradt. A theológiához túlsok volt benne a filozófus, a historikus relativista és a gyakorlati ember; a filozófiában ugyancsak historikus volta, gyakorlati és vallásos apriorija akadályozta; praktikus szándékait elméleti kritikája tette meddővé. Sem mint theológus, sem mint filozófus, sem mint politikus nem alkotott olyat, mely egyenesen aránylan késségeihez, úgy érve, hogy hatalmas mértékben vitte előre a tudomány fejlődését, vagy a történetbe irányítólag nyúlt volna bele. A mi korszakos eredménye munkásságának, az szisztematikai és gyakorlati céljainak előkészítésére folytatott történelmi kutatásainak a terméke. Tisztán az eredményt tekintve, Troeltsch mint történelemíró a legnagyobb jelentőségű. Az európai szellem sorsáról senki nem rajzolt olyan hatalmas részletes és szintetikus képet, mint ő azokban a tanulmányokban, melyeket művei negyedik kötetében gyűjtöttek egybe. A keresztyénség társadalomszemléletének, vagyis az európai szociológiának a

fejlődéséről alapvető könyvet írt. S végül abban az óriási kötetben, mely soha el nem készült történelemfilozófiai rendszerének bevezetéseként keletkezett, a XIX. század elejétől bemutat minden történelemfilozófiai elméletet. Ezek a művek kimeríthetetlen anyagismeretből táplálkoznak, a szellemtörténelemírás módszerének legragyogóbb példái közé fognak mindenha tartozni és feltárják előttünk az európai múlt leglelkét. Erre a teljesítményre viszont éppen az tette képessé Troeltsch-öt, ami a rendszeralkotásban megakadályozta: a történet szellemének tökéletes megértésére, melyben annyi ellentétes erő viaskodik, az ő ugyanazon erők harcától terhes szelleme tette képessé. Ezt az örökös benső harcot pedig, melyet sem az egyensúly békéje, sem a túlsúly nyugalma nem enyhített soha, csak egy olyan nagy, szenvedélyes és hősies lélek viselhette el a meghasonlás veszedelme nélkül. Csak ő volt képes állani azt a bensejében dúló vihart, mely mint forgószél ragadta szüntelen és nem mindig előre egyenes úton, csak ő volt képes valami gigászi vállalkozó kedvvel — igazi európai szellem! — ama benső forgószél minden új irányba támadására elhagyni az addigi útát, újra és újra feladni álláspontját, s tovább haladni. De fejlődése dialektikájának forrása ebben keresendő, s ez nyilatkozott a revizióra, az önkritikára mindég kész hajlandóságában.²⁶⁾

²⁶⁾ Ezt a könyörtelen önkritikát különösen Carl Neumann emeli ki, de strukturális forrását nem ismeri fel. Zum Tode von E. T. Deut. Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte I. k. 166. I. Meinecke T. összegyűjtött hirlapi cikkei — Spektator-Briefe, 1924 — bevezetésében röviden jellemzi T. vallásos és tudományos, de emellett akciózus és praktikus személyiségét, s ez utóbbi tulajdonságaival magyarázza szellemi teljesítményének labilitását, azt, hogy mindég hajlandó volt revideálni világképét. Nem ismeri fel Rintelen sem a személyiség alkotójának sajátos voltát T. fejlődésének meghatározójául. „Zum Verständnis von T. sind wir zugleich in sehr starken Maße an Philosophen gewiesen, an die er sich angelehnt hat, die nacheinander seine Anschauungsweisen bestimmt, sind.“ U. o. VIII. k. 326. I. Csakugyan, T. egymásután csatlakozott filozófusokhoz és vette fel tanait, azonban ez nem volt soha tulajdonképeni tanítványi viszony. Ő csak annak a szisztémának, melyet maga végül is képtelen volt megalkotni, a kifejezését kereste és vélte megtalálni egymásután főként Lotze, Windelband, Dilthey és Rickert, s csak érintőleg még más filozófusok elméleteiben is, amint e kapcsolatokat Rintelen szépen végig nyomozza. De az elméletek egyike sem elégíthette ki, miután mindenik bizonyos egyoldalú álláspontból alkotott rendszert, s nem felelhetett meg a

Ha Troeltsch-ben csak a vallásos és tudományos irányultság párosul, *theológus* születik az egyesülésből. Ha vallásosság és gyakorlatosság társul a megújítás, a reform vágyával, akkor is egyszerű alkat áll előttünk. De nála mind e mozzanatokhoz a tudományosság hajlama járult. Ilyenformán a reform eszméje nem egyszerűen a viszonyok ráhatására, spontán merül fel lelkében, nem is a *theológiából* nyer ösztönzést. Ő mindezekből csak a reform szükségét érezte meg, *a reform eszméjét a tudományos úton végrehajtott korszerű kulturszintézistől várta*. Felkutatására tervszerűen, céltudatosan indult. A *Meine Bücher*-ben érdekesen írja le, hogyan fejlődik ki tudományos problematikája, hogyan jut egyik kérdésről a másikra, hogyan szűkül a feladat a megoldás lehetőségéig abból az elsődleges „emberfeletti problémából“, amint maga nevezi, hogy megírja a vallásos szellem egyetemes fejlődéstörténelmét, amint az egyetemes életbe bele van ágyazódva, s megítélje a keresztyénség különös helyét ezen egyetemes fejlődésen belől. A közelebbi feladat ebből: a keresztyénség fejlődésének a felderítése pusztán az európai kulturkörön belől, s ezzel jelenkori helyzetének lehető világos és előítélet nélküli megragadása. Mind e kutatások háttérében, — melyekhez valláslelektani és etikai vizsgálatok is járulnak, — azonban ott áll a keresztyénség egyetlen és abszolút érvényigénye jogosságának a kérdése.²⁷⁾ Élete végéig is ebben

kereső komplex szellemiségének. De valamennyiben találhatott ismerős vonást és ki lehet mutatni, miért és miben ismert rá itt is, ott is a maga csirázó gondolataira, jólehet lényegében valamennyi idegen volt szelleme egészének. De a rendszer vágya élt benne és kereste. T.-öt a filozófusok, kikhez ideig-óráig hozzászegődött nem értetik meg, csak elmélete fejlődésének skémáját ábrázolják, címek a fejezetek élén. S e „hatásoknak“ a jelentősége egészen helytelenül ítéltetik meg, mint Rintelen által is, a szelentani analízis nélkül. Marck is pompás ábrázolását adja T. elmélete dialektikájának, de a szellem strukturájában rejlő okaira ő sem mutat rá. Die Dialektik der Gegenwart 2. Halbb. 166. l. Még arra akarok rámutatni esetleges ellenvetéssel szemben, hogy T. történelemírói munkásságának elfogulatlanlanságát nem veszélyezteti vallásos apriorija. Nem, mert ő csak európai keresztyén kultúra körén belől marad, s így összehasonlító értékelést nem végez, viszont itt meg egyik egyháznak, felekezetnek sem elfogultja.

²⁷⁾ Das Problem wurde so eine allgemeine Entwicklungsgeschichte des religiösen Geistes auf der Grundlage seiner Verwurzelung im allge-

jelöli meg azt a problémát, mely tudományos munkájának csiráját és kiindulását tartalmazza.²⁸⁾ Életműve ezt szolgálja egy vagy más módon. Már szoltunk arról a meggyözödéséről, hogy a vallás abszolút érvényét az életben való termékenysége igazolja. Tehát keresi egyfelől a keresztyénség tiszta lényegét, másfelől egy olyan új formát, mely a történetileg kialakult jelennek megfelel és a jövőt alkalmas alakítani. Ez a korszerű kulturszintézis. Ez a célja a *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*-nek.²⁹⁾ De mivel a keresztyén eszmét a jelen történeti helyzetben akarja új természéssé érlelni, az európai kultúra jelenének a kialakulása is kutatásai tárgyává lesz, s így születnek meg azok a szellemtörténelmi tanulmányok, melyek művei negyedik kötetében vannak összegyűjtve, s melyek természetesen ugyancsak a kulturszintézis felé törnek.

És mindezen utak természetesen vezettek a történetfilozófiához. Már 1902-ben megjelent könyve, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, felveti történetfilozófiája alapkérdését, a történelmi relativitás és az abszolútum viszonyát. Itt rejlik egész további működésének a csirája, írja vallomásában.³⁰⁾ 1904-ben jelenik meg aztán első szisztematikus történetfilozófiai dolgozata *Moderne Geschichtsphilosophie* címen, melyben Rickert elméletét tárgyalja. Ez az értekezés is beszédes bizonyossága annak, mily különös makacssággal ragaszkodott szerzője mindenkor — a részletekben tanúsított minden

meinen Leben und die besondere Stellung und Beurteilung des Christentums in dieser universalen Entwicklung. A közelebbi feladat ebből: diese Entwicklung zuerst am Christentum selbst im engeren Zusammenhange der bloß europäischen Kulturgeschichte aufzuweisen, um dann damit dessen charakteristische gegenwärtige Situation möglichst klar und vorurteilslos zu begreifen. S a háttérben: die Frage nach dem Rechte der ausschließlichen und absoluten Geltungsforderung des Christentums. Ges. Sch. IV. 6—9. ll.

²⁸⁾ Der Hist. u. s. Überw. 62. l.

²⁹⁾ Ges. Sch. I. k. VIII., 2., 3—4., 10., 14., 15., — jegyzet is — továbbá különösen 966., 977., 979., 983. ll.

³⁰⁾ Hier musste es zu der Auseinandersetzung des historisch Relativen und des sachlich Absoluten kommen, also zu der Hauptfrage aller Geschichtsphilosophie, wie ich sie von der exakt historischen Arbeit aus hatte verstehen lernen. Das Buch ist der Keim alles Weiteren. Ges. Sch. IV. 9. l. v. ö. 817. l.

revizionista hajlama ellenére — bizonyos alapmeggyőződésekhez, sőt apriori szándékokhoz. A tudománynak nála egy alapérzést kell igazolnia. E tanulmány a történetfilozófiát a szerző szándékaiból következő feladattal terheli meg; leplezetlen apologetikus szándék vezeti.³¹⁾

Bevezetése abból indul ki, hogy két nagy problémacsoport van, melyek újra és újra fellépnek különböző formákban a teológia elé az általános ismereti és fogalmi világgal való számotvetés kényszeréből sarjadólag. Az egyik probléma a természeti világ képével szemben való állásfoglalásé, a másik probléma a keresztyén hit igazságának a bizonyítása más történeti vallásokkal és etikai felfogásokkal szemben. Ez a kettős feladat egyébként minden elvi világnézet számára fentáll. Mindnek meg kell alkotnia a maga általános világgépét a természetről és a történetről. Korunkban a felelősség a kozmologia által feladott problémával szemben relative enyhébben súlyosodik a vallásra. De e megszabadulás a felelősségtől csak úgy lehetséges, ha annál erősebben kapcsolódunk a keresztyénség adott történeti valóságához és erejéhez. S ha a keresztyénség érvényét történeti argumentációra alapítjuk, akkor kénytelenek vagyunk részint történeti valóságát az összes többi vallásokat messze meghaladó erejében ábrázolni, részint bebizonyítani krisztusi eredetét, miáltal a többi ingtag alapú világnézetekkel szemben az egyetlen megváltó erővel való szilárd történeti kapcsolata beigazolást nyer.³²⁾ Nyilvánvaló, hogy itt éles ellentét tűnik szembe a történeti módszer és a kitűzött feladat közt. S újabb probléma merül fel: hogyan lehetséges általában a históriából és minden egyest végesnek feltételező és relativizáló összefüggésből abszolút normát nyerni? Ez a gondolatfűzés élénken bevilágít Troeltsch gondolkodásába. Miért volna szükség a keresztyénség történelmi apologetikájához annak az eldöntésére,

³¹⁾ Ges. Sch. II. 673. sk. II. A 676. l.-n a „historische Apologetik“ kifejezést is olvashatjuk.

³²⁾ In dem man die Geltung des Christentums auf historische Argumentationen stützte, musste man dann teils seine geschichtliche Wirklichkeit in ihrer alle auszerchristliche Religion weit übertreffende Kraft schildern, teils ihren Ursprung in Jesus gegenüber den schwankenden Anknüpfungen anderer Lebensanschauungen als feste und erlösende historische Verknüpfung mit einem einzigartigen Faktum erweisen. U. o. 675—676. II.

hogy vajjon a történet individualisztikus folyamatából nyerhetünk-e univerzálisztikus normát? Azért, mert a keresztyénség abszolút és univerzális érvény igényével fellépő normarendszer, ám mégis történeti valóság, tehát előbb az általános elvi kérdést kell eldöntenünk, hogy a központi célt, az alapproblémát szolgálhassuk vele. Így alakul ki a történetfilozófia feladata Troeltsch elméletében. Itt, ebben az értekezésében határozottan az objektív érvényű értékrendszert várja a történelemtől, sőt abban a meggyőződésben várja, hogy azt csakis a történelem adhatja.³³⁾ Négy évvel később, 1909-ben pedig az etikát egyenesen a történelmi kutatás eredményének tartja. És etikai várakozása a történelemmel szemben sohasem szűnik meg.³⁴⁾

Troeltsch-öt tehát, látjuk, közvetlen út vezette a történetfilozófiához. Talán soha senki sem volt még, akit strukturája ennyire a tudományra predestinált volna. Ő maga is tisztában volt ezzel. „... das war ja von Anfang an mein eigentliches wissenschaftliches Interesse“, írja történetfilozófiai főműve előszavában. És még valamit látott ő is egészen tisztán, s látunk kell nekünk is, azt, hogy a történetfilozófiához ez az alapvető, középponti vallásos *életprobléma* vezette. A két *Historismus*-ban, melyek szisztematikus történetfilozófiai művek, ezt az élményt általánosítania kellett és elvi formát kellett adnia neki. Ezekben a történetfilozófia forrását általában abban a gyakorlati eredetű vágyban látja, hogy a történelem zűrzavarában bizonyos határozott normát fedezzünk fel, mellyel relativitását legyőzhetjük, s mely szerint a jövőt alakíthatjuk. Korát különösképpen zavaros és különösképpen egység után sóvárgó kornak ismeri, s ezért tipikusan a történetfilozófia idejének. De a jelen zűrzavarában is a vallási bizonytalanságot, a keresztyénség válságát ismeri a döntő tényezőnek a történetfilozófiai érdeklődés megszületésében.³⁵⁾ És különösen fontos a *Meine Bücher*

³³⁾ U. o. 694. sk. II. 700. sk. II.

³⁴⁾ U. o. 757. I. Ges. Sch. III. 79., 109. sk. II.

³⁵⁾ Ges. Sch. III. 5. sk., 11—27., 165. sk., 692. sk., 708. sk., 721. sk., 169., 170. sk., 698., 67. sk., 193., 11. sk., 17., 24., 52., 107. sk., 115. sk. II. Az idézetek bizonyos összefüggésbe vannak így állítva. V. ö. Der Hist. u. s. Überw. 2. sk., 38. sk., 64. II.

egy szakasza, melynek részletes bemutatását nem hagyhatjuk el.

1915-ben kerül a berlini egyetemre, s itt tevékeny részt vesz a közéletben. A nagy háború folyik, ő a nagy történelmi események forrását igen közelről szemlélheti; oly mély és eleven benyomásokat szerez a történelmi sors lényegéről, fejlődésekről és katasztrófákról, amelyeket semmiféle forrástanulmány nem nyújthat. És mégis! Mindez azonban, írja, csak mellékes szerepet játszott abban a fordulatban, hogy most fordul alapvető történelemtudományi tanulmányok felé. Ez a fordulat legősibb érdeklődésében gyökerezik. Vallástudományja mindenekelőtt a vallástörténelmi fejlődés lényege és kritikai mértéke kérdésének tisztázása után kíváncsi volt. Kísérletet tett ennek a fejlődésnek a tárgyi végig nyomonjárására egy meghatározott vonalon, s ezzel a szociológiai problémák középpontjába jutott. S amint így túljutott a merő vallásin a kultúra egészének körébe, akkor látta meg igazán, úgy, mint egykor SCHLEIERMACHER, — teszi hozzá, — hogy rá van utalva az etika és történelemtudomány szoros összekapcsolására. Ezekből a mozzanatokból hajtott ki korszerű helyzetének lényeges problémájaként a történelmi teoretikus és filozófikus oldala, s ennek a viszonya egyfelől az empirikus szaktudományi kutatáshoz, másfelől a kultúrértékek elméletéhez vagy az etikához.³⁰⁾ E cél érdekében végezte el kritikai elemzéseit a század történelemtudományi irodalmán végig, folytatja, mintegy saját szisztémája megalapozása végett. E szisztémát mindenekelőtt RICKERT-tel és WINDELBAND-dal vitatva fejti ki, mert nézete szerint ők nyújtják a jelen számára a leghasználhatóbb alapot. Így születik meg a *Der Historismus und seine Probleme* magában maradt első kötete, mint ahogy a társadalmiság vonalán való vallásfejlődési vizsgálatokból a *Soziallehren* született meg. Ez a könyv, jelenti Troeltsch, a történelemtudomány problémáját logikus és methodikus szempontból tárgyalja, amennyiben az empirikus történelmi kutatás logikájából indul ki, s azt a kérdést veti fel, mint jutunk innen a történelemtudományhoz, vagyis, másként kifejezve „wie von den Historisch-Relativen der Weg zu geltenden Kulturwerten zu finden sei. Es ist das alte Problem der Absolutheit in viel weiterem

³⁰⁾ V. ö. Der Hist. u. s. Überw. 3. 1.

Umfang und in der Richtung auf ein Ganzes der Kulturwerte, nicht bloß auf die religiöse Position“.³⁷⁾ Csodálatosan öntudatos beszéd! A szabad, autonom szellem büszkeségével teljes. És semmi kétséget sem enged helyessége felől, mert igazolja a kritikai vizsgálat is, valamint az a rajz, melyet tüstént utána fogunk vonni a problematika alakulása benső dialektikájának, melynek alapja a gondolkodó személyiségének a strukturája. A vallomás itt következő mondatában aztán nyílt kijelentését olvassuk annak, hogy történetfilozófiája nem pusztán „kontemplatív panorámaszerű“, hanem aktivisztikus álláspontú. „Der Schluss des Bandes macht der Übergang zur Begründung einer solchen aktivistischen, aus der Analyse des Europäertums erwachsenden Geschichtsphilosophie... Der zweite Band soll dann die hier angekündigte Analyse des Europäertums bringen und *daraus die kulturphilosophisch-ethischen Positionen der Gegenwart entwickeln*. Das würde dann die Zusammenfassung aller meiner Studie sein und über den ursprünglichen religiösen Ausgangspunkt meiner Arbeit weit hinausgehen. Wenn mir Leben und Kraft erhalten bleibt, würde ich dann zuletzt gerne wieder zum Religiösen zurückkehren und meine Religionsphilosophie zum Abschluss bringen. *Das ist meine erste Liebe, und auch in der von der Geschichtsphilosophie zu zeichnenden gegenwärtigen Kultursynthese bleibt das Religiöse im Zentrum*. Ohne diese gibt es keine Naivität und Frische“.³⁸⁾

Ez a nyilatkozat, mely az Írás szavait juttatja eszünkbe a galamb tisztaságáról és a kígyó okosságáról, nem kíván széljegyzeteket. Világosan mutatja, mint fejlík ki a probléma az alapkérdésből, s hogy irányulnak az összes kutatások egyetlen cél felé. Van Troeltsch-nek ugyanebben az önéletrajzi vázlatában egy megjegyzése, melyet annak a magyarázatnak a kapcsán tesz, hogyan függenek össze művei egységes rendszerben. A modern szerzők úgynevezett rendszerei, írja, tulajdonképeni főműveik megértésének az eszközei, melyek egyes témákra írá-

³⁷⁾ E nyilatkozat birtokában kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy Meinecke túlozza a háború szerepét. T. történetfilozófiai érdeklődése felébredésében. Lsd. Spektator-Briefe bevezetését. T. fejlődését tisztára benső motívumok hajtották, nem külső események. A történetfilozófiához is benső fejlődésszerűséggel jutott.

³⁸⁾ Ges. Sch. IV. 13—15. ll. Az aláhúzás tőlem!

nyulnak, a rendszerek az önmaguk és mások ellenőrzésének a szerszámai.³⁹⁾ Ez a megjegyzés találó és különösen illő éppen rája. Minden filozófus többé-kevésbé egyetlen nagy kérdés megoldásán fáradozik, Troeltsch előtt meg éppen minden egyebet homályba borító fényvel ragyogott a nagy feladat, s minden erővel és eszközzel annak a végbevitelére tört. Harcát a tudomány fegyvereivel vívja.

Így aztán Troeltsch középponti *tudományos problémája-ként* személyiségéből *a norma problémája* sarjadt ki. Ám nem a formális érték az ő norma-fogalma, de nem is konkrét praktikus követelményt vagy tervet akart felállítani, — nem Kant és nem Mózes volt, — hanem e két véglet közt foglalt helyet kutatásai tárgya: *a történetben fellelhető abszolút norma*. Azt mondhatnók, hogy relative abszolút normát keres. Hogy ez logikai képtelenség, aligha vitás, s ez a képtelenség veti szét Troeltsch elméletét is. Ennek a kimutatása kritikánk feladata. Egyelőre azonban az a feladatunk, hogy tényként konstatáljuk ezt a célvetést és rámutassunk, hogyan fakad ez a célvetés Troeltsch személyiségének a strukturájából dialektikus kényszerrel, s utána vonjuk e dialektika fejlődésének a skémáját, miután nagyjából felvázoltuk a szellem eleven képét.

Kétségtelen, hogy a norma *nem az*, amit Troeltsch annak tart. A norma tökéletesen formális, ideális léttel bír. De Troeltsch *nem ezt* a normát kereste. S ennek oka személyiségének strukturájában rejlik. Világnézetének ugyanis csak egyik felét teszi tudományos világképe. Széles és megingathatatlan alapként adva volt szellemének mély vallásossága. Adva volt apriori egy abszolút értékrendszer, a keresztyénség, ahoz szkepszis nem férhetett hozzá. Világnézetében helyet foglal egy transzcendens létező, és pedig ontológisztikus alakban, az istenség, s e hatalom voltaképen nem is normál, hanem közvetlenül aktív a teremtettség világban. Tehát a formális érték-fogalom, a transzcendentális apriori-ja világnézetében nem talál helyet. Nem, mert neki *arra már* nincs szüksége, értéktudatát egy még magasabb és teljesebb, a transzcendentális kriticismus számára megközelíthetetlen, a tudat feletti abszolútumba horgonyozta

³⁹⁾ U. o. 17. l.

le. A formális norma problémája iránt teljesen érzéketlennek kellett lennie, személyisége összetételénél fogva, s mikor róla beszél, ha jól megtekintjük fogalmazását, észrevesszük, hogy nem az a logikai alkata, mint azt a kriticismus kidolgozta. Ennek oka pedig az, hogy a vallásos és tudományos funkció eredeti differenciálatlanságukban élnek szellemében, s így a vallásos világképben adott abszolútum tudományos igényét is kielégíti. Az *abszolútum filozófiai problémává Troeltsch-nél nem válik*. A történet relativitása tehát csak ennek az abszolútumnak a változó alakzatait illeti. A keresztyénség nem egyike a relativ értékrendszereknek, hanem maga az abszolútum ő, relativ értékűek csak történelmi formái. Troeltsch ilyenformán joggal várhatott abszolút normát a történelmi jelenségek vizsgálatától, mert az ő abszolút normája nem más, mint a keresztyénség lényege, maga is történelmi jelenség, tehát történelmi vizsgálattal igenis kielemezhető. Természetesen nem *bizonyítható* abszolút érvénye, de erre nincsen is szükség éppen abszolút érvénye folytán, mely az evidencia érzetében jut kifejezésre. Tehát Troeltsch abszolút normája nem formális fogalom, hanem tartalommal bír. Ezért azután a történetfilozófia feladatát is úgy kellett akaratlanul is megkonstruálnia, hogy a feladat teljesített eredménye, azaz a történetfilozófia alapkérdésére adott válasz tartalmi normát adjon. Látni fogjuk, hogyan módosítja a feladat körülírását, hogy ennek a kívánalomnak megfelelhessen. Kérdés azonban, hogy vajjon a történetfilozófia feladata-e, hogy normát nyújtson. Igyekezni fogunk kimutatni, hogy nem. Da Troeltsch felfogásában a történetfilozófiának sem lehetett más feladata, miután az ő egész gondolkodásának a középpontjában a norma problémája állt, — az itt vázolt speciális alakjában, — egész szellemi tevékenységét ez a gond mozgatta, amint hogy ez is indította meg: irányelvet nyerni a jövő alakítására.

Ezt a rendkívül bonyolult alakzatot, melyben az ellentett erők oly sokszorosan fonódnak össze, Troeltsch szellemi strukturáját, lehetetlen úgy szétfejtani, hogy a fonalak minden ponton elváljanak egymástól, de talán sikerült néhány keresztezési ponton a csomót legalább feloldani, s elkülöníteni az egyes fonalakat egymástól, és sikerült talán vázlatosan ábrázolni a

probléma kisarjadzását a személyiség talajából, úgy, hogy természetesennek tűnik fel, hogy éppen az a probléma és éppen abban a formában vezet Troeltsch kutatásait. Iparkodtunk megérteni az alapproblémát és annak a történetfilozófiában felöltött formáját.⁴⁰⁾

Különösen két megfigyelésünket kell mindég szem előtt tartanunk a további vizsgálataink során. Az egyik a gyakorlati-ság nagy szerepe szelleme tevékenységében, a másik pedig az, hogy minden tudományos kutatáshoz képest apriori mélységes vallásos meggyőződése. Az egyikből következik az, hogy a tudomány feladatát olyan formában kellett önkénytelenül is megkonstruálnia, hogy a gyakorlati célt szolgálja; a másikkal a következménye, hogy a norma relativitása mögött a közvetlenül aktív abszolútumot látta megingathatatlanul; végül a kettő együtt eredményezte olyan normának a kutatását, mely az abszolútum konkrét formáját jelenti. Ez a skematikus rajz fog megelevenedni a történetfilozófia feladatáról alkotott elméletében. De e skematizmusról megfeledkezve, nem látnánk az elmélet felülete alatt az eleven szellem tevékenységét.

Troeltsch elmélete.

A tudományos művek szövegének rendszerint csak egy kis része tartalmazza a tárgyakra vonatkozólag megállapított ismereteket, a szövegek nagyobbik fele annak a módszernek az igazolását fejtegeti, mellyel a szerzők a helyes ismeret megközelítését, tárgyi megállapításaik igazságát biztosítottnak vélik. Így Troeltsch nagy műve is, a *Der Historismus und seine Probleme*, egyetlen tétel számos oldalról történő megtámasztása, mely tétel a történetfilozófia feladatát határozza meg. Szeretném, ha ez a fejezet az egy-körben-mozgás, a gondolati monotónia benyomását hagyná maga után az olvasóban, mert akkor ábrázolta hűen Troeltsch fejtegetéseinek természetét. Könyve minden gondolatgazdagsága mellett is alapjában egyet-

⁴⁰⁾ Aki részletes képet akar T. fejlődéséről, annak Rintelen már többször idézett tanulmányát ajánlom. A fejlődés fővonalaként értéktani álláspontjának alakulását ismeri fel és ábrázolja ő is.

len tétel hangoztatása, abból indul ki minden gondolatsor, oda tér vissza. Ez a tétel az, hogy a történetfilozófia feladata a korszerű kulturszintézis tudományos kidolgozása. S e tételt eleve tűzi maga elé, nem dialektikai fejtegetések eredményeként éri el. Miután öt magát a korszerű kulturszintézis szükségérzete vezette a történetfilozófiához, ezt az élményt általánosította és elméleti alappá tette. Tudnivaló, hogy a nagy tudományos felfedezések leggyakrabban nem racionálisztikus, módszeres kutatások eredményei, ismeretes Gauss anekdotája — „az eredményt már tudom, csak azt nem tudom még, hogy fogok hozzá jutni!“ — mégis, az ilyen ötletek nem mindég helyesek, a kritika előtt összeomlanak, — ezeknek az eseteit nem igen jegyezte fel a tudomány történelme, — s éppen ezért ez intuíciók bizonyítása, logikai levezetése nem indulhat ki önmagukból. Nem szolgálhat valódi igazolásukul az, ha a *rájuk* alapított rendszer igazolja őket. Az eredmény pszichológiailag primér, de logikailag csak szekundér lehet. A történetfilozófia feladata éppen nem magától értetődő, nem axiomatikus, a vélemények igen megszolanak felette; mielőtt tehát felvetem a kérdést, miként lehetséges a történetfilozófia ama feladatának teljesítése, melyet annak tartok, a filozófia és a történet fogalmának egymásra vonatkoztatásából le kell vezetnem, mi legyen a történetfilozófia feladata. Legkevesébbé tehetem meg azt, hogy egész fogalmi rendszert alakítsak ki úgy, mintha annak alapja bizonyítva volna, de e fogalmi rendszert úgy alakítsam ki, hogy az alap helyessége általa igazoltnak látszék.

Troeltsch ilyen *petitio principii*-vel él. A *Der Historismus und seine Probleme* előszavában elmondja, hogyan jutott a modern szellem fejlődéstörténetének kutatása közben arra a belátására, hogy ez voltaképpen történetfilozófiai téma, mert kapcsolatos a valószínű vagy kívánatos haladás gondolatával. Sőt ezt tekinti a történetfilozófia főkérdésének, s ebből a szemszögből tekintve állapítja meg, hogy a modern problematikában az emberiség egyetemes történelmének természeti, szellemi vagy világtörvényekre alapított objektív teleológiája és kontemplációja helyére az európaizmus szubjektív, alkotó korszerű kulturszintézise lép, mindenesetre Európa egyetemes történelme alapján, s az egész emberiség történelme keretében, amennyi-

ben az utóbbi egyáltalán lehetséges. S e feladatot nem is vezeti aztán sem le tudománytani dialektikai úton, s nem ilyen módon indokolja, hanem — a könyv első két paragrafusából kitetszőleg — a konkrét történeti helyzet kívánalmaival. A mai világnézeti bizonytalanságban kell a történetfilozófiának biztos alapot nyújtania a történeti fejlődés irányának a megragadásával. A történetfilozófia végső feladata: „Erkenntnis der Lebensziele aus der Geschichte“. Korunk nem elégszik meg merőben theoretikus vizsgálatokkal, melyek nincsenek a világnézettel vonatkozásban, „vor allem das praktische Leben nicht“, teszi hozzá nagyobb nyomatékul Troeltsch, igen jellemzően felfogására. A történet filozófiai vizsgálatától tartalmi felvilágosítást is vár a történet céljáról és szellemiségéről, jelenünknek a multból való kifejlődéséről és a jövőnek ebből adódó irányáról.⁴¹⁾

Tehát egy ilyen irányelv tudományos kidolgozásának a lehetőségeit és határait vizsgálja, s minden további nélkül arra az álláspontra helyezkedik, hogy ez irányelv kidolgozása a történetfilozófia feladata, s hogy ezen irányelv lehetőségének és határainak a kérdése a történetfilozófia methodikájának az alapkérdése. Ez egy pillanatig sem válik kétségessé előtte. Összes vizsgálatai arra szolgálnak, hogy összegyűjtse és rendezze azt az anyagot, melyből ez irányelv kidolgoztatik, és pedig éppen arra való tekintettel végezte a gyűjtést és rendezést, hogy ez az irányelv kidolgozható legyen belőle, azután, hogy az irányelv objektivitásának és érvényének határait és alapját felderítse, továbbá, hogy kidolgozásának módszerére rábukkanjon, s végül, hogy gyakorlatilag lehető formáját meghatározza. Ennek a négy feladatnak felel meg a *Historismus* négy nagy fejezete, s ennek a célnak megfelelően kerül sorra minden fejezetben újra és újra ugyanaz a téma, s ezért van az, hogy az előlegezett eredmény alig bővül, nem is igazoltatik, s hogy a könyv az ösztönző gondolatoknak minden csodálatos gazdagsága mellett is a monotónia és meddőség elháríthatatlan hatását kelti.

A gondolatmenet egész mozgása ebben foglalható össze:

⁴¹⁾ Ges. Sch. III. 14., 27. sk. II. v. ö. u. o. 7. sk., 10., 12., 26., 66. sk. II. stb.

— A történet értékek megvalósulásának a folyamata. A kulturszintézis középpontjában is tehát egy értéknek kell állania. Így merül fel a norma keresésének elvi feladata, melynek a kulturszintézis denivátuma. Troeltsch elméletében tehát a normának és a kulturszintézisnek az a logikai viszonya, hogy az előbbi primér az utóbbihoz képest. A kulturszintézis apotiori formája a normának a történetfilozófiai kutatások számára. Troeltsch elményében azonban megfordított a viszony. Ott a kulturszintézis szükségérzete a primér, annak a számára keres normát, — hogy milyet, azt már jeleztük. Nem abszolút normát, noha ő annak nevezi. Elvi álláspontja az, hogy a történetből abszolútumot kell kielemezni. Ez az igény módosul, szűkül a kulturszintézisig. Rájön ugyanis, hogy a történet valósága éppen nem egyetemes normát, hanem ellenkezően, értékrelativitást mutat. Meg kell tehát elégedni egy konkrét formulával, mely a múlt tendenciáját a jelen igényei szerint a jövő alakítása számára irányelvvül dolgozza ki. Ehez volna szükséges az egyetemes történet fejlődése tendenciájának a meghatározása. De az egyetemes emberiség empirikus létét tagadja, s így az egyetemes történetét is. Csak a kulturkörök vannak a valóságban. A mi feladatunk tehát az európai kultúra fejlődési tendenciájának a kielemezése. Ám itt sem vagyunk képesek ideális teljesítményre. Magát a fejlődést nem tudjuk észlelni, az csupán állomásain válik szemlélhetővé, amikor bizonyos relativ lezártáshoz érkezik el. Tehát a feladat végső fogalmazásában nem más, mint megállapítani az európai kultúra történetének a korszakait, s ezek szellemét, azokat a rétegeket, melyekből az európai kultúra felépült, s így a jelen alapjait megkeresve, a jövő számára irányelveket kidolgozni.

Ez a könyv rövid foglalata.⁴²⁾ Hogy Troeltsch személyi-

⁴²⁾ A gondolatmenetnek feltétlenül megvan a maga benső dialektikája, s ezért nem oszthatjuk Tönnies-nek azt a véleményét, hogy a könyv négy fejezete nem egységes terv alapján készült, a két utolsó elejt a két első főproblémáját, az érték kérdését, helyette jön a fejlődés és az európai kulturtörténet felépítésének a vizsgálata, s hogy a negyedik fejezet meg éppen nincs a többiekkel szerves összefüggésben. Lsd. Schmollers Jahrb. 1925. I. k. 158—160., 163—164. II. Igaz, a könyv egyes darabjai hat év alatt készültek s jelentek meg külön-külön, mielőtt 1922-ben egy kötetben dolgoztattak össze, de benső egységük kétségtelen, s az a dialektikai menet,

sége strukturájából élményszerűleg miképen hajt ki történetfilozófiai célkitűzése, azt az előző fejezetben próbáltuk leírni, most meg kell vizsgálnunk e célkitűzés logikai alkatát elméleti formájában.

I.

Mindenekelőtt az tűnik szemünkbe, hogy teljesen ennek a kiindulási pontként szolgáló, fejtegetései élén álló, nem elméleti úton nyert igénynek az érdekében alakul a történetfilozófia mi-benlétéről, problematikájáról, felosztásáról alkotott felfogása. Az általános tudományos gyakorlat formális történetfilozófiát, — más és helyesebb elnevezéssel történelemlogikát, — és tartalmi történetfilozófiát különböztet meg. E felosztáshoz Troeltsch is ragaszkodik, s mégis azt kell mondanunk, hogy a két diszciplína közt nem tesz határozott különbséget, mert a felosztás logikai, ismeretelméleti alapja után nem kérdez, s így a problémákat határozott vezérelv nélkül csoportosítja, illetve az osztályozás elve önkényes.

HINTZE szavá teszi, hogy Troeltsch a historizmus fogalmának értelmezésében nem tesz különbséget a szó két jelentése közt. Egyik jelentése ugyanis egy methodikai gondolatirány; logikai kategória-struktúra, a másik általános világnézet alapja, metafizikai jelentés, mely egyfajta létformát jelöl.⁴³⁾ De ez még a mélyenrejlő ok felszínesebb tünete. Közelebb jár a mélyhez az a jelenség Troeltsch terminológiájában, hogy például nem élezi ki a különbséget a történet *alánya* és a történelem *tárgya* között. Az egyik a valóság, a másik a róla alkotott fogalom. Az

melyet itt vázoltunk, s mely fejezetekre tagolja, pontosan összeillő természetesen következő lépésekből áll. Sőt nem is várhatunk más gondolatmenetet az előző fejezetben előadott szellem-tani genetikai vizsgálatok eredményei után. Ellenben osztozunk Tönnies-nek abban a véleményében, hogy a *Der Hist. u. s. Überw.* nem ad újat a nagy Historismus-könyv után, mely-lyel kb. egyidőben is keletkezett, csak exoterikus formában ismétli meg a másik könyv alapgondolatait. U. o. 169—170. és 173. II. Rintelen többször idézett értekezésében más véleményen van. De mi azokban a tételekben, melyeket Rintelen szerint, mint újakat nyújt az *Überwindung*, csak a nagy Historismusban kifejített alaptételekből következő részletkérdések tisztázását látjuk. Erre a fejezet végén még visszatérünk.

⁴³⁾ Hist. Zeitschrift 135. k. 190. I.

alany, emez tárgy. A magunk részéről a kriticismus ismeretelmélete alapján állunk, mely szerint sohasem a valóságot, hanem csak a róla alkotott képeket ismerjük meg. Az ismeret tárgya: képeink. De az ismeret tárgya öntudatlanul alkotott képeink, az ismerés ezek tudósítása. E kettőt, az adott kép-valóságot vagy valóság-képet és ennek vizsgálata folytán létrehozott — amaz létrejön! — fogalmi ismeretet élesen külön kell választani. Troeltsch ezt mulasztja el valamennyi fogalom fejtegetésénél. Magát a valóságot és a róla való ismeretet homogen tudományos tárgyként kezeli. Nem érzi például, hogy a történelmi alapegység, ama jelentésösszefüggés két tökéletesen szétváló szemlélet tárgya lehet. Nézzhetjük, mint konkrét realitást, mint reális hatások reális összefüggését, azaz, mint a történet alanyát. De nézzhetjük, mint a róla alkotott fogalom logikai alkotását, jelentésösszefüggését, ismereti képletét, mint a történelem tárgyát. Helyes volna, ha felhasználva az összes nyelvek közül egyedül a magyarban kínálkozó differenciálódását a „történet” jelentésének, a történet kifejezést határozottan mindig csak *az ismerő Én-nel szembenálló valóság* megjelölésére használnánk, a történelem szót pedig *a valóságról alkotott ismeretünk* számára tartanánk fent.⁴⁴⁾

Talán itt is a Troeltsch csodálatos differenciálatlanságának egy tünetével állunk szemben, a valóságos élet és az elmélet összenöttségével. De bármint is van, bizonyos, hogy ő a két aspektus differenciáltságát nem érzi, s ennek hatása alatt fejlődik ki a tartalmi és formális történetfilozófiáról alkotott álláspontja.⁴⁵⁾ Mi a magunk részéről történetfilozófia alatt a tartalmi történetfilozófiát értjük, vagyis a történelmi valóság filozófiai vizsgálatát, míg a történelmi ismeret vizsgálatát logikai eljárásnak tekintjük és történelmi logikának szeretnők nevezni. S a történetfilozófia problematikájának tiszta felállítása, a diszciplína feladatának pontos kijelölése azon múlik, hogy határo-

⁴⁴⁾ V. ö. Joó T.: Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében, Szeged 1929. 16. l. Lsd. ugyanezt a következő fejtegetésekhez is.

⁴⁵⁾ Jellemző errenézve, hogy pl. Rickert merőben ismeretelméleti jellemű teóriáját sok tekintetben ontologiailag érti, vagy talán helyesebben kifejezve ontologiailag is. Ezért alaptalanok ellenvetései nagyryésben. Vagy pl. szemére veti Rickert-nek — mint az Aufklärung-nak is — hogy nem metafizikus! Ges. Sch. III. 236., 243. II.

zottan külön válasszuk az alkalmazott logika ama ágától, mely a történelmi ismeret alkatával foglalkozik, ne keverjük bele ennek a szempontjait, módszerét és problémáit. De Troeltsch életproblémája a korszerű kulturszintézis volt, a tudomány feladatává is ez vált nála, tudománytana is ehhez képest alakult. A történetfilozófiának a kulturszintézist kell szolgálnia, s hogy ezt nyújthassa, igen tágra kellett szabnia körét, messze kellett mennie a történelmi anyag, az empirikus valóság tartalmának a vizsgálatában, nagyon alacsonyra kellett ereszkednie a konkrét jelenségekhez az általános szemlélet magasából. Amint ezt az utat e fejezet bevezetésében vázoltuk. Kitágul tehát a történelmi logika határa is. Önkéntelenül, nem pedig tudatosan, methodikai megokoltsággal. Troeltsch történetfilozófiájának a feladata alászáll egy magasrendű kultúrtörténelem céljáig, ennél fogva problémái közt nem szerepelhetnek, — mert az mégis nagyon feltűnő heterogeneitás volna, — elvi-általános problémák, még ha a történet materiáját illetik is. A történelmi logika tehát nála nemcsak a történelmi ismeret törvényeit vizsgálja, hanem magát a történelmi valóságot is. Ezért vélte azután ő úgy, hogy a történelmi logika és a történetfilozófia szoros egységet képeznek s egy közös cél, a kulturszintézis, egymást kiegészítő eszközei.⁴⁶⁾ S nem szabad még valamit elfeledni, azt, hogy ő a történetfilozófiát ethikai jellemmel ruházta fel, normatív tudománynak tekinti, s tehát már ezért is szívesen toltta át az etikától független kérdéseket egy más tudományba, a történelmi logikába. Vagy még pontosabban kifejezve, ha csak elvi-elméleti érdeklődéssel fordul a történet anyagához, akkor történelmi logikát vélt üzni, történetfilozófiát csak akkor, ha norma-kutató szándékkal fordult hozzá.⁴⁷⁾

Mindjárt fejtegetései elején, tüstént annak a megállapítás után, hogy a jelen kulturális állapotok mi módon vetik fel a

⁴⁶⁾ Ges. Sch. III. 66. sk., 70. sk., 74., 76. sk., 107., 122., 180. ll.

⁴⁷⁾ Többek közt Ges. Sch. III. 79., 83., 110., 124., 164., 170. sk. ll. — Miután tudjuk, hogy T. igen nagyra tartotta Bergson-t, — lsd. Ges. Sch. III. névmutatójában B. alatt felsorolt helyeket, — felmerülhet a kérdés, nincse szerepe T. szemlélete logikai-metafizikai komplikációjában a francia filozófus felfogásának, ki szerint az ismeretelmélet és az élet elmélete elválaszthatatlanok egymástól. Lsd. Teremtő fejlődés, magyar fordítás 1931. 5. l.

történetfilozófiát és tűzik elébe céllul korszerű kulturszintézis alkotását, van egy igen jellemző nyilatkozata. „Zwei Wege sondern sich gemäss der oben beschriebenen Entstehung dieser *neuen* Geschichtsphilosophie ganz von selbst heraus, der der formale Geschichtslogik und der der inhaltlichen *Konstruktion des [geschichtlichen] Prozesses*“.⁴⁸⁾ Először fontos az, hogy új, korszerű kívánalmakhoz mért tudományról beszél, aztán az, hogy e korszerű feladatnak, közös célnak két útvaként jelöli a két diszciplinát, — tehát funkcionális közösséget állapít meg köztük, — továbbá, hogy az egyiket logikai diszciplinának tekint, a másikat pedig egyenesen a történeti processus tartalmi konstrukciójának. Egy másik helyen ezt a definíciót olvashatjuk: „Eine logisch--methodische Begründung der Geschichtserkenntnis und eine Zusammenfassung der historischen Wirklichkeit zu den aus ihr hervorgehenden Zielgedanken und Kultursynthesen; beides natürlich so weit und in dem Masse, als es aus der empirischen Forschungen heraus gewonnen werden kann“.⁴⁹⁾ A tartalmi történetfilozófia előtt feladatul csak a tárgyi történeti processzus konstrukcióját látja, a korszerű kulturszintézis alapján és érdekében.⁵⁰⁾ A materiális történetfilozófia feladatát a történeti életnek a történelmileg megértett jelenből való továbbalakítása problémájának a megoldásában összegezi. Ezzel a történetfilozófia az etikába torkol, s középhelyet foglal el az empirikus história és az ethika közt, s ez az, „die die Geschichtsphilosophie zu dem macht was sie ist“. Meg kell alkotnia azt a kulturszintézist a történet anyagából, melynek alap-

⁴⁸⁾ Ges. Sch. III. 26. I. Az aláhúzások tőlem.

⁴⁹⁾ U. o. 107. I.

⁵⁰⁾ U. o. 67., 70., 73.: Jedenfalls ordnet der historische Denker durch eine solche Konstruktion seine eigene Gegenwart und Zukunft in das Ganze einer menschheitlichen Sinneinheit ein und gewinnt damit aus dem Ganzen auch die Entwicklungsrichtung, wie er sie von seinem eigenen Standort aus weiterdenken muss... die materiale Gph. oder die Konstruktion des universal-historischen Prozesses vom Standpunkt des Betrachters aus. 75. sk.: Mit alledem ist eine Erfassung der materialen inhaltlichen Gegenwart als Einheit das Heterogenen gewonnen, ein Begriff der eigenen Lage, den man eben darum als materiale Gph. bezeichnen kann... die nicht nur Tatsächliches, sondern in irgendeinem Sinne Allgemein-Gültiges in ihrem Zielgedanken erstrebt..., 77. sk. II.

ján a jelen és a legközelebbi jövő irányelve kidolgozható. Ismételten hangsúlyozza ennek a tudománynak a maiságát, s ez által az etnikus vonás által, a jövő alakítására irányuló célzat által választja el a régi kontemplatív konstrukcióktól.⁵¹⁾

Ismételjük, Troeltsch egyetlen tudománytani elvi okát sem tudja adni annak, hogy miért ez a történetfilozófia feladata, csupán pszichológiai forrásokra mutat rá. Hiába mondja, hogy „aber das ist nicht nur psychologisch gefordert, es auch logisch notwendig“.⁵²⁾ Itt s a következő lapokon csak annyit tud mondani, hogy benső ösztön hajtja a historikust e cél felé, a nagy történelmi szintézis megalkotására, arra, hogy az egyes történelmi egységeket egyesítse, s ezen egység célját keresse, hogy továbbá ennek a szintézisnek a középpontját alkotó értékfogalom mindég egyenes és szoros viszonyban áll a historikus időszerű és személyszerű értékfelfogásával. Ez azonban nem logikum, hanem pszichologikum. Éppen a kiküszöbölhetetlen pszichológiai eleme a logikumnak. Majd hivatkozik arra, hogy általában ezt a processzus-konstrukciót szokták történetfilozófiának nevezni.⁵³⁾ Valóban, gyakori eset. De ez sem igazol semmit. Ez tény, nem pedig logikai követelmény. Troeltsch fogalma a történetfilozófiáról csak tapasztalati fogalom.

Ilyen célkitűzés mellett nem csoda, ha a formális történelemlogikába egy csomó olyan kérdés jut, melyeknek nagyonis a tartalmi, vagyis igazi történetfilozófiában van a helyük.⁵⁴⁾ Mint az egyén és a közszellem viszonya, a történelmi jelenségeket jellemző teremtő elem, a véletlen kérdése, a tudalmatlan szerepe. Csupa metafizikai kérdés. Természetesen ezek mind szóba kerülhetnek a történelem logikájában is, de logikai szempontból, úgy tudniillik, hogy a történelmi megismerés hogyan fogja fel és milyen módon alakítja őket fogalmakká, hogyan helyezi el ismeretrendszerében. De Troeltsch történelmi jelleműket írja le. Itt-ott csak érinti logikai oldalukat. A leglényesebb fogalmakkal szemben pedig keverten alkalmazza a két szempontot. Mondtuk már, nem veszi észre, hogy különbség

⁵¹⁾ U. o. 79., 82. sk. II.

⁵²⁾ U. o. 69. l.

⁵³⁾ U. o. 73. sk. II.

⁵⁴⁾ U. o. 44. sk. II.

van a történet *alanya* és a történelem *tárgya* között, jölehet az utóbbi az előbbinek az ismerete. De ami aktív alany a történetben, az passzív tárgya a történelmi megismerés aktusának. Metafizikai jellemük különböző. Más-más anyagból valók. Az egyik realitás, a másik idealitás, — ha lehet így mondani, gondosan hangsúlyozva, hogy az idealitás is valóság, csak éppen ideális, szellemi, ismereti valóság. Troeltsch ezt a kétféle szemléletet nem tartja külön; definícióiban, leírásaiban a két kategória-rendszer együtt alkalmaztatik. Úgy, hogy a grammatikai alany mindig egy és ugyanaz, noha igazában a jelzők két logikai alanyra illenek. Például mindég a tárgyról beszél, — „Gegenstand der Geschichte“, — akkor is, mikor voltaképen a történet alanyát jellemzi.

Ilyenformán aztán az sem csodálatos, hogy a valónál szorosabb egységben érezte a történelemlogikát és a történetfilozófiát. *Nála* valóban ilyen egységben vannak. S ennek a forrása is központi problémája, mellyel egész rendszere töretlen egészszé fejlett. Tehát nem egyszerű methodikai tévedésről van itt szó, hanem szellemi alkatának természetes következményéről. Egész rendszere, szemléleti módja, fogalmai akként alakulnak, hogy a történetfilozófia feladataként a korszerű kulturszintézis derüljön ki. Pszichológiailag e feladat-képzet előzi meg a rendszert, de logikailag a rendszernek kell a feladat-fogalomhoz vezetni. Hangsúlyozni kívánom, hogy e fogalmi fejtegetések *vezetnek* a korszerű kulturszintézishez. Éspedig azért, mert felmerülhet a kérdés, miért nem egyenesen a korszerű kulturszintézis fogalmát vizsgálom, miután kitűzött tárgyunk a történetfilozófia feladata. De minden tudományos tárgy előadása megkíván bizonyos kompozíciót, mely kompozíciót a tárgy immansens dialektikája határozza meg. Miután pedig Troeltsch elméletében minden dialektikai mozgás a pszichológiailag primér eszme felé mozog; *elméletét* csak akkor ábrázoljuk hüen, ha a központi cél előzetes bemutatásával előbb az egész fogalomrendszert áttekintjük, hogy az előadásunk kompozíciójában is azt teljesítse, mint Troeltsch elméletében: azt, hogy a történetfilozófiának természetes céljaként a korszerű kulturszintézis tűnjön fel, s kitűnjön, hogy hogyan célja, amely „hogyan“ is természetesen már eleve el van döntve az élményben.

Mindennek a legfelölőbb példáját szemlélhetjük, ha a történelmi tárgy és a fejlődés fogalmait vesszük szemügyre, e két fogalmat, melyeket Troeltsch a két főfogalomnak nevez.⁵⁵⁾

A történet alapanyaga természetesen a humánium, az emberi szellem fejlődése, melynek legfőbb jellemzője a kozmikus életen belől az érték vagy értelem. De történeti tényező lehet bárminő materiális, fizikai, biológiai tény, ha a szellemmel közvetlen kapcsolatban állva, fejlődésére befolyást gyakorol.⁵⁶⁾

A történelem alapegysége az *individuais totalitás* kategóriája. A történelem sohasem elemekből indul ki, mint a természettudományok, hanem egy eleve adott egészből, melyben egy csomó elemi lelki folyamat bizonyos természeti feltételekkel együtt fonódik össze életegységgé vagy totalitássá. Nem egyszerű összege ez elemi lelki folyamatoknak, hanem ezek szemléleti egysége, összefonódottsága egy nagyobb vagy kisebb történelmileg jelentős életegésszé. Éppen ezért ez az egész a lélektanból nem vezethető le, annak tárgya nem lehet, noha elemei közt lélektanilag is vizsgálható jelenségek is szerepelnek. Mert ezek az egységek mindég új, ténylegesen összetett, s azért csak történelmileg szemlélhető konkrétumok. E totalitás nagysága igen különböző lehet: egyén, nemzet, intézmény, korszak, stílus, társadalmi osztály, foglalkozási ág stb. S a történelem feladata ennek a konkrét individualitásnak a maga történeti létösszefüggésében való felfogása. Azzal, hogy individuális totalitás, magában hordja az eredetiség és egyszerűség tulajdonságát. Ezért nem lehet tárgya a szellemtudományi lélektan sem, mindamelllett, hogy anyaguk sokszorosán érintkezik. „Aber Sinn und Inhalt des jeweils Werdenden bleibt jedesmal ausschliesslich Gegenstand der Historie selbst“. „... die Historie in Wahrheit in dem Zusammenströmen der Motive wahrhaft

⁵⁵⁾ U. o. 61., 66., 71. ll.

⁵⁶⁾ U. o. 55. l. jegyzet: Nimmt man aber die „tendencies“ ernst, dann ist mit ihnen auch Sinn oder Wert gegeben und die Besonderheit der menschlichen Geschichte innerhalb der kosmischen. 232. l.: man tut besser... den Begriff der Kultur und Geschichte auf die Entwicklung des menschlichen Geistes und seiner nächsten Vorstufen zu beschranken. V. ö. 83—102. l. — Külön érdekes kérdés volna, hogyan értékeli és kezeli T. a szellemi és fizikai-biológiai tényezők viszonyát elméletében és történelemírói gyakorlatában.

Neues bedeutet“. Ezen az eredetiségen nyugszik a történeti élet varázsa és tartalma, a benső szabadság, s függetlenség a feltételektől, környezettől, előzményektől és befolyásoktól. Ezek — feltételek, környezet, előzmények, befolyás — nem érvényesülhetnek korlátlanul. A szabadság rendkívül sokértelmű fogalma itt ezt jelenti, a benső lényeknek és szükségességének az érvényesülését a külső hatások kényszerével és véletlenével szemben. Kölcsönhatásról van itt szó, melyben mindég valami új jön létre, mely valami individuálisat tartalmaz, s ebben a formájában teljes egész. Az egész és a részek, a közszellem és az egyesek szelleme szakadatlan feszültségben állanak; ez a viszony adja a totalitás benső életét, s ezzel az dialektikai egységgé válik. Itt játszik szerepet mindég a tudalmatlan, a szabadság, a véletlen és a teremtő erő. Ez a történeti élet ősjelensége, s kizárólag a történelem tárgya, mert lényegének, a közszellemben letéteményezett hagyománynak és az egyén spontáneasításának a kiszámíthatatlan viszonya a lélektan vagy a szociológia módszereivel nem közelíthető meg.⁵⁷⁾

A történet emez alapegységének a logikai alkata tehát a *jelentésegység* vagy *értékegység*. „*Sinn- oder Werteinheit*“. Itt a „Sinn“ nem valami tudatos célvetésként értendő, hanem mint talán még félig tudattalan ösztön- és jelentésösszefüggés, figyelmeztet bennünket Troeltsch. Mintegy tisztára formálisan kell érteni, s ritkán jelent pozitív értelmet vagy értéket. Más helyt „Sinnzusammenhang“, „Sinntotalität“ kifejezést használ. S teljes definícióját így foglalja össze: „Der historische Gegenstand wird konstruiert durch den Begriff der individuellen Totalität und diese Totalität ist nur zu bestimmen durch den eines immanenten Wertes oder Sinnes“. Más helyen pedig: „Der historische Gegenstand kann nur durch einen, wenn auch so reichen und bewegten, so doch einheitlichen oder zur Einheit zusammengewachsenen Sinngehalt zusammengehalten werden...“⁵⁸⁾

Egységesség, jelentésegység jellemzi a második alapfogalmat, a fejlődés fogalmát is. S ezt sem lehet természettudományi

⁵⁷⁾ U. o. 32., 33., 36., 38., 39., 60., 44. sk. 61. sk. II. és 80. I. jegyzet. — A történetiség természetére vonatkozólag lsd. még Der Hist. u. s. Überw. 69. sk. II.

⁵⁸⁾ U. o. 42., 51. sk., 54., 71. II.

kauzálitással megérteni. Itt is tudattalan, ösztönös tendenciáról van szó, mely ugyancsak heterogén forrásokból összefutó kölcsönhatásokból táplálkozik, azonban mégis határozott egység és teljesség, jelentés-, értékegység, „Werde-Einheit“, kontinuitás, s a történelmi érzék által felfogható és meghatározható. Jól meg kell különböztetni azonban e fogalmat a haladás és a természettudományi evolúció fogalmától. Itt egyszerűen a történelmi élet mozgásáról, folyékonyságáról van szó, melyben számtalan individuális totalitás ilyen fejlődése — kölcsönhatások vonzására és taszítására kifejlődő létegyisége — fonódik össze, mindenik követvén a maga saját benső tendenciáját, de a kölcsönhatásokból mégis új, minden részlegest magában foglaló individuális jelentésegység — saját szintetikus tendenciával — alakul ki. A történelmi fejlődés tehát a történelmi alany, — amely azután a történelemnek, mint ismeretnek tárgyává lesz, — lényegének, tendenciájának a fejlődését fejezi ki. A haladás szava már értékelés, mit a szemlélő visz rá a történelmi folyamatra a maga értékelő álláspontjáról.

Troeltsch maga, talán éppen mert annyira önként értetődő számára, elmulasztja élesen rávilágítani arra, ami mind e fejtegetéseinek természetes alapját teszi, hogy tudniillik a történelmi tárgy és fejlődés mindketten ugyanannak az ősjelenségnek a formái, az individuális értékállítások, szellemi tevékenységek kölcsönhatásából kifejlő új individualitás jelentésegységének a formái, az egyik mintegy horizontális, a másik vertikális irányban.⁵⁹⁾ Világosan kitűnik ez, ha összehasonlítjuk a történelmi tárgyról adott, fentebb idézett meghatározását a fejlődés összefoglaló definíciójával. A történelmi fejlődés fogalmát jól meg kell különböztetni a fizikai, biológiai és lélektani fejlődés-fogalmaktól. A fizikai fejlődés térben lejátszódó testi folyamatok relatíve tartós és bonyolult szisztémájának a képződése, s fokát e vonatkozások kiterjedésén, szilárdságán és harmóniáján mérjük; a biológiai fejlődés az élőlények kontinuitása és fokát a faj fentartása és egészsége szolgálatában tett teljesítményen mérjük; a pszichológiai fejlődés fogalma összefüggő, egy testi Én körül csoportosuló tudati jelenségeknek és a hozzájuk tartozó tudatalatti feltételeknek alkatát jelenti, s a fejlettség fokát azon

⁵⁹⁾ U. o. 54. sk., 57. sk. II., v. ö. u. o. 167. sk., 173. sk., 188. II.

mérjük, mennyire képesek szolgálni, akár az embernél, akár állatoknál, mechanizmus, apparátusként a magasabb szellemi képességeket. A történelmi fejlődés éppen ezeknek a szellemi képességeknek a léte és fejlődése, — melyeknek a többi fejlődési tények előfeltételei, s melyek csak az emberben emelkedtek ki teljesen, — továbbá azoknak az individuális jelentőségűségeknek az összefüggő, folytonos, zárt sorozata, melyekben azok a szellemi képességek tevékenyvé válnak és kifejtik magukat, s ezeknek az alakzatoknak az értéke komplikált mértékszisztémával vagy a történelmi értékrendszerrel méretek. A fejlődés, írja később, „die Entfaltung eines individuellen Ganzen aus eigenen in seiner Anlage liegenden Triebkräften...“⁶⁰⁾

A történelmiség kettős alaptermészetéből, — hogy értékvonatkozások egységét és mindég valami új hozzájárulását, az individualitást jelenti, — következik tehát Troeltsch történet-szemléletének két alapfogalma, a tárgy és a fejlődés. A kettő szorosan összefügg, a tárgy maga fejlődés és a fejlődés maga a tárgy, csak az ismeret választja őket ketté, hogy ezzel segítségüket magyarázza. E két alapfogalom természetesen visz a korszerű kulturszintézis fogalmához. Ez egyfelől maga a tárgy. Hiszen a kulturszintézis nem egyéb, mint „Sinneinheit“, szintézise jelentéseknek, értékvonatkozásoknak egy centrum körül. Megvilágítja ezt a megfigyelésünket Troeltsch-nek egy fogalma, mely a *Soziallehren* tengelye, az „Einheitskultur“ fogalma. Az életjelenségeknek egy eszme által szervezett rendszerét érti rajta. Tehát azt, melynek vágyát filozófiáját szülő élményeként jelöltük meg. Az „Einheitskultur“ nyilvánvalóan kulturszintézis. De a korszerű kulturszintézis magában foglalja a történelmiség másik elemét is, a fejlődést, a mindég újat éppen korszerűségében. Ezzel a kétségtelen összefüggéssel azonban csak a kulturszintézis eredete és logikai alkata nyert magyarázatot, *mint történelmi tény*, jelenség, de korántsem bizonyítatik, hogy a történelmifilozófiának is a kulturszintézis a feladata. Még akkor sem, ha elismerjük, hogy minden történelmifilozófiai rendszer történelmi

⁶⁰⁾ U. o. 222., 662. ll., v. ö. u. o. 707. l. Tehát a fejlődés tartalmának a megállapítása csak egy-egy ilyen egészel szemben lehetséges. Ismeretelméleti alapjait, lehetőségét, határait, s logikumát lsd. u. o. 656—693. ll.

jelenség, tehát alá van vetve a történetiség szabályának, s valóban ad egy korszerű kulturszintézist is. Ez egyszerűen egy tény elismerése, de a tény sohasem azonos a feladattal, sőt a feladat éppen a tény elégtelenségéből fakad. A történetfilozófiai rendszerek történeti jelenségek, de a történetfilozófia nem realitás, hanem idealitás, s ezért feladatát is ideális méretben kell megalkotnunk. A tárgyi valóság és az elméleti-ismereti sík két féltekéje annak az egésznek, melyben a kétfajta lét egyesül. Troeltsch sajátos szellemi alkotásban, melyben, láttuk, elmélet és gyakorlat, a metafizikai irányultság ritka arányban egyesül, minduntalan összezavarja határait, s ebből olyan methodikai tévedése származik, mely ugyan számára lehetővé tette a korszerű kulturszintézisnek a történetfilozófia feladataként való bevezetését, — vagy legalábbis nem akadályozta, — azonban a tévedés kimutatásával a feladat-kitűzés egyik alapját veszti el. De ez a tévedés is pompásan beleillik abba a szellemi rendszerbe, melyben személyisége és műve összefügg. Számára az elmélet tett volt: elméletileg alkotott kulturszintézissel gyakorlati történeti hatást kívánt elérni: ténylegesen közrehatni egy új korszellem kialakításában.

Abban a differenciálatlanságban, melyben Troeltsch látja a történetfilozófiát és történelemlogikát, — a terminológiai különbségtétel ellenére is, — s a két diszciplína határainak tágra szabása mellett, valóban szoros egységben látszanak lenni, noha a valóságban egyetlen közös problémájuk van. A megértés egyaránt problémája mind a történelmi logikának, mint a történetfilozófiának, mert rajta nyugszik egyfelől a történeti individualitások jelentésének a felfogása, tehát a történelmi ismeret, másfelől az individuumok közti érintkezés, közlekedés, a kölcsönhatás lehetősége. A megértés lényegének, alapjainak és módjának felderítése, logikai és pszichológiai meg szellemi magyarázata egyaránt fontos érdeke egyik és másik diszciplínának is. Végső elemzésben pedig ismeretelméleti kérdés. Mint ilyen, általános skémáiban és feltételeiben érdekli a kutatót; mint történelem-logikai kérdés a tudatos, methodikus interpretációval viszonylatban; mint történetfilozófiai kérdés az eleven szellemek és alkotásaik közti kölcsönhatás forrásaként.

Mindezzel szemben Troeltsch-nek a megértés problémája mást jelent, de nem kevésbé fontos helyet foglal el az ő elméletében sem. Az ő kutatásaiban, melyek a történelemlogika és történetfilozófia kevert problémáira irányulnak, s melyek célja egy korszerű, *hic et nunc* érvényes normaszzerűség, a megértés e norma szerzésének eszköze, tehát a történetfilozófia egyetlen módszere. A feladat megérteni a történeti részlegességekben, individualitásokban, relativumokban közös tendenciát, jelentést, értékegységet, a normát. S mindennél jellemzőbb, miben látja Troeltsch a megértés lehetőségének az alapját, mert ez árulja el, milyen célból van neki szüksége a megértés magyarázatára. A megértés alapját ugyanis nem az általános tudatban, a „Bewusstsein überhaupt“-ban leli fel, nem az egyes szellemek identitásával magyarázza, hanem az isteni és emberi szellem identitására vezeti vissza. „... die wesenhafte und individuelle Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste und ebendamit die intuitive Partizipation an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit ist der Schlüssel und Lösung unseres Problems“.⁶¹⁾ „Auf dieser Art vermindert sich überhaupt die Last, die die bloße Logik zu tragen hat“, folytatódik a szöveg. Nem hinnők, mert a logika számára kielégítő magyarázatot nyújt az egyes szellemek identitása az általános szellem által, viszont ennek az identitásnak az alapja, — mert Troeltsch ez után is kérdezősködik,⁶²⁾ — nem nyerhet magyarázatot az isteni szellemmel való identitás által már csak azért sem, mert a véges világban sohasem találkozunk a tiszta szellem tüneteivel, s így nem is tapasztalhatjuk meg. Metafizikai kibúvó ez. Troeltsch az isteni világtervet akarja megismerni, legalábbis a történeti világ célját, s hogy erre logikai alapot nyerjen, tételezi fel az isteni és emberi szellem identitását. De hogy az emberi történetből isteni tervet fejthessünk ki, ahhoz éppen ennek az identitásnak a bizonyítása szükséges, ez identitás bizonyítására azonban csak az egyes individualitások identitásának a ténye áll rendelkezésünkre, mely identitás Troeltsch elméletében éppen a bizonyítandó hipotézis által bizonyíttatik. Bármilyen megszorításokkal és feltételekkel is alkalmazza ezt

⁶¹⁾ Ges. Sch. III. 677. 1.

⁶²⁾ U. o. 683. 1.

az elméletet Troeltsch, nem láthatunk egyebet a megoldásban, mint „stets in Antinomien und Zirkel auslaufenden Charakter des menschlichen Denkens“.⁶³⁾

Ezek közt az antinomiák közt imponáló merészséggel repül tovább, s az olvasó szinte hallja a gondolat benső logikájának a csikorgását Troeltsch kemény marka alatt, amint iparkodik úgy fordítani, hogy az ő hipotézise szerint vegye az irányt. Rendkívül tanulságos a *Historismus*-nak „Historie und Wertlehre“ c. fejezete, mely az elmélet legfontosabb pontját tárgyalja, s teljes egészében az identitás-tanon épül fel.⁶⁴⁾ E fejtegetések részint kívül esnek a mi jelen vizsgálódásunk tárgykörén, részint pedig később kerülnek a tárgyunk természete által megkívánt kompozíció hálójába; e pillanatban csak arra akarunk rámutatni, hogy Troeltsch az igazi — „echte“ — individualitás-fogalom vonásai közt határozottan hangsúlyozza ezt a metafizikai vonást. Lényegéül nem azt tekinti, hogy tényleges történelmi egyszerűséget tüntet fel, hanem azt, hogy benne a való és kellő összefonódván, a kellőnek, az értéknek, az ideának egy konkrét individualizációja. Az ideák pedig nála nem az emberi szellem immanens tartalmai, hanem áttolja őket a metafizikum síkjába, az istenség lényébe, s elmélete szerint azok onnan hatékonyak az emberi életben. Ez az istenség a pantheizmus nyomait viseli magán, s Troeltsch nyitva hagyja a kérdést, hogy e két heterogén világ milyen módon kerül érintkezésbe, de mégis szilárdan kitart amellett, hogy a kérdés megoldása csakis ez a hipotézis lehet, s elítéli a modern szellem „önistenítését“, mellyel ezt az ősi megoldást hamisnak tartja.⁶⁵⁾

Az bizonyos, hogy ezzel a hipotézissel Troeltsch célja könnyen elérhető. Ez az identitás teszi lehetővé, hogy normát

⁶³⁾ U. o. 678. l. Az egész elmélet kifejtését lsd. u. o. 673. sk. II. Ez a metafizikai magyarázat már első történelmi logikai kísérletében feltalálható, lsd. Ges. Sch. II. 724. sk. II. v. ö. u. o. 764. l., itt az identitás tana mint metafizikai alapelv tűnik elének és beállítatik T. általános világgképébe. Számunkra annak a ténynek a megállapítása fontos itt, hogy T. világgképében középponti helyet foglal el az istenség és a történet végső identitása, mert ezzel is indokolva látja, hogy normáért fordul a történethez.

⁶⁴⁾ Ges. Sch. III. 200. sk. II.

⁶⁵⁾ V. ö. u. o. 686. sk. II.

érthessünk ki a történetből, mert abban az isteni idea-világ tünetkezik, s azt a tünetkező ideát képesek is vagyunk megérteni, mivel a mi szellemünk és az isteni szellem identitása is feltételezhető. Csakhogy, ismétlem, az egész következtetésnek éppen az alapja bizonyíthatatlan, és pedig örökre. Meg kell elégednünk az immanens identitással, s a normatív erőnek magukban a szellemben immanens értékekben, ideákban való felismerésével. Ezzel természetesen nem felelhetünk Troeltsch személyes kérdésére, normát a történetből nem nyerhetünk, mert az, a történet, nem a tiszta szellem tiszta tünetkezése. De erre később térünk vissza a szisztematikus kritika során.

Most egyelőre a megértés fontosságát szögezzük le Troeltsch rendszerében. A megértés a történetfilozófia módszere nála, mellyel a fejlődés tendenciáját ragadjuk meg, azaz a normát, melynek felkutatása a történetfilozófia célja.⁶⁶) Ebben csúcsosodik ki Troeltsch elmélete; alapja pedig az a metafizikai feltevés, hogy a történet folyamata voltaképpen az istenség aktivitása, mely aktivitás maga a normatív erő.

A történet alapegységeként Troeltsch elméletében az individuális totalitást és a fejlődést ismertük meg. A történetfilozófia feladata az individuális totalitásnak a fejlődési irányát megállapítani. Az individuális totalitás azonban értékegység, értékegység maga a fejlődés is, az összefüggés létesítője az érték. Ezt az értéket kell megragadni, s ennek alapján konstruálni a fejlődést. Ebből a konstrukcióból személyes elemek természetesen nem küszöbölhetők ki, mert az értékelés maga személyes állásfoglalás. A személyes állásfoglalásnak azonban tárgyi alapjának kell lennie éppen e fejlődés konstrukciójának a pozitív alapjaiban, az ellenőrizhető történeti valóságban. E konstrukció anyaga a jelentéstartalom pozitív és személyes értékelésében áll egy egységes processus szemléleti szintézise álláspontján. Ebből azután arra a következtetésre jut, hogy a történetfilozófia hagyományos szándéka, az egyetemes emberi fejlődés konstrukciója, elutasítandó, mert az emberiség fejlődésének az egésze lezártan nincs előttünk, így nem is szemlélhető, tehát nem is konstruálható meg. Az emberiség egysége sem történeti tény. Tehát az emberiség egyetemének a fejlődése nem lehet a tör-

⁶⁶ Lsd. u. o. 660., 667., 672. sk., 757. sk. II.

ténetfilozófia tárgya. S nem tarthatjuk a konstrukció alapjául szolgáló értékrendszerről sem azt, hogy az összes lehető értékrendszereket kimeríti. Egy összefüggő fejlődés jelentésegysége csak a szemlélő álláspontjáról, vagyis az őt körülvevő, tényleges hatásviszonyban összefüggő kulturkör számára konstruálható meg. A mi esetünkben tehát a nyugati kultúra processzusának a konstrukciója lehetséges csupán. A préhistórikus vagy idegen kultúrák esetei csak analógiákként vagy magyarázó elentétekként használhatók. Hasonlóképen nem alkothatunk abszolút egységes rendszert, hanem fel kell vennünk az egymásmellett ható energiák valamennyiét. A processzus konstrukciójának az alapját a jelen értéktudata és a múlt emlékeinek a jelentése teszik, s ezek összekapcsolása — a jelen magyarázata a múlt fejleményeként, s a múlt megértése a jelen visszavetítésével — az életprocesszus egységének a feltételezésével. Ez a feltevés az, mely ezen antinomiát feloldja. Ezzel érjük el a jelen tartalmának, mint a heterogén tényezők egységének a megragadását. Ez saját helyzetünkről alkotott fogalom, — „ein Begriff der eigenen Lage“, — Troeltsch azt mondja róla, hogy éppen azért nevezhető materiális történetfilozófiának, — „den man eben darum als materiale Geschichtsphilosophie bezeichnen kann...“

Ehez a szintézishez járul azonban még egy elem, a normativitás sajátos eleme, mely teljessé teszi a történetfilozófiai jelleget Troeltsch felfogásában. Ugyanis a jelen összefoglalása az eddigi fejlődés eredményeként pontosabb megtekintés mellett nem csupán saját történeti helyzetünknek legvégső egységbe foglalása és elmélyítése, hanem egyszersmind a továbbtörekvő élet lényegének megfelelően szintézis a továbbalakítás számára is, s ebben a szintézisben tényező nemcsak a múlt és jelen, de a jövő is, és pedig a fentálló körülmények alapján való cselekvés és következtetésként, — „als Tat und Folgerung auf Grund des vorhandenen Bestandes“. Ebben a továbbalakításban a közvetlen, tisztán tényleges körülmények kényszerén kívül mindég fellelhető a törekvés az általános, az érvényes, a humánnum után, nem pusztán a historikumra, hanem a benső tárgyi szükségyszerűségre irányultság is, a jelennek és a hozzá vezető múlt tényei-



nek a kiválasztása és kritikája, a tényleges állapotnak a kellő irányában való kifejtése, amint ezt a szemlélő személyi és korszerű feltételei közt érzi. Nem a jelen és a múlt legerősebb tényleges, hanem legértékesebb lehető tendenciája az, amelyhez a materiális történetfilozófia kapcsolódik. Természetesen beilleszti ezt a tendenciát az adottságok keretébe, de nem csak egyszerűen összeköti velük, hanem magukból az adottságokból formálja ki a bennük rejlő legideálisabb lehetőségek irányába. S a történetfilozófia feladatát végérvényesen ebben foglalja össze: „Es ist das Problem der Weiterbildung des geschichtlichen Lebens aus der historisch verstandenen Gegenwart heraus...“ Ezzel, fejezi be, a történetfilozófia az etikába torkol, s éppen ez a középhely — „Mittelstellung“ — az empirikus história és az etika között az, mely a történetfilozófiát azzá teszi, ami. Az „új“ történetfilozófiát határozottan ezzel a „historisch-ethische“ jelleggel különbözteti meg a régítől, mely kontemplatív konstrukciója volt a világprocesszusnak és az emberiség fejlődésének.⁶⁷⁾

II.

Az így értelmezett történetfilozófia akciózus állásfoglalás a múlttal, jellel és jövővel szemben, s valóban nem pusztán kontemplatív. Maradék nélkül érvényesül benne Troeltsch komplex szelleme. „Sie beruht auf sachlichster Hingabe und auf persönlicher Entscheidung zugleich.“⁶⁸⁾ Miután — mint látjuk — ez a konstrukció, a tendencia konstruálása, mely a jövőt is magában foglalja, s etikai igényeket is, mely nem pusztán pszichológiailag vagy történetileg szükségszerű, hanem normatív parancsot is tartalmaz, válogatás eredménye, mely válogatás a múlt anyagán, a jelen törekvésein és a jövő lehetőségein megy végbe; nem csoda hát, hogy a *Historismus* második fejezete, a történetfilozófia feladatának logikai kifejtése ezt a címet viseli: „Über Maszstäbe zur Beurteilung historischer Dinge und ihr Verhältnis zu einem gegenwärtigen Kulturideal“.

Amit Troeltsch legerősebben hangsúlyoz, az ennek a történetfilozófiának a korlátozottsága térben és időben — egy összefüggő, zárt kulturkörhöz kötöttsége és időlegessége, azaz

⁶⁷⁾ U. o. 72—83. II. v. ö. u. o. 43., 67. sk., 107., 109. II.

⁶⁸⁾ U. o. 82. I.

korszerű és ideiglenes volta — és gyakorlati célja. Itt nem az objektíve konstruálható és a végső örök cél szemszögéből nézett világtörténelem teleológiájáról van szó, írja, hanem a múltat a jelenből — „aus dem Moment“ — jövővé alakító és kifejező akarattal teleológiájáról. Mert a feladat elsősorban az évezredek eredményeként előállott jelenből kialakítandó új kulturális egység mértékének, ideáljának, eszméjének az elnyerése. Erre pedig azért van szükség, hogy a történelmi valóságban mutatkozó ellentétes tendenciák zürzavarát, a historizmust magát legyőzhessük, s így, írja, ez a célvetés összhangban van korunk általános nézetével, hogy minden ismeret praktikus eredetű és célzatú, s hogy nem pusztán megismerés, hanem a tények változtatása és alakítása is a szellem kifejtésének és fejlesztésének a szolgálatában.⁶⁹⁾

Ezek a szavak leleplezik szerzőjük szellemiségét, aminőnek azt megelőző fejezetünkben vázoltuk, s példáját adják annak is, ami e fejezet fentebb már érintett, hogy tudniillik Troeltsch gyakran elfeledkezik arról a különbségről, mely az ismereti és valóságos világ, — ha úgy tetszik, a gyakorlat és elmélet világa — közt fentáll, s hogy a kultúraszintézist nem csak történelmi valóságként állapítja meg, hanem célul is tűzi a tudomány elé. Sőt azért tűzi célul, mert történelmi valóság. Az itt vázolt fejtegetésekben egyenesen a „Kultureinheit“ ideálját várja a történetfilozófiától. A „Kultureinheit“ pedig aligha egyéb, mint az „Einheitskultur“, — melyről ugyancsak volt szó valamivel fentebb, — s mely a történelmi valóság ténye. Ez a példa egyike azoknak az ablakocskáknak, melyeken át Troeltsch szelleme legmélyéig pillanthatunk. Az ismereti és valóságos világ összefolyása gondolkodásában, a gyakorlati és elméleti célok egysége a legmélyebb gyökerekből sarjad ki nála, nem egyszerű methodikai tévedés. Szelleme természetéhez a legszorosabban hozzá tartozik, hogy a történetfilozófia feladatává azt tette, amit a jelen történelmi életszükségének érzett meg, élt át és ismert fel. A tudomány nála, ismételjük, tett, az ő akciója a tudomány. A történetfilozófiától a történelmi élet alakítását várta, kívánta. Ő maga is ezt akarta szolgálni. Határozottan elutasítja a merőben kontemplatív történetvizsgálatot.⁷⁰⁾

⁶⁹⁾ U. o. 112—113. ll.

⁷⁰⁾ U. o. 113. sk. ll.

De Troeltsch nem csupán gyakorlati férfiú, hanem mélyen filozófikus szellem is, tehát világosan látja, hogy a korszerű norma érvényét az egyetemes, időfeletti értékrendszerben kell kimutatnia. Ez az összefüggés lesz a történetfilozófia problémája. „Es bleibt also in erster und entscheidender Linie die Aufgabe der materialen Geschichtsphilosophie jene oben bezeichnete praktisch-ethische, und diese führt hinein in das Problem der Maszstäbe, mit denen wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft messen, damit zugleich in das Problem, wie diese verschiedenen Maszstäbe sich zueinander und zu einem universalen, allgemeingültigen verhalten“.⁷¹⁾ E feladat megoldása csakis az empirikus kutatásból indulhat ki, az individualitásnak, mint a történelem alapfogalmának feltétlen tiszteletben tartásával. De hogyan nyerhető az egyesből általános? Az empirikus történelmi kutatás teljesen lesújtó választ ad, a vállalkozás lehetetlenségét bizonyítja, amikor rámutat a történet szükségszerű, individuális jellemével járó relativitására, melyből abszolútumot megismerni teljességgel lehetetlen.⁷²⁾ A problémában — egyetemes nyerni az egyesből — egy roppant metafizikai ellentét tátong: két világ áll szemben egymással, két létforma: a való történelmi világ és a kellő ideális hona. A kérdés tehát végső elemzésben a valóság és az érték viszonyának a kérdése, s Troeltsch így fogalmazza: „wie Idealbegriffe gewonnen werden können, wie sie zum empirisch-geschichtlichen Leben sich verhalten und wie insbesondere ihre Allgemeingültigkeit zu der ... Individualität jedes historischen Momentes in Übereinstimmung gesetzt werden könne. Und von dem so gefundenen Allgemeinen und Gültigen aus entsteht wieder die Frage, wie es in Gegenwart und Zukunft eingreifen könne und müsse“.⁷³⁾

A feladat hallatlan nehézségeinek megtekintése után felveti a kérdést, hogy ilyen körülmények közt nem kell-e feladni általában a történetfilozófiai és etikai mérték egész gondolatát.

⁷¹⁾ U. o. 116. l.

⁷²⁾ U. o. 116. sk., 122. sk. II.

⁷³⁾ U. o. 124. l. v. ö. u. o. 145. l.: Der Maszstab soll allgemein sein und der Kultursynthese der Zukunft dienen, er soll Geschichte und Idee vereinen. Ennek a tételnek az alapján vizsgálja végig és ítéli meg a különböző kísérleteket „Historisch-Individuelles und Allgemeingültiges zu verbinden“, s veti is el őket, mint ki nem elégitő megoldásokat.

A vallási tekintélyhez való menekülés nem segít itt, mert a vallás és a történet viszonyának a kérdése nem kevésbé problematikus.⁷⁴⁾ Sőt T. egész történetfilozofálása éppen ennek a kérdésnek az érdekét szolgálja, mint előző fejezetünkben rámutattunk, tehát nem kerülheti meg már személyi okokból sem a történetfilozófiai problémát, mely éppen a vallás és történet viszonyának az élményére merült fel benne. És rendkívül jellemző Troeltsch válasza erre a szkeptikus kérdésre. Azt mondja, hogy az erőteljes életakarat, mely nem engedi magát a gondolat által megsemmisítetteti és a lét értelméről és céljáról nem mondhat le, melyhez szorososan hozzátartozik az az etikai meggyőződés, hogy a morális tudatban gyökerező kötelesség értelemben és célban hinni és tartalmukat szakadatlanul kutatni, ez az életakarat nyomatékos nem-mel felel. Nem szabad lemondani általában a mértékről, a normáról. De igenis le kell mondani a mérték általános érvényűségéről, időtlenségéről, abszolút és absztrakt voltáról, egyedül egyenértékűségéről a tiszta ésszel vagy istenséggel, miután ezek a tulajdonságok ellentmondanak a történetiség lényegének, az individualitásnak, időszerűségnek és relativitásnak. „Spontaneität, Apriorität, Selbstgewiszheit ohne Zeitlosigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit: das ist das allein mögliche Formel“. Magától értetődő, hogy az ilyen mérték, mint individuális, *hic et nunc* érvényes tétel minden nagy helyzetváltozással újra alakítandó.⁷⁵⁾

Ilyetén mérték alakítása tapasztalati tény, állapítja meg Troeltsch maga is, s az egyszerű naiv állásfoglalástól az általános érvényt igénylő elmélet kialakításáig számos esete különböztethető meg. Az ő mértéke kritikai válogatás eredménye. Egy nagy történeti egység kulturkincsének a megrostálásából keletkezik; az ő esetében a nyugati kultúra egészéből, tekintettel „auf alle in ihm lebedigen, wenn auch vielleicht augenblicklich gerade zurückgedrängten Kräfte“, teszi hozzá, s talán nem tévedünk, ha azt gyanítjuk, hogy a mondat második fele által az utóbbi tizedekben előnyomuló, fölénybe kerülő barbár áramlatok fenhéjázást utasítja eleve vissza. Ezek az adott elemek az adott helyzetben más és más jelentőséget nyerhetnek, új és új

⁷⁴⁾ U. o. 146. l.

⁷⁵⁾ U. o. 165. sk. II.

viszonyba kerülhetnek egymással róluk való gondolkodásunkban. Ezt a szintézist azonban legfőképpen az jellemzi, hogy nem csupán új szintézise a régi elemeknek, hanem mindég tartalmaz valami eddig soha nem létezett, „das aus dem Alten hervorgeht und doch eine Lebenstiefe bedeutet“. Apriori, azaz spontán alkotás ez, ha ugyan valóban igazi benső mélységből tör elő és hitelének alapja csak az igazi benső meggyőződés bizonyossága és az akaratot meghatározó hatalma. Ez azonban, erősíti újra és írja körül a fogalmat, nem a semmiből való teremtés, s nem az ész konstrukciója, hanem átalakítás és folytatás, s egyszerűs mind új lélekkel és új szellemmel való megtöltése a régi edénynek. Ennek a folyamatnak a végső rejtélye, vallja be, annak a kinyilatkoztatásszerűségébe vetett hit, amit „momentane Vernunft“-nak nevez, s az akaratnak az az ereje, mellyel ezt a hitet igenli. Távol áll ez az egyszerű szubjektivizmustól, mert a történeti valóságban való odaadó elmerülésből fakad és objektivitását az a bizonyosság garantálja, hogy benne a fejlődés benső vonulatát, a mindenség, az istenség benső életmozgását ragadjuk meg. Innen van gyakori vallásos alapja az ilyen alkotásoknak. És ez a kinyilatkoztatás rejtelve is: „es ist ja auch das ganze Geheimnis dessen, was die Theologen Offenbarung nennen“. Valami intuitív megsejtése ez az isteni tendenciának, s hozzásegődés. Nem lehet ezt sem apriori konstruálni, sem aposteriori racionalizálni, de adott pillanatban kényszerítő szűkszerűséggel és világossággal jelenik meg.⁷⁶⁾

Három vonást kell itt különösképen kiemelni. Mindenekelőtt azt, amire már utaltunk, hogy tudniillik Troeltsch nem tesz különbséget a történeti valóság, mint adottság és a történetfilozófia, mint feladat között. Illetőleg gyakran megfigyeljük arról, hogy két létformával van dolga. Ez a szintézis, amiről itt beszél, nyilvánvalóan történeti tény. Nem egyéb, mint a kor-szellem. Még világosabbá válik ez, ha meghallgatjuk e részlet befejező mondatát, melyben megállapítja, hogy ilyen módon ébred életre az idők és a jövő szava a prófétákban, politikai zsenikben, a művészetben, a nagy historikusok intuíciójában, az igazi filozófusok rendszereiben, s a tömegek vágyaiban is. Sőt ez utóbbit minden nagy egyén fellépése előzményének tartja, mint-

⁷⁶⁾ U. o. 167. sk. II.

egy feltételének. S úgy látszik, minden történetfilozófiának is. Ebben nyilván jó adag igazság van. De Troeltsch a történetfilozófia elé egyenesen feladatul is csak azt állítja, hogy azokat az előzményeket, azt a korszerű kulturszintézist, mely „benne van a levegőben“, módszeresen rendszerezze. Ő lép, írja, a csak ösztönös intuíció helyére és biztosítja *benső* objektív szükség-szerűségét. S *csupán ennyi* talán mégis szerény *feladat* a tudomány számára. A másik mozzanat szintén ismerős. A identitás az isteni és emberi szellem, akarat között. Ezen alapszik a kulturszintézis igazsága, érvénye, objektivitása és aprioritása. Sőt éppen ez identitás alapján kinyilatkoztatás hitelével bír. Tehát — a Troeltsch szemében mindenesetre — még sokkal nagyobb hitelle van, mint a racionális úton nyert tudományos igazságoknak. Érvényének teljessége éppen irracionális eredetében gyökerezik. Ezen a ponton kapcsolódik be e szintézis alkatának a harmadik kiemelendő mozzanata. Az, hogy benne ész és akarat, elmélet és gyakorlat, tehát a teljes élet nyilatkozik. És ez az, ami abszolút érvényének legmélyebb alapja, mely sajátos aprioritását jelenti minden korszerűségével, pillanatnyiségével, szerkesztettségével járó látszólagos aposterioritása mellett is. Ismeretelméleti megalapozottságának a hiányát a metafizika igyekszik pótolni, olyan tétellel pedig, melyet ugyancsak ismeretelméleti igazolással kellene alátámasztani. A logikumnak ez a részint elpszichológizálása, részint metafizikává fordítása még világosabban érezteti következményeit a további fejtegetésekben.

Újra és újra hangsúlyozza, hogy a történetről alkotott képünk mennyire összefügg a jelen szükségleteivel és a jövő alakításának a törekvésével, hogy kritika és továbbképzés egyben, hogy a történeti kép elemeinek a kiválasztása és megítélése, értékelése mindig a személyiségnek a jelenben a jövő irányában elfoglalt álláspontja alapján történik, hogy a mérték és az új korszerű kulturszintézis mélységes összetartozása tapasztalati tény, hogy tehát a kritika és mérték eredetileg nem absztrakt théoria, hanem gyakorlati tett, — „praktische Auseinandersetzung, Selbstklärung und Selbstgestaltung“, — mely csak utólag tétetik a théoria által általános tétellel, absztrakt, időtlen szabállyá; rávilágít, hogy az elmúlt és idegen kulturákkal való érintkezés, összehasonlítás mint veti fel újra és újra új

szintézis alakításának a szükségét, mely — mint ebből is látszik — mindég praktikus eredetű, életszükséglet, — s mindez odavezet, hogy a jelenkor is egy új szintézis szükségének az ideje, ezt a szintézist pedig a história normául adja, adja pedig az ethika helyett, mely tehetetlenné vált és haszontalanná az élet számára. Ahogy Troeltsch szó szerint kifejezi magát: „In dem hin und wider dieser Standorte und entsprechende Maszstabbildungen, das von der ethischen Theorie niemals genügend ernst genommen worden ist, war die Entstehung des modernen historischen Denkens überhaupt begründet und heute ist beides, Selbstverständnis und Fremdverständnis, mit dem Ertrag der wissenschaftlichen Historie eng verbunden. Ja die wissenschaftliche Historie ist das Hauptmittel, jedenfalls viel mehr als die ganz hilflos gewordene wissenschaftliche Ethik, für die Orientierung über eigene Vergangenheit, eigene Gegenwart und Zukunft, so wie über fremde geistige Welten und ihr Verhältnis zu uns. Dabei entspringen ihre Urteile heute noch wesentlich aus jener Hingabe an das Objektive und subjektiver Maszstabildung, die wir charakterisiert haben. Ihre Menschen- und Weltkenntnis, ihr Feingefühl für Krisen und Möglichkeiten, ihr Distanzgefühl gegen Vergangenheiten und Fremdheiten, ihre Entdeckung erneuernder Kräfte ist im modernen geistigen Haushalt der Völker wichtiger als die abstrakte Arbeit aller wissenschaftlichen Ethiker zusammen, die nur so lange Bedeutung haben, als sie eine vitale herrschende Substanz rationalisieren“.⁷⁷⁾

Ezekben az áradó mondatokban nemcsak írásművészetének temperamentuma szenvedelmességéből fakadó szárnyaló ereje és lendülete szemlélhető kivételes teljességben, hanem maga szelleme is, valamint elméleti álláspontja. A történetfilozófia az ethika helyét foglalja el, éspedig nem a transzcendentális kritizmus erkölcsfilozófiája, hanem a gyakorlati morális célkitűzésével, s feladata, mint olvastuk, egy vitális uralkodó szubstancia racionalizálása.

Mindebből mármost a történet individuális jellemének és a történelem individualizáló módszerének megfelelően az következik, hogy értékelésünk kétféle kell, hogy legyen. Első és má-

⁷⁷⁾ U. o. 169. sk. II.

sodfokú, mint Troeltsch kifejezi magát. Az első fokú az ugynevezett immánens értékelés, mikor a történeti individualitás, kultura vagy korszak saját benső jelentése, értelme, értéke szerint ítéltetik meg; a másodfokú pedig, mikor hozzá mérjük a magunk értékrendszeréhez, s hozzáillést és eltérést állapítunk meg. Ez az utóbbi eljárás, a két értékrendszer egymáshoz viszonyítása, indít meg aztán egy fontos gondolatfolyamatot, mely bizonyos benső összefüggések felfedezésére vezet és ebből spontán — nem tudatosan levezetve! — fakad egy új mérték, s mostmár jelent és multat, magunkat és az idegen kulturát ezzel mérjük. Ez az összefüggés és mérték adja a történelmi fejlődés fogalmát. Ez a fogalom és ez a mérték természetesen mindég individuális színezetű és korlátozott terjedelmű marad. Mindég összefügg alkotója személyiségével és mindég bizonyos időre és területre szorítkozik, mely időben és területen lényeges összefüggés állapítható meg. A történelmi hasonlóságok és ellentétek természetesen az empirián túl is követhetők, de ezek a vizsgálatok, melyek a metafizikumba vezetnek, a szigorú tudományosság eszközeivel már nem bizonyíthatók, noha az ész természetes meggyőződésén alapulnak. Vagyis itt is az identitás elméletével találkozunk. De a történetfilozófiát a történelemírással szemben éppen ez a metafizikumba hatolás jellemzi, amikor a konkrét, tárgyilag megállapítható immánens fejlődés mögött egy mélyebb kontinuitást és egyetemesebb fejlődést ismerünk fel, *akarunk* felismerni, — amint Troeltsch határozottan kijelenti,⁷⁸⁾ — mely ugyan gyakran elhomályosul, el is tűnik az adatszerű történeti anyagban, de a jelen cselekvő és hívő akarat az empirikus adatokból mindég kiemelheti tekintetével. Az egyetemes fejlődés fogalma mindég valami újat tesz hozzá az empirikus történelemhez, éppen a hitnek és akaratnak ezt az elemét. Ezáltal válik a történetfilozófiává. A hit dolga ez, ismétli, tartalma az életből van kialakítva, s így kinyilatkoztatás, a megfoghatatlan abszolútum, az isteni lényeg reprezentációja. De olyan intuíció, sőt divináció eredménye, mely a módszeres tudományos exaktsággal összehordott és feldolgozott

⁷⁸⁾...in diesem universalen Entwicklungsbegriff liegt dann demgemäß ein Element des Willens, der ihn sehen und fassen will und bei den bloßen, durch allerhand Abstände getrennten Fragmenten nicht stehenbleiben will...

anyagon végzi tevékenységét. Ez, a tudományos historizmusnak ez az ellenőrzése oltalmazza meg a fantasztikus ábrándoktól és biztosítja józan racionalizmusát. Mindazáltal az adatok objektív szemlélete és az immans értékelés nem szabad, hogy a nagy egész képe kialakításának, a kulturszintézisnek útját állja. Ezt nem győzi eléggé hangsúlyozni Troeltsch. Mert ennek a szubjektív értékelésnek, metafizikus spekulációnak is érvényt biztosít az identitás alapelve. Úgy hogy e fejtegetések után tételét így formulázza: „Für die Beurteilung fremder und vergangenen Kulturen Gerechtigkeit und Sachlichkeit, für die der eigenen und lebendigen ein in der bisher geschilderten Weise begründeter freier Zukunftsglaube, für die Zusammenfassung aller im Gesamtflusse des Lebens unbestimmtes Vertrauen zur Vernünftigkeit der Welt überhaupt: das ist alles, was wir können“.⁷⁹⁾

A történetfilozófia feladata tehát egy szintetikus fejlődésfogalom kialakítása, mely a tárgyilag megállapított és immanenter megítélt történeti individualitások fejlődésfogalmait az összevetés folyamán spontán egyesíti, s ezáltal a multat és jelent folytonossággá kapcsolja és a jövő alakítására normát nyer. Ebben látja Troeltsch az *alapprobléma megoldását, az egyes és általános antitézisének, az empirikus történelmi kutatás és kulturfilozófiai ideálalkotás benső ellentétének a megszüntetését, a historizmus legyőzését.*

Ennek a kulturszintézisnek az objektivitását és aprioritását két szakaszban fejtegeti részletesen.⁸⁰⁾ E fejtegetések vizsgálatába azonban mi ne menjünk bele. A mi kérdésünk nem az, vajjon milyen objektív és apriori érvénnyel bír ez a kulturszintézis, hanem az, hogy általában ez a normatív és praktikus kulturszintézis-e a történetfilozófia feladata. S úgy is láttuk már az eddigiekben is alapjaiban és vázlatosan, mit tart Troeltsch e kulturszintézis objektivitásának és aprioritásának a természetéről, mint horgonyozza végső elemzésben a metafizikai identitás hitébe. Sokkal fontosabb tárgyunk körében, hogy lássuk, miként gondolkozik Troeltsch e feladat gyakorlati megvalósításá-

⁷⁹⁾ U. o. 171—179. II.

⁸⁰⁾ U. o. 179—220. II.

ról, vagyis miben állapítja meg mármost a történetfilozófiai gyakorlatot kivihető feladatát.⁸¹⁾

⁸¹⁾ E kulturszintézis sajátos aprioritásáról mindenekelőtt azt hangsúlyozza T., hogy „sie bedeutet nichts anderes als die letztlich nur durch ihre Sinnbedeutung überführende Autonomie solcher Maszstababbildungen und ihre Unerklärbarkeit aus blossen Voraussetzungen und Antezedentien, mit denen sie wohl in Kontinuität stehen, denen gegenüber sie aber doch etwas neues sind. Das bedeutet eine nicht weiter ableitbare spontane Kraft des Geistes... Solche Apriorität ist eine einfache Tatsache des Lebens, sie anzuerkennen ist ein Entschluss des Willens. Ohne solche Willensanerkennung gibt es aber überhaupt keine gültige Apriorität. Das ist allerdings etwas anderes als die Kantische Apriorität. 179. I. (A *Historismus* keletkezése idején már erős aggályai voltak Kant ismeretelméletével szemben. Lsd. Ges. Sch. IV. 10. I.) Die Objektivität solcher autonomer und insofern apriori gebildeter Maszstäbe liegt also, wenn man sich zur Historie insbesondere wendet, in zwei Momenten begründet, einmal in einer aufmerksamsten, vorurteilslosesten Versenkung in die Tatsachen, in den ganzen Wirkungszusammenhang, dem wir angehören, und so dann in einer Herausbildung von Idealen dieses Kulturkreises aus dem tatsächlichen Leben, die sich in der Einstellung auf einem darin aufsteigenden geistigen Gesamtzusammenhang des Lebens weisz, die aber diesen Zusammenhang in allen Krisen neu ergreifen und neu hervorbringen musz. 181. I. Individualität ist ja nicht gleichbedeutend mit Subjektivität. Objektiver ist in Wahrheit nie ein Beurteilungsmaszstab gewesen, am wenigsten ein solcher, der zwar in der Theorie als ewig, zeitlos und absolut konstruiert wurde, bei der Anwendung aber gar nicht angewendet werden kann, weil er hier erst „individualisiert“ oder weil er der unüberwindlichen Geistesfeindschaft und Bosheit erst „angepasst“ werden musz oder weil er erst im unendlichen Progress, also gar nicht, verwirklicht werden kann. In der „Individualisation“ oder „Anpassung“ steckt ja doch die gleiche Subjektivität des Maszstabes, wie die hier grundsätzlich vertretene. Ebben tökéletesen igaza van. Azonban filozófus részéről nagyon megfontolandó az, hogy „von der richtig verstandenen Apriorität und Objektivität ist also die Zeitlosigkeit, Ewigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit der Maszstäbe wohl zu unterscheiden. Die erstere ist möglich, die zweite nicht... 182. I. Minden időtlen, örök, egyetemes érvényű és abszolút kategória csakis formális lehet, tartalomtalan, de ilyennek kell lenni annak is, ami aprioritás igényére tart számot. Tartalmiság nem igényelheti sem ezt, sem azt. Tehát a T. által itt feltüntetett ellentét nem áll fent. De ellentmondásba is keveredik. Kárhoztatja az abszolútumra törekvést, — eleata maradványnak bélyegzi és Herakleitos mellett tör lándzsát, 182., 184. II. — de ő maga a saját értelmezésű mértékben mégis az isteni lényeket hiszi megragadni, vagyis abszolútumot: aber wir behalten die Möglichkeit, in der relativen Wahrheit und dem relativen Ideal göttliches Leben zu erfassen. 184. I. Vajjon más-e ez, mint a kicsúfolt „Individualisierung“ és „Anpassung“? Voltaképen az

III.

E fejezet első szakaszában bemutattuk Troelsch fejlődés-fogalmát. E szerint a fejlődés bizonyos jelentés tendenciája, va-

egész szakasznak az az eredménye, hogy olyan ideált, olyan mértéket, mely egyetemes és időtlen érvényű legyen, nem alkothatunk, mert maga az emberiség és a történet sem reális egység, de e relativ, individuális mértéket apriorinak nevezi, aprioritását azonban nem bizonyítja dialektikailag, csak éppen aprioritásnak nevezi azt az érvényformát, mellyel valóban rendelkezik. A másik szakasz — Historie und Wertlehre — sem mond sokkal többet. Inkább mint összefoglalás nevezetes. Megállapítja: Das Problem war die Schaffung der gegenwärtigen Kultursynthese aus der historischen Erfahrung und Erkenntnis heraus. Das führte auf die Verbindung des individuell-historischen Verstehens mit der Idee eines Maszstabes. Dieser Maszstab erwies sich aber dadurch als kompliziert, dasz er eine Doppelwendung auf das Gewesene und auf das Zukünftige in sich schloss und in beiden Fällen eine andere Bedeutung hatte. Er bedeutete einerseits die Messung des Gewesenen an seinen jeweiligen eigenen Idealen und andererseits die Richtung auf das in der Gegenwart zu erzeugende Sein-Sollende, welches letztere doch nicht aus abstrakter reinen Vernunft, sondern nur in engster Berührung mit den tatsächlichen Möglichkeiten und Tendenzen des Moments hervorgebracht werden kann. Die Verbindung dieser beiden Momente des Maszstabes ergab sich schliesslich in der Idee der Individualität auch jeder gegenwärtigen Maszstabildung, so ferne diese ja auch ihrerseits eine Gestaltung und Schöpfung des historischen Lebens selber ist... Alles liegt also auch hier an der Idee der Individualität, nur tritt jetzt in dieser Idee nicht blosz die Faktizität des Besonderen und Einmaligen hervor... sondern die jedesmalige Individualisation eines Ideellen, die Konkretion eines jedesmaligen Sein-Sollenden. In diesem neuen und tieferen Sinne der Individualität sind nur also schon im Gewesenen Idee und Tatsächlichkeit eins; in ihm sind es beide auch und mit noch ganz anders gesteigertem praktischen Interesse in der jeweiligen Maszstabildung und Kultursynthese der Gegenwart; in ihm liegt schliesslich auch die Verbindung der gewesenen ideellen Tendenzen mit den von der Gegenwart zu schaffenden. Die Erfassung dieser Verbindung selbst aber ist eine Sache der Tat und der intuitiven Schöpfung, für die es keine andere Objektivität gibt als das Bewusstsein darum, sie sei aus einem inneren Zuge der Historie selbst geschöpft, bewähre sich an dem Gewissen als verpflichtend und an der Erfahrung als fruchtbar. 200. l. v. ö. 201., 208. sk. II. Az utolsó mellékmondathnál emlékezzünk arra, amit az előző fejezetben megfigyeltünk, hogy tudniillik T. a vallás érvényét nem logikailag kívánja bizonyítani, hanem termékeny, gyümölcsöző voltával, azzal, hogy az élet minden kérdését meg tudja-e oldani. A história és értékán viszonyát megtekintve természetesen a históriai értékrelativizmus álláspontjára jut, de e relativizmus alaptétele nem egyéb, mint az, hogy a relativumban mindég

lamegy lényeg kibontakozása, mely lényeg individualitásokban állítja önmagát, s ezen individuális értékállítások kölcsönhatásából alakul spontán valami új, mely szintén individuális jelentőségű.⁸²⁾ Könnyen belátható, hogy ez a fejlődésfogalom szoros összefüggésben van a mérték tanával és a korszerű kultúr-szintézis problémájával. Ő kapcsolja e két gondolatot az egyetemes történelemmé, az emberi nem létének és sorsának benső-

az abszolútum fejeződik ki. Die Wertrelativität aber hat nur Sinn, wenn in diesem Relativen ein Absolutes lebendig und schaffend wird. Sonst wäre sie nur Relativität, aber nicht Wertrelativität. Sie setzt voraus einen Lebensprozess des Absoluten, in welchem dieses selber von jedem Punkte aus in der diesem Punkte entsprechenden Weise ergriffen und gestaltet werden kann... Denn es ist ein Wille zum Schaffen und Formen, der in den endlichen Geistern zur Selbstgestaltung aus göttlichem Grunde und Triebe wird. Und diese verschiedenen Punkte müssen unter sich nach einer bestimmten Regel zusammenhängen und aufeinanderfolgen, die das Wesen des Werdens des göttlichen Geistes aus Macht und sich in allen Zufällen und Willensverwirrungen oder Willensversagungen dennoch durchsetzt. All das liegt in dem Begriff der Individualität der Wertrelativität, des Maszstabes und jeweiligen Neuschöpfung. 212. l. Így válik az érték-tannak is középponti fogalmává ez az individualitás-fogalom. 211. l. v. ö. 677. l. Allgemeine selbst individuell ist und nur in Individuen existentiell lebt. (Érdekes, hogy von párhuzamot önmaga és Einstein között. 219. sk. II. Mindég az Egész, az egész vonatkozásrendszer konstruáltatik, de mindég más és más álláspontról; tehát mindég az az Egész, s az Egész konstruáltatik.) — E fejtegetéseknek legalább így jegyzetben, ilyen vázlatos, mozaikszerű, a főbb pontoknak idézetekben való bemutatását azért tartottam szükségesnek, hogy kielégíthessem, vagy legalább segíthessem azt az érdeklődést is, mely részletkérdésünk kapcsán T. egész rendszere iránt feltámadhat. S mindez határozottan bizonyítja T. pragmatizmusát, ha bármily ideális pragmatizmusát is. Mind e dialektikai fejtegetéseknek nem eredménye az, hogy a történetfilozófiának a korszerű kultúr-szintézis a feladata, hanem előfeltétele. Az általános, racionálisztikus ideát azért utasítja el, mert „die konkrete Weltlage verlangt konkrete Maszstäbe“. 193. l. S erősen emlékeztet Bergson célszerűségi elméletére. Lásd Teremtő fejlődés, magyar fordítás 1930. 52—53. II. De T. feladattá tűzi az értelem korlátozottságához kötött eme formát, míg B. túl akar haladni rajta.

⁸²⁾ A fogalom tartalmi értelmezésének, azaz T. történetfilozófiai elméletének, nem pedig történetfilozófiai methodológiájának, — mely jelen értekezésünk tárgya, — vizsgálata teljesen kívül esik tárgyunk körén, önálló vizsgálatot igényel, s így még válaszát is elhagyjuk. Azt már az eddigiekből is tudjuk, hogy a fejlődés az isteni élet kibontakozása a történetben T. szerint, e kibontakozás formáját és módját illető tanait hagyjuk itt el.

leg fejlődésszerűleg tagolt és fejlődésnek felfogott egységévé, már amennyire az egyáltalán áttekinthető. Ilyenformán minden történetfilozófiai fejtegetés középpontjában ez a fogalom áll. Tulajdonképpen az empirikus történelmi vizsgálattal megállapított fejlődésfogalomnak kellene alapul szolgálni a mérték és korszerű kulturszintézis számára. A valóságban azonban mindég az a helyzet, hogy a kutatóban már eleve megvan bizonyos értékrendszer, korszerű kulturszintézis, s ez befolyásolja a fejlődés kialakítandó képét. Az odaadó történelmi kutatás folytán aztán ez az eredeti, nem tudományos értékrendszer módosul, előáll az az objektív szintézis, mely a történetfilozófiának, mint tudománynak a feladata. Ilyenformán ezek a fogalmak, fejlődés, egyetemes történelem, mérték, korszerű kulturszintézis, szoros, felbonthatatlan kölcsönhatásban vannak.

De ebből a szoros rokonságból, mint e rokonság egyik tünete, még az is következik, hogy mint ahogy az értékelésnek két fokát különböztethettük meg, úgy itt is kétféle fejlődés-szemlélettel találkozunk. Az egyik, valamely kisebb, empirikus históriai egység benső fejlődését tekinti, a másik ez egységeket az egyetemes folyamatban. Ez az egyetemes folyamat, tehát fejlődése sem tapasztalható már csak azért sem, mert még nem fejeződött be, tehát az egyetemes fejlődés fogalma is azokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, mint az előzőkben bemutatott kulturszintézis, objektivitását is ugyanazok a feltételek biztosítják.⁸³⁾ Problémánk is ugyanaz lényegében: „wie kommt man vom Entwicklungsbegriff der empirischen Historie zu jenem universalen, der als Träger und Rückgrat unsere gegenwärtigen Kulturarbeit dienen kann und in ihr mit vorausgesetzt ist?“⁸⁴⁾ Amint látjuk, célja is éppen oly gyakorlati. Kulturális tevékenységünket kell irányítania azáltal, hogy belőle vonható le a korszerű kulturszintézis alapjául szolgáló mérték, a norma, mely nem más, mint a történelmi fejlődés tendenciájának a formulája.⁸⁵⁾

⁸³⁾ Ges. Sch. III. 223—242. II.

⁸⁴⁾ U. o. 228. I.

⁸⁵⁾ V. ö. u. o. 235. I.: Für den Historiker... ist die Entwicklung eine innere Bewegung des Gegenstandes selbst, in die man sich intuitiv versenken kann und musz, und aus der heraus, wenn es sich um unsere eigene Entwicklung und deren Zukunftgestaltung handelt in einer Zusammenfas-

Ilyenformán két főproblémája van Troeltsch történetfilozófiájának: az értéktan vagy korszerű kulturszintézis és a fejlődésfogalom vagy egyetemes történelem.⁸⁶⁾ A második kérdésre, s ennek összefüggésére az elsövel hatalmas arányú kritikai vizsgálódás után felel Troeltsch, mely sorra veszi az utolsó száz év valamennyi elméletét, s e vizsgálat folyamán alakítja ki a maga tanát.⁸⁷⁾ E vizsgálatok eredményeként megállapítja, hogy a történelmi fejlődésfogalomban egy univerzális és filozófikus jelentés rejlik, melynek mindég újra és újra ki kell törnie belöle. Emellett az egyetemes történelem problémája a kulturszintézis problémájával szorosán összefügg, ez a fejlődés fogalmából kényszerüen lép elő, tehát e fogalom önálló elemzéséből kell kiindulni. E fogalom lényege szerint tartalmazza a cél, értelem és mérték gondolatát, nem mond azonban semmit ezek tartalmáról. Ez önálló és sajátos tételezés által jön létre. Ezért tehát lehetséges és szükséges a fejlődésfogalom önálló és tisztára logikai vizsgálata, mely megmutatja, hogy már az első és legegyszerűbb logikai feltételek az egyetemes történelmi fejlődés gondolatára irányultságot rejtik. E vizsgálat „Historie und Erkenntnistheorie“ címet viseli,⁸⁸⁾ s talán legpompásabb példája Troeltsch csodálatos komplexitásának. Borotvaéles logika, mely a végső ponton mégis felröppen a misztikumba, szigorúan elméleti tárgyalás, mely mégis az élet szolgálatában áll, belöle indul ki és bele torkol, s következetessége erőszak, szinte a behunytt szem konoksága, hogy az egyest és egészet teljességgé

sung des historisch-konkret-individuellen Zuges und des Strebens zum Allgemeinen die jedesmal neuen und lebendigen und darum selber wieder individuellen Weiterbildungen gestaltet werden müssen.

⁸⁶⁾ Wertlehre oder gegenwärtige Kultursynthese und Entwicklungs-idee oder Universalgeschichte. u. o. 243. I. jegyzet, v. ö. u. o. 694. I.: es gibt zwei Hauptthemata der materialen Geschichtsphilosophie: die gegenwärtige Kultursynthese und die Universalgeschichte. A feladatot már 1904-ben is ebben látta: gliedernde, entwicklungsgeschichtliche und zur Substanz des Geistes — mely nem egyéb, mint az értékrendszer — vordringende Geschichtsphilosophie. Ges. Sch. II. 715. I.

⁸⁷⁾ Ges. Sch. III. 243. I. jegyzet: mustert die vorhandene Lehren nicht von einem fertigen Standpunkt aus, sondern als Hilfsmittel zur Gewinnung einer eigenen Theorie.

⁸⁸⁾ U. o. 656—693. II.

markolja össze. Mindebből az is következik, hogy a történelemlogika és történetfilozófia szempontjainak ugyanazon kevertségével, differenciálatlanságával találkozunk, melyet már megfigyeltünk. A szakasz Troeltsch ismeretelméletét tartalmazza, s rendkívül fontos adat szerzője egész gondolatvilágának, rendszerének ismeretéhez; a mi esetünkben azonban csak az útféltre esik, mi meglelgedhetünk, s meg is kell elégednünk, ha késedelem nélkül akarunk utunkon tovább haladni általános jellemzésével és a mi tárgyunk szempontjából fontos pontok kiemelésével.

Mindenekelőtt a történeti fejlődés fogalmának sajátos jelentését kell kiemelni. E fogalomnak az alapja először is a szellemnek a lényege, mely abban áll, hogy ideái ösztönzésére saját tendenciái irányában teremt, természetesen állandó hatásvizonyban geográfiai és biológiai feltételekkel meg mindenféle útját keresztező véletlenekkel, s eközben egy logikusan felfogható folyamatot hoz létre tevékenységével. Másodszor a szellem ama képességén alapszik e fogalom, hogy bizonyos állandó vagy változó természeti, szociális vagy történeti adottságokat felvesz, magába olvaszt és a bennük megragadott irányhoz való alkalmazkodással egy logikusan haladó összefüggés benyomását kelti.⁸⁹⁾ Ezt a fejlődést jellemzi, hogy egy individuális egész kibontakozása, az egész szellem- és értékvilág individuális, gazdag konzekvenciájának a valósuló tevékenysége, s mindenekfelett jellemzi az egyeseket összekötő értékösszefüggésnek, tendenciának logikus-teleológikus karaktere. Mármint, amint a történelmi értékelés mértéke esetében láttuk, úgy itt is kétfajta fejlődésfogalommal van dolgunk: a történelemírás és a történetfilozófia fogalmával. Az empirikus história esetében nincs különösebb nehézség, mert azok a fejlődési egységek, melyekkel ő dolgozik, mindég szemlélhetők és tiszták, magyarázatukhoz nem szükséges, sőt nem is szabad általános metafizikai spekulációkkal kezdeni. Annál nagyobb kérdés, hogyan jön létre a

⁸⁹⁾ Ennek a szellem és valóság közti viszonyoknak, „Auseinandersetzung“-nak az eredménye a „Kompromisz“, melynek középponti helyére T. életnézetében már rámutattunk, s melynek elméletét legbővebben a *Der Hist. u. s. Überw.* adja, történelmi ábrázolását pedig a *Soziallehren*, Eredetéhez *Isd. Ges. Sch. II. 721. l. v. ö. u. o. IV. 818., 12. ll.*

történetfilozófia fejlődésfogalma, mely már nem a szemléleti, empirikus egységekre vonatkozik, hanem éppen ezen egységek fogalmi szintézisét fejezi ki. Ennek a fogalomnak a logikai lehetőségét kell kinyomozni. Min alapszik konkrétan az összefüggés és hogyan fogjuk fel? Mert a pusztán összegezés és oknyomozás nem vezet el hozzá. Amint Troeltsch írja: „worauf die in ihren Tendenzen und Ideen erkennbare, in logischen Konstruktionen darstellbare Kontinuitätlichkeit habhaft werde, da sie aus bloßen Summierungen und bloßen Kausalmethoden nicht zu gewinnen ist“. Vajjon ez a fejlődésfogalom csak „logikai arrangement“ vagy pedig a dolgok folyásából tényleg kitetsző benső összefüggés?

Felveti a kérdést, nem lehetne-e magyarázatot találni úgy, ha a történeti fejlődést a kozmikus fejlődésből vezetjük le; de elutasítja, miután a két fejlődés egészen különemű. Az a gondolat, hogy a szervetlen és szerves világ a legmagasabb rendű emberi szellemig egységes fejlődési láncba tartozik, nyilván megfelel a valóságnak, de a történelmi ismeret számára semmit nem jelent. A történetben a haladás mindég mint az emelkedés hite és kötelessége jelenik meg, s az emelkedés éppen e hit és kötelességtudat által jön létre. De a tényleges lefolyásról, az összefüggésről és főként a kulturszintézisről még ezzel sem mondtunk semmit.⁹⁰⁾ Meg kell tehát maradnunk a historikus methodusa mellett, ki a tárggyal való érintkezésből meríti ismeretét. Nem szabad azonban elfeledni, hogy azok a kategóriák, melyeket a historikus használ, a filozófia területéről valók, s minden nagy történelmi szintézisnek eleve filozófiai háttérének van. A fejlődésfogalom meg különösen nem absztrahálható tisztán az empirikus történelemtudomány eljárásából. Mindezeknél fogva kérdésünk nem egyszerű logikai kérdés, hanem ismeretelméleti.⁹¹⁾

Troeltsch ismeretelmélete, éppúgy, mint értéktana, az azo-
nosság tételén alapul. Az isteni szellem és az emberi szellem
identitása biztosítja a megértés lehetőségét, — mint fentebb

⁹⁰⁾ U. o. 667. l.

⁹¹⁾ T. így tesz különbséget a két diszciplina közt: Die Logik dient in Wahrheit zur Ordnung der Erfahrung und zu nichts anderen. Die Frage dagegen nach dem Verhältnis der logisch geordneten Erfahrungsbilder zur Realität ist ein Problem der Erkenntnistheorie. U. o. 673. l.

már láttuk ezt a tant, — megértését mind az egyes szellemeknek, mind a történetben tünetkező nagy szellemi összefüggésnek, egyetemes tendenciának. Ilyenformán megismerésünk korlátlan lehetne. Korlátot szab azonban elébe az, hogy a szellem testbe van zárva, s csak az érzéki közvetítés útján érintkezik szellem a szellemmel. Troeltsch ennek a hangsúlyozásával elhárítva látja a misztikum veszedelmét, mely ellen határozottan felemeli szavát.⁹²⁾ Ilyenformán minden fejlődésfogalomban ott van a szemléletiség eleme, s nem egyéb e fogalom, mint magának a valóságos fejlődésnek az önmagára eszmélése, természetesen a közvetítő közegeken keresztül, s az emberi mivolt minden korlátozottságával terhesen. S e korlátokon belől valóban a lényegyet ragadja meg, mert alapja a lét és érték, idea és való, szubsztancia és változás egysége, identitása. Troeltsch szavaival: „Darin ist letztlich die Anschaulichkeit aller Entwicklungsbegriffe, der historischen insbesondere, also die Anschaulichkeit des Begriffs überhaupt, begründet der in keiner Realwissenschaft einen letzten Rest von Anschaulichkeit austilgen kann, beim seelisch-geistigen, auf Körperlichkeit begründeten Leben aber sie in besonders hohem Masse festhält. Die Entwicklungsbegriffe sind also nichts anderes als die Selbsterfassung der inneren, geschauten und durch die Vermittelungen miterlebten, werdenden Sinnzusammenhänge des Geschehens selbst mit all den anthropologischen Einschlügen, Begrenzungen und Kunstgriffen, vermöge deren sie einer Oberflächenbetrachtung überhaupt als bloße Kunstgriffe oder als rein logische, aus allerhand Erwägungen zusammengeflückte Gültigkeiten erscheinen können. In letzter Linie gehen sie auf der innere Bewegung des Weltlebens selbst zurück und bedeuten in ihrem letzten und tiefsten Grunde als Einheit von Sein und Sinn, Tatsache und Ideen, Substanz und Bewegung den eigentlichsten Gegenstand der Metalogik . . .“ Ha e mondatokat az eddigiekkel összefüggésben nézzük, látjuk, hogy ezen a metafizikai alapon találkozik és függ össze történeti individualitás,

⁹²⁾ Aber freilich ist nun alles das von einer phantastischen Mystik freizuhalten. Es bleibt immerdar beider *Bindung solcher intuitiven Erkenntnis an einfache oder abgeleitete sinnliche Vermittelungen*. Nur durch die Einwirkung von fremden Körper her und durch körperliche Wahrnehmung wird diese Intuition aktualisiert. U. o. 684. 1.

mérték, kulturszintézis és egyetemes történelem. Troeltsch egész elmélete valóban egy hatalmas rendszer egységében fejlődik ki, ha mindjárt vitatható is az alap biztonsága és a fogalmi vonatkozások számai egyik, másik helyen megoldatlan kérdéseken vólnak is keresztül.

Mi következik mármost mindebből a fejlődésfogalom kialakításának a gyakorlatára nézve? Mindenesetre a konkrét, időben és térben zárt történelemsoportokból indul ki. De ezek az egységek természetesen utalnak egyfelől konkrét kauzális összefüggésekre, másfelől az általánosra, mely bennük individualizálódik, tehát az egyetemes történelemre. Ez pedig a dolog természete szerint az egész emberiség történelme akar lenni, mind szinterének egyetemessége, mind az idő végtelene, mind reális-kauzális összefüggés, mind pedig az egységes értékösszefüggés tekintetében. Ez a teljesség azonban ténylegesen nem áll fent sem időben, sem térben, s amennyire fentáll, az sem tekinthető át. S a nagy egységek közt nincs valóságos kauzális kapcsolat, s egységes kulturális értékrendszer sem köti őket össze. Mindenekfelett pedig, a jövő végtelene teljesen ismeretlen, a lehetőségek roppant számából kiszámíthatatlan, tehát nem tagolható be egy egységbe, melyet a történet egész processzusából merített értelem organizál. A történetfilozófia múltjának példáin mutatja ki Troeltsch, hogy az egyetemes történelem, mint jelentés- vagy értékegység csakis erőszakosan állított célgondolat, fejlődésfogalom segítségével konstruálható meg. Vagy egy merőben ahisztórikus gondolat által, mely csak annyiban van összekötötésben a történettel, hogy a jelen valamely gondolati tartalmát absztrahálja és emeli abszolúttá, vagy pedig összehasonlító módszerrel próbálja a történeti sokféleséget egységbe hozni, az analógiákkal az általános lényegét gondolván felderíteni, mely az analóg esetek változataiban tünetkezik. Mondanunk sem kell, hogy ez a mód is éppen a történetiség jellemző sajátágát ejti el. Itt is, ott is a históriai szkepszis és pesszimizmus forrásai fakadnak fel a meddő kísérletek nyomán. Így állunk korunk történetfilozófiai válsága előtt.⁹³⁾

⁹³⁾ A történelmi optimizmus és pesszimizmus kérdésével foglalkozom vázlatosan a Napkelet 1931. évf. 323. sk. II.-n.

Az eddigi fejlődésfogalmak ellentmondásokkal teljes viszonyban vannak az egyetemes történelem problémájával, noha úgy látszik, hogy emennek amabból kell következni, s hogy hitelét csak abból szabad mérítenie, hogy a fejlődés iránya kielemezhető az empirikus anyagból. Ezzel a meggyőződéssel azonban nem elégszik meg Troeltsch, ámbár identitás-elméletével kielégítő ismeretelméleti alapját is véli adni. Az a másfél lap, melyen mostmár végérvényes elméleti programját összegezi, egyike a legkülönösebbeknek a filozófia irodalmában. Láttuk, megállapította, hogy minden történetfilozófiai konstrukció a jelen talajából nő ki és területi korlátozottság, s a korszerűség elkerülhetetlen bélyegét viseli magán; nem egyéb, mint korszerű kulturszintézis, bármint is igyekezne ideálisan absztrakt lenni és bármint is igényli magának a tiszta theória és egyetemes érvény jellemét. Az ő konstrukcióját mármost éppen az különbözteti meg ezektől a régiebb elméletektől, írja, hogy tudatosan a jelen szükségleteit akarja kielégíteni, s minden igyekevése, methodikai kutatásai arra irányulnak, hogy éppen ezt a szükségletet elégítse ki mennél tökéletesebben.

Az egyetemes fejlődéshez, írja, nélkülözhetetlen a jelentésegység és a jelentésvonatkozás. Ez azonban egy még le nem zárt folyamatban nem található fel tisztán történelmi kontempláció útján. Legfeljebb a történelmi alakulatok végtelen sokféleségét és végtelenül sokféle kapcsolatukat mutathatja ki. A humánus számtalan lehető formáit tárhatja elénk, s nem egyéb, mint „Kaleidoskop und enzyklopädische Bildungsidee: wenigstens ist das die populäre Vergrößerung jener Kontemplation“. Ez azonban minden varázsát elvesztette a mai szociális krízis és szellemi-vallási szükség idején a szűkülő világ számára. Nem ismeri ez többé, írja Troeltsch, és nem szereti az általános emberiséget, mely e képekben kitergetődik. Saját tulajdon lényege és értelme felől akar biztosabb lenni, a humanitásban új és tisztább emberiség vezérlő eszméjét akarja feltalálni és bármennyire is tartja magát a kritikus, tudományos gondolathoz, a történetből az élet számára keres ismeretet. Ez a törekvés eredményezi azt az egyetemes történelmet, melyet a korszerű kulturszintézis ideája organizál és azt a korszerű kulturszintézist, mely a mi történelmi életösszefüggésünk fejlődési ösztönéből merül fel. Ez a korreláció jellemzi a mai történetfilozófiát.

s e probléma megoldása nem valami fantasztikus, poétikus kép, sem valami mesterséges szüleménye a gondolkodásnak, hanem a tiszta szemlélet műve, mely minden segédeszközt lelkiismeretesen felhasznál a legszigorúbb realiztikus érzékkel, s műve egyuttal egy határozott, a jövőben megvalósítandó célra törekvő akaratnak, mely ama fejlődés-képpel végső mélységeiben racionálisan soha fel nem deríthető viszonyban van. Az ilyen történetfilozófia az adatok konstruktív felépítését kívánja, s hozzá az adatokban magát kinyilatkoztató isteni ideában vetett hitet, mely az egyetemes történelmet, minden, szinte szemmel láthatatlan átmenetek ellenére is, határozottan megkülönbözteti a fejlődés empirikus kutatásától. Ezért tartozik az egyetemes történelem a történelemhez és történetfilozófiához egyaránt, s nem pusztán az exakt, empirikus kutatáshoz. Illuziómentes kritikai ténykutatás és gondos fejlődéstörténelmi konstrukció, mert a valóság minden iszonyatossága és vétke ellenére is a valóság ismeretét tartja minden igazság előfeltételének. Nem akar sem költészet, sem apriori rendszer lenni. És mégis kénytelen egyuttal átadni magát az etikai elhatározásnak és a valóságban hatékony ideákban vetett vallásos hit ösztönzésének engedni, — különben teljesen lehetetlenné válik. Annak a kérdésnek a megoldásáról, hogy vajjon a valóságról alkotott fejlődés-kép valaha a valóságnak megfelelővé alkotható lesz-e, letesz, s a *problémát a történeti folyamat kontemplatív tárgyalásának és a korszerű személyes célvetésnek a viszonyában látja.*

A tudományos heroizmusnak különös példája ez, a Troeltsch-é, melyre szellemének alkata prédestinálta. Sokkal gyakoribb a másik, az, amikor a kutató küzd ember voltának korlátai ellen, melyek az ideális tudományosság céljainak elérésében gátolják, feladatát túl e korlátokon szabja, az ideálhoz méri, s azt minden erővel igyekszik megvalósítani. A Troeltsch heroizmusa az alázaté, az „innerweltliche Askese“ ez is, melyről a *Soziallehren*-ben beszél. Tisztán látja a korlátokat, sőt erősebben, mint a nyílt lehetőségeket, s vállalja őket. És éppen ezt a korlátozottságot tűzi célul, feladatul, ezt a korlátozottságot, — melyet más csak lebirandó gyengeségnek tekint, — ezt teszi ideállá, s ezt akarja mennél tökéletesebben szolgálni, ennek a megvalósítását tekinti problémájának, s ehhez keresi az eszközö-

ket. Igen, ehhez hősiesség kell, lemondani végtelenbe táguló feladatok szolgálatáról és korlátozott és időleges szolgálat teljesítésére vállalkozni, sőt éppen ezt a múltó értékű szolgálatot akarni.

IV.

Pedig Troeltsch történetfilozófiája egészen szűkkörű és időleges, a gyakorlatban még inkább az. A történetfilozófiára nem vár egyéb, mint az európai kulturtörténelem szerkezetének a megállapítása. A *Historismus* utolsó, negyedik fejezetének, mely a történetfilozófia *gyakorlatának* lehető feladatát vizsgálja, a címe: „Über den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“. Ezeknek a fejtegetéseknek az ismertetésével már röviden végezhetünk, mert témánknak megfelelően csak azzal kell megismerkednünk, mért ezt tekinti Troeltsch a lehetséges gyakorlati feladatnak; megvalósításának módja tárgyunk körén kívül esik.

Kiindul abból, hogy a történetfilozófia két nagy kérdése, mint tudjuk, a korszerű kulturszintézis és az egyetemes történelem. A kettő szoros viszonyban áll. Az első szubjektív feltétele a másodiknak és a kiválasztást meghatározó ideál, a második pedig objektív háttere és anyaga az elsőnek. Kölcsönös meghatározás, kölcsönös függés, tehát cirkulációs viszony ez, mint ahogy ilyen körforogatást látunk mindenütt, ahol a végső alapokra megyünk vissza, jegyzi meg Troeltsch.⁹⁴⁾ Ezt a cirkulust csak az intuitív pillantással oldhatjuk fel, mely egyszerre ragadja meg mindkét tényezőt. Rögtön ezután azonban ismét szét kell választani a két szemléletet, hogy egyik eredményét a másik eredményével, s viszont, megerősíthessük, s így az intuitive nyert eredményt racionalizáljuk. Ez az utólagos igazolás azért lehetséges, mert meg vagyunk győződve arról, hogy lényegi összetartozás áll fent köztük. „ . . . weil wir von der Entsprechung beider im Wesen der Dinge überzeugt sind und daher auf beiden Seiten objektive Elemente zu finden hoffen dürfen, die aufeinander hin-

⁹⁴⁾ A rithmusnak és periódusszerűségnek, mint a lét lényeges sajátágának a kérdését a természetfilozófia kérdéseig nyomozza a *Historismus* egyik szakaszában, mely a történet és természet viszonyát tárgyalja, 83—102. ll. V. ö. Kretschmer: *Geniale Menschen*. 1929. 109—111. ll.

weisen“. E meggyőződés alapja természetesen a valóság egységébe és értelmébe vetett vallásos hit. Az identitás tételét állítja ez is, azt a tételt, melyen Troeltsch egész monumentális épülete emelkedik. Ebből az következik, hogy mind a korszerű kulturszintézis, mind az egyetemes történelem alkotása közös kezdetből indul ki, egy alapézésből, melyet Troeltsch „Vorgefühl“-nek nevez, s ez történelmi ismeretekből és praktikus-ethikus elemekből keveredik össze, általános és alaktalan, tárgya pedig a két jelenség kölcsönös összefüggése és megfelelősége. Ebből az érzésből hajt aztán ki a történetfilozofálás műveletének két ága, s csak miután egyik is, másik is gondosan végigvizsgáltatott és kidolgoztatott, akkor hangoljuk aztán össze a kettőt, — „stimmen wir sie beide wieder aufeinander“, — s ez összehangolás teljessége a dolog természete szerint csak szakadatlan közeledésükben volna megvalósítható, de e közeledés vég nélküli folyamat, a teljesség soha el nem érhető. Az egyes gondolkodók és kutatók gyakorlata vagy egyik, vagy másik tényezőre fekteti a súlyt, s így toródik el vagy egyik, vagy másik irányba maga a konstrukció is.⁹⁵⁾

Ez azonban még mindég nem olyan megoldása alapproblémánk körforgásának, „wie es für den Fortgang unserer Gedanken nötig ist“, megy tovább Troeltsch ránézve igen jellemző fordulattal. Nem nyugodhatunk meg abban, hogy e két művelet és eredményeik a végtelenben közelednek egymáshoz, mert tárgyuk nem stabil, változatlan, mely újra és újra tetszés szerint munkába vehető, hanem mozgalmas, elfutó, változó történés, — ne felejtsük el, hogy az *egész* történet az anyag, nemcsak a múlt, de a jelen és a jövő is! — úgy, hogy minden újrafelvétel mindég új viszonyokat és kérdéseket talál maga előtt, s minden megoldás egyszersmind gyakorlati állásfoglalás az események áradatában, „im Drang der Ereignisse“. Az a kérdés tehát, nem oldható-e meg a cirkulus még eredményesebben és a gyakorlat számára használhatóbban.

Az eredményesebb és használhatóbb megoldást Troeltsch abban látja, hogy a kölcsönös viszonyt még jobban széttagolja. A korszerű kulturszintézis ugyanis nem kívánja egyáltalában, hogy a történelmi összefüggés teljes, hiánytalan, minden egyes

⁹⁵⁾ Ges. Sch. III. 694. sk. II.

ponton kidolgozott képét vonjuk meg. Hozzá csak a nagy főmozzanatok, a különösen jelentőségteljes kulturális alakulatok szemléletére van szükség, melyek a történet folyamából kiemelkednek, s annak a témának a hangjai, melyet a jelen kénytelen újra és újra átdolgozni és az új melódiával összekötni. Ezeknek a tényeknek az objektív, tudományos ismeretét a történetfilozófus az empirikus történelemírástól kölcsönzi, kutatásuk nem az ő dolga, hangsúlyozza Troeltsch. Az azonban korántsem kötelező ránézve, hogy közvetlenül a historikusok által rajzolt fejlődésvonalhoz csatlakozzon, sőt egyáltalában nem is használhatja azt a fejlődésvonalat, mert ő nem is akar közvetlenül és minden további nélkül csatlakozni a legutóbbi összefüggéseket létrehozó fejlődés vonalához, már csak azért sem, mert a mindenkor jelenben *sohasem egyetlen* fejlődésvonal mutatkozik, hanem mindég számos különböző és ezért egymással harcot vívó irány. A történetfilozófus éppen ezen harc fölé akar emelkedni, köztük igazságot tenni, azáltal, hogy e harcot történeti forrásaiból megérti, gazdagítja, kiegyenlíti, átalakítja és új kapcsolatba töri; eközben természetesen tekintettel van a jelen kívánalmaira, de egyszersmind relative felszabadítja magát hatalmuk alól azáltal, hogy elmerül ezeknek az egykori és továbbható kulturális alakulatoknak a szemléletébe. Csak ezúton képes relative teremtő lenni és a jelent széttagoló fejlődési irányokból a maga részéről új tendenciát fogni.

Mit jelent ez? Azt, hogy problémánk megoldása nem az egyetemes fejlődés történelme, hanem kulturánk nagy rétegei szerkezetének az ábrázolása, amint az a történelemből kitetszik. „... es handelt sich für die Lösung unseres Problems gar nicht unmittelbar um die universale Entwicklungsgeschichte selbst, sondern den *aus ihr ersichtlich werdenden Aufbau der grossen Schichtungen unseres Kulturkreises*. Das setzt eine Entwicklungsgeschichte voraus, ist aber selbst etwas anderes“.

A gyakorlatban ez az egyetemes történelem periódizálását, a korszakokra osztást jelenti, mely nem más, mint a nagy kulturális összefüggéseknek az egymástól való elkülönítése, az elválasztó cezurák beiktatása, s e cezurák közé zárt nagy, jellegzetes kulturális totalitásoknak általános jellemzése és fogalmi meghatározása, jelentésük összefoglalása által. „In sol-

cher Periodisierung liegt das eigentlich philosophisch Element der Universalgeschichte, — állapítja meg Troeltsch, — und an sie kann sich die Heraushebung der groszen Massive anschliessen, die vom Schicksal übereinander geschichtet worden sind und die es sozusagen neuumzugraben und bis zu einem gewissen Grade neu zu schichten gilt, oder vielmehr deren Schichtung in einem neuen Lebenszusammenhang mit der Gegenwart gebracht soll“, jellemzi őszinte szavakkal ennek a műveletnek a célját.

A fejlődés gondolata helyére a szerkezet gondolata lép. S ennek az ábrázolása válik problémánkká. Mert ez a szerkezet, a korszakokra oszlás nem közvetlenül szemlélnélhető tény. A periódizálás művelete tehát mindég bizonytalanságban és szubjektivitásban tapogatózik. A cezura sohasem kapcsolódhat meghatározott évszámhoz, mert a régi még mindég tovább él, mikor az új már megszületett. Csak általános jellemzés lehetséges. „Es kann sich überhaupt nur um Charakterisierung a potiori handeln“. De nem is a periódus határozott időbeli körülzárása a dolog lényege. Az a fontos, hogy a nagy kulturális egységnek az önállósága világosan és objektíve megállapítható. A beosztás elvi alapja, a csoportok összefoglalása vagy tartalmi jellemzése körül van aztán bizonyos labilitás és függés az egész fejlődés általános felfogásától. Azonban ez sem szubjektív önkény. Minden történetileg lefolyt — „historisch zu Ende gelebt“ — periódus esetében lehetséges igazán objektív felosztás és jellemzés. A periódizálás és felfogásmód változása összefügg a tárgyi ismeretek bővülésével, a fejlődésmenetben való elmélyedéssel, a döntő pontok felfedezésével. Ez az, ami a „történelmi átértékelés“ neve alatt tudományos, sőt laikus közéletünkben is annyi vita és félreértés tárgya mai napság.⁹⁶⁾ De ahol egyszer igazán nagy korszakhatárt láttak légyen, teszi hozzá Troeltsch, ott az a valóság megpillantása, „da setzen sie sich auch durch die Kraft ihrer Anschaulichkeit und Konstruktion durch“.

Van egy pont azonban, ahol a határ megvonása szükségszerűen erősen szubjektív feltételekhez kötött: a modern kor kezdete ez, azaz azé a koré, melyben a jelen és jövő döntő kul-

⁹⁶⁾ V. ö. cikkem: A történelmi átértékelés. Nyugat 1930. I. 519. sk. II.

turproblémái kialakultak, „und — teszi hozzá — für die es leider kein anderes Wort zu Bezeichnung gibt. Jedes andere wäre ja eine inhaltliche Charakteristik, die hier eben gerade das Fragliche ist“. Ez a periódus lezáratlan, s bár kezdetének a meghatározása mindég a történet testén való szemléleti „bemetszés-től“ indul ki, a bemetszés jelentőségének értékelése attól függ, hogyan gondolja az ember a továbbfejlődést, hogyan gondolkodik az ebben a periódusban fellépett új elemeknek a hatalmáról, jelentőségéről és tartalmáról. Itt valóban minden az eljövendő dolgok felfogásától függ, azonban a periódizálás mégis az önkénynek kiszolgáltatva, hanem rá van bízva a konstruktőr tekintetének az élességére, ki a jelen harcoló erői közt egy döntő, mind a többit legyőző és meghatározó, s meghatározott pontokról kiinduló vonalat vél felismerni. Ez tehát nem merőben szubjektív felvétel, de helyessége igazolhatatlan, mert az ellenőrző próba lehetetlen, azt csak a jövő adhatja. Troeltsch itt nem teszi hozzá, de elméletét mostmár ismerve, mi bátran hozzá tehetjük, hogy az ő elgondolása szerint a jövőt ez az ilyen úton megkonstruált irányelv alkalmas alakítani és azután éppen ennek az alakításnak a bekövetkezett ténye igazolja a konstrukció érvényét. Emlékezzünk arra, amit arról mond, hogy a vallásos meggyőződést sohasem lehet elméletileg igazolni, hanem csak az élet igazolja azt utólag, azzal, hogy a vallásos eszme alkalmas az élet minden kérdését rendszerbe fogni és megoldani.

Mi lesz tehát a történetfilozófia feladata végérvényes fogalmazásban? Az európai kulturtörténetnek objektív periódizálása, legalábbis a lezárt korszakokban, de megközelítőleg az újkorban is, s ennek megfelelő konstrukciója szerkezetének, felépítésének. A legfontosabb és legnehezebb pont pedig a modern szellem kezdeteinek és alapjainak a megjelölése. „Es gibt also eine objektive Periodisierung zum mindesten für die abgeschlossenen Hauptstrecken, annähernd auch für die moderne Welt, und dementsprechend für die Konstruktion des Aufbaus der europäischen Kulturgeschichte. Der wichtigste und schwierigste Punkt ist dabei die Ansetzung des Beginnes oder der Grundlagen des modernen Geistes“.⁹⁷⁾

⁹⁷⁾ Ges. Sch. III. 699—703. II. — Érdekes volna egybevetni a periódizálás kérdését a történeti idő kérdésével T.-nél. Lsd. hozzá u. o. 56. sk. II.

Ez a feladat, voltaképen ténymegállapítás, bizony szegényes *filozófiai* feladat, s még szegényesebbé válik mire egészen konkrét formát ölt. Könyve utolsó hetven lapján nagyjában vázolja Troeltsch e feladat megvalósításának a tervezetét, — elmúlhatatlan értékű fejtegetések az európai kultúra szelleméről és genezisééről, — s arra a belátásra jut, hogy az objektív periódizálásnak is súlyos akadályai vannak. Igazán objektív periódizálás csak a szociális-gazdasági-politikai-jogi alapépítményből⁹⁸⁾ kiindulva lehetséges, mert csak ez mutat szilárd, minden egyebet hordozó és meghatározó, s azonkívül könnyen felismerhető, szemlélhető, fogalmilag analizálható strukturális összefüggést. Egyenesen ez a külsőlegessége biztosítja a periódizálás eme eszközének az objektivitását. De nemcsak ezért kell a szociális-gazdasági alapépítmény változásaihoz ragaszkodnunk, hanem azért is, mert minden szellemi, civilizációs és kulturális mozzanat ezen az alapon nyugszik, s vele már ősi, eredeti strukturájában össze van kötve. A szellemi életnek mintegy a keretét alkotja a materiális, — szó sincs tehát arról, hogy Troeltsch materiálista volna! — s éppen ezért ez a külsőséghez tapadó, objektív periódizálás mégis a benső élet legmélyéig hatol. Hogy azután e kétirányú életnyilvánulásnak van-e közös gyökere, melyben differenciálatlanul foglaltatnak, az nagyon valószínűnek látszik, de odáig emberi tekintet alig hatolhat.

Am a periódizálásnak egyéb nehézsége is van: az átmenetek pontos felvételének és ábrázolásának a lehetetlensége, mely a lélektani és egyéb elemek roppant bonyolultságában leli eredetét. „Daher bleibt bei aller Aufdeckung der gleitenden und psychologisch vermittelnden Übergänge doch eine solche Periodisierung mehr eine Aufeinanderreihung und Verbindung grosser aufeinanderwirkender Komplexe als eine Einsicht in die innere Notwendigkeit und Kontinuität des Werdens“. Nem is ezt keressük tehát, nem is a periódizálást szorosán véve, hanem éppen csak a szerkezetét, a rétegződését az európai kulturtörténetnek. „Wir fragen nicht nach den Perioden, insofern sie sich aus der Entwicklung ergeben, sondern nach dem Aufbau, insofern er sich aus den Ergebnissen der grossen Perioden aufschichtet“.

⁹⁸⁾ Unterbau, a történelmi materiáлизmusnak ezt a kifejezését használja, anélkül természetesen, hogy a terminushoz fűződő elvet is elfogadná.

Mindezt összefoglalva: a történetfilozófia, melynek célpontjában az „Aufbau“ gondolata áll, nem érhet el és nem is szükséges elérnie az élet legvégső és legmélyebb elemeiig, hanem a legkonkrétabb, legszemléletibb jelenségfajok alapján osztja fel és jellemzi a történet menetét a maga kulturkörén belől, s a felosztást sem végezheti el, s nem is szükséges elvégeznie az egész fejlődés folyamán, hanem csak azokat a periódusokat emeli ki, melyekből a mai élet döntő elemei hajtottak ki.⁹⁹⁾ Mert az egyetemes történelem, a történetfilozófia és a jövő képének a kialakítása mind nem egyéb, mint megértése ilyené válásunknak, saját fejlődésünknek.¹⁰⁰⁾

És még valami: aktív belenyúlás a történet menetének az irányításába. Ez természetesen nem lehet egyetlen tudós műve, hanem sokaké, akik kezdetben ugyan csak csendben, a maguk személyisége határain belől tevékenykednek, de aztán embertársaik széles körében terjesztik azt az újat, melyet szintetizáló alkotásukkal nyertek. Csak így jöhet el az új korszak, az új élet. A leghatásosabb volna, írja Troeltsch, — és talán itt tűnik ki leghatározottabban, mennyire nem a tudomány autonom érdekei a fontosak előtte, hanem a gyakorlati élet elsősorban, s ezért a tudományt is hajlandó a második sorba állítani, ha valami alkalmasabb eszközt ismer, — a leghatásosabb volna egy

Az „Unterbau“ és szellemi-kulturális „Überbau“ viszonya T.-nél — szelleme komplexitása folytán — igen érdekesen alakul, s érdemes a tanulmányozásra. Lsd. hozzá különösen a Soziallehren-t.

⁹⁹⁾ Ges. Sch. III. 755. sk. II. v. ö. u. o. 765. l.: Aber der Gedanke des Aufbaues verlangt nur, dasz wir daraus die groszen elementaren *Grundgewalten* herausholen, die unmittelbar, nicht bloss für das gelehrte historische Wissen und einen von ihm erfüllten Schulunterricht, bedeutungsvoll, wirksam und anschaulich sind. Diese Grundgewalten in ihrem ursprünglichen Sinn und ihrem Herauswachsen aus der historischen Bewegung verständlich zu machen, damit unserer geschichtlichen Erinnerung die entscheidenden Akzente aufsetzen und sie in Hinsicht auf die Gegenwart zu gliedern, schliesslich das in der modernen Welt sich herausbildende Verhältnis dieser Grundgewalten zueinander und zu dem modernen Leben zu erfassen: das ist die Idee eines Aufbaues der europäischen Kulturgeschichte. — Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az „Aufbau“ jelentése körül is minduntalan ott van a bizonytalanság, illetve kétértelműség, melyre már rámutattunk: hol a történet valóságos strukturáját jelenti, hol a történelem szerkezetét.

¹⁰⁰⁾ U. o. 710. l.

hatalmas művészi szimbólum, mint például egykor a *Divina Commedia* vagy a *Faust* volt. Az ilyen alkotás ugyan szerencsés véletlen, s inkább csak egy-egy korszak végén szokott kivirulni. Az új kulturszintézisnek tehát nélküle is létre kell jönni, s ő, Troeltsch, meg van győződve, hogy most, amikor a világháború az összes eddigi korszakokat olvasztó tégelybe vetette, ez az új szintézis nem lehet messze. A történetfilozófia feladata ezt szolgálni. S a maga gondolatkörén belől klasszikusan csengő szavakkal fejezi be művét: „Die Idee des Aufbaues heisst Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen. Auf ihr musz die gegenwärtige Kultursynthese beruhen, die das Ziel der Geschichtsphilosophie ist“.¹⁰¹⁾

A történetfilozófia feladata.

Troeltsch gondolatkörén belől maradvá és alaptételeit elfogadva valóban a korszerű kulturszintézishez jutunk a történetfilozófia feladataként. Ez a logikai következmény, ha elfogadjuk, hogy a történetfilozofálás forrása a jelen megértésének és a jövő alakításának a vágya, célja pedig az ehez szükséges értékelő mértéknek a kidolgozása, amint ezt Troeltsch tanítja. Itt logikai törés nincs. A korszerű kulturszintézis valóban a lehető feladat a történetfilozófia számára, ha célja a mérték alkotása, s a mérték alkotása feltétlenül célja, ha forrása a jelen és jövő alakítása normájának a vágya. Azonban nagyon kérdéses, hogy a történetfilozofálás forrása csakugyan ebben keresendő-e. Le-

¹⁰¹⁾ U. o. 771—772. ll. — T. másik történetfilozófiai műve, *Der Historismus und seine Überwindung*, ismétlem, semmit sem változtat a történetfilozófia céljának illetén kitűzésén. Lsd. főként 3., 33., 37., 39., 44., 47. sk., 67., 59. sk. ll. E helyekből kitetszőleg a könyvben foglalt fejtegetések dialektikai menete a következő: 1. A feladat a történet folyamában valami szilárd, állandó normát felfedezni. 2. Ez lehetetlen, csupán a személyes korszerű kulturszintézis lehetséges. 3. Hogyan válik ez közszellemmé? Mert T. ebben a könyvben is gyakorlati szolgálatot vár a történetfilozófiától, a jövő alakításában való közreműködést, ezért veti fel, hogy a személyes kulturszintézis hogyan válik közszellemmé. Ez és a kulturszintézis etikai vonatkozásai azok a kérdések, melyeket talán tüzetesebben tárgyal itt, mint a nagy Historismus-ban. De itt sem tesz hozzá újat. Ellenben alighanem fölülmulhatatlan szépségűek mind kompozíció, mind az előadás tekintetében. T. tudományos stílusának vizsgálata sok tanulsággal szolgálna.

het-e itt egyáltalában általánosítani? Troeltsch esetében mindenestre ez a vágy a forrás. S mindenestre nagyon mély emberi sajátsággal állunk szemben. Troeltsch célvetésének a közönséges életben az időnkénti számotvetés felel meg, különösen valamely sorsfordulat idején. De nem tehetjük-e fel, s nem bizonyíthatnók-e példákkal, hogy a történetfilozofálás forrása sokkal általánosabb és sokkal elemibb elbámulás, eltűnődés és aggodalom: mi általában a történet értelme, célja? Ez már sokkal primitívebb reflexió fokán előállhat, míg az a törekvés, hogy a jelent a múltból, s a kettőből a jövő tennivalóit akarjuk megérteni, a reflexió sokkal magasabb fokát tételezi fel. E sorok írója megvallja, hogy a saját esete is rokon a Troeltsch-ével, mert ő is úgy jutott a történetfilozófia problémájához, hogy szellemi életének zavarait kora kulturális állapotaival szorosán összefüggőknek ismerte fel, s e kulturális állapotok előállása és értelme vált problémává előtte, — mégis, nem merné esetét általánosítani, mert sokkal primérebbe gondnak tetszik általában a történet egészének a talánya. Arról nem is beszélve, hogy a korszerű kulturszintézis, a jelen és jövő magyarázata sem várható, míg a történet egészének értelmére valaminő magyarázatot nem találunk. Ez utóbbi probléma az előbbit logikailag feltétlenül megelőzi, s a foglaltság viszonya áll fent köztük. Az csak az emberi gondolkodás fogyatékoságával jár együtt, hogy a jelen állapotai, a kulturális környezet a filozófust befolyásolják, s az is természetes, hogy a jelen történeti helyzethez látja futni a múlt szárait, — de nem a valóságot látja e képben? — s a jelenből tovább a jövő felé a jelen szárait vonja. De éppígy lehet a történetfilozofálás forrásául az emberi mivolt lényege utáni érdeklődést is tartani, mint ahogy Dilthey is teszi.¹⁰²⁾ Ilyen szubjektív alapon azonban egy tudomány feladatát aligha lehet kijelölni, mert egyértelműségre és biztonságra sohasem vezethet, annál inkább a relativizmushoz. Az sem dönti el a kérdést, hogy egy-egy történetfilozófiai rendszer mindég korszerű kulturszintézis is. A filozófia érvénytudomány létére éppen nem engedheti meg, hogy diktáljon neki a tények kritikátlansága. De Troeltsch még a korszerű kulturszintézis filozófikumát is elhalványítja és abban a formulában, mely könyve és fejtege-

¹⁰²⁾ V. ö. Joó T.: Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében. Szeged 1929. 5. sk. II.

tései végén foglalja össze a történetfilozófia feladatát, tulajdonképpen, elrejtetten, az az eredmény foglaltatik, hogy a történetfilozófia, *mint filozófiai diszciplína* nem lehetséges. Mert az az egyedül lehetségesnek tartott feladat *nem* filozófiai feladat. Alig tudja elképzelni az ember, mit nyújtott volna Troeltsch a *Historismus* második kötetében. A „Die Schichtung des Aufbaus des europäischen Kulturkreis“ c. paragrafus bővebb kiadását?¹⁰³⁾ Nyilván azokat a dolgozatokat öntötte volna egybe, melyek művei negyedik kötetében foglalnak helyet, s az európai szellem történetét elemzik. Troeltsch „történetfilozófiája“ grandiózus szellemtörténelem lett volna, az európai szellem történelme.¹⁰⁴⁾

Ha mármost össze akarjuk foglalni kritikai álláspontunkat, azt a kérdést kell feltennünk, helyes-e az a tárgyi és az a logikai alap, melyekből Troeltsch a történetfilozófia feladataként a korszerű kulturszintézist vonja le. Valóban normát kell adnia a történetfilozófiának? Valóban az európai kulturkör a legtágabb reális közösség, s az egyetemes emberiség mint reális totalitás valóban nem vethető tudományos vizsgálat tárgyául?

Ha ilyen egyszerűen fogalmazzuk a kérdést, éppily egyszerű és természetes lesz a válasz is. A történetfilozófiának, mint tudománynak nem lehet feladata a norma adása, mert a tudomány a két nagy gyökeres szellemi funkció, a tett és a gondolat, a gyakorlat és az elmélet közül a gondolatból, az elméletből fakad, s bárha a szellem egészében *theoria* és *praxis* egy gyökérről hajtanak, a tudományelmélet tartozik a maga kutatásai közben, eredeti egységük feltétlen figyelembe vétele mellett ugyan, de határozottan szétválasztani őket éppen az autonóm elmélet érdekében, s a tudomány feladatát határozottan és kizárólag az *ismerésben* jelölni meg, illetve ismerni fel. Erre ugyan az lehet a megjegyzés, hogy nem lehet-e ismerés tárgya maga a norma, s nem ilyen tárgyú ismerés-e éppen a filozófia? S ez a megjegyzés teljesen helyénvaló. Valóban, a filozófia tárgya az érvény,

¹⁰³⁾ Lsd. Ges. Sch. III. 768., 772. ll.

¹⁰⁴⁾ V. ö. Ges. Sch. IV. k. V. sk., 14. ll. Azt a feladatot, melyet T. különösen Ges. Sch. III. 756. l. fogalmaz, teljesíti a magyar történet anyagán Szekfü Gyula: A magyar állam életrajza c. művében — anélkül, hogy történetfilozófiának nevezné magát.

mely a norma lényege, s bár a filozófia nem konstituál normát, hanem csak vizsgálja azt, mint Kant óta tudjuk, közeli feltevés, hogy a norma felismerésével valóban normaadó tevékenységet is folytat. Ez az intellektuálisztikus felfogás azonban, — mely Sokratest arra a meggyőződésre vezette, hogy az erény tanítható, — két funkció összetévesztésén alapszik. A norma felismerése és érvényének filozófiai vizsgálata közt gyökeres különbség van. A filozófia csak már felismert norma érvényét vizsgálhatja. Mert miből ismerhetné fel a filozófia a normát, micsoda anyagból elemezhetné ki? A valóságból? De hiszen a norma éppen a valósággal szemben bir jelentéssel: érvénnyel. A norma csak már mint tudatunk tartalma lehet tárgya a filozófiának, csak akkor, ha már eleve adva van. A tudatba-kerülésének eredete nem lehet filozófia tárgya, általában semmiféle ismerés tárgya sem, mert minden tapasztalathoz képest transzcendens kérdés. A normáról csak annyit tudhatunk, hogy az szellemünk immánens formája. Így tehát a filozófia sem ismerhet fel új normát, nem teljesíthet olyan feladatot, mint Troetsch tűz elébe.

A történetfilozófia meg különösen nem. Amire a történet tanulmányozása elsősorban megtanít, az, hogy normát a világért sem belőle merítsünk. Ehhez még tulságos pesszimizmus sem kell. A történetből normát nem azért nem lehet kielemezni, mert lényegéhez tartozik a történelmi relativizmus, hanem azért, mert nem csupán a szellem tünetkezik benne. Troeltsch is nagyon jól tudja, hogy a történet a földön és természeti erők közrejátszásával folyik,¹⁰⁵⁾ annál különösebb, hogy normát vár e heterogén anyagtól. A történetből csak az tudható meg, hogyan viselkedik a valóság az értékkel szemben. Amit WINDELBAND úgy fejezett ki, hogy a történelem eszméltetési alkalom az értékutatás számára. A történetben csak tendencia állapítható meg legfeljebb. Ez a tendencia természetesen meghatározhatja a történet folyását és meg is határozza, de nem olyan természetű norma, mint pld. az erkölcsi imperativus, mely az individuum előtt is közvetlenül ismert, szellemében immanens. Ez a felismert tendencia ismerete csak theorétikus feltételezése egy ténynek, magában véve nem gyakorlati jellemű, mint a norma ismerete. Erről a tendenciáról, amidőn megállapítjuk, — tisztán

¹⁰⁵⁾ Ges. Sch. III. 40., 33., 66. II.

elvileg tekintve a dolgot, — egyáltalában nem tudhatjuk még, hogy normatív lesz-e, vagy, hogy egyáltalában normatív karakterű-e, értékes-e. Történeti tényszerűsége pedig semmi esetre sem normatív karakterén alapszik, hanem egyfajta, — történeti — kauzalitáson. Nem érvényes, hanem tény. Nem azért tény, mert normatív ereje hat, hanem azért, mert előfeltételekből, biológiailag és a szellem természetében adott feltételekből és történeti előzményekből éppen az következik. A történetet igenis akarnunk kell bizonyos irányba kormányozni. De nem azért abba az irányba, mert az a tendencia, az a kulturszintézise a jelennek, hanem azért, mert azt az irányt olyan norma írja elő, mely nem a történetben immanens, hanem a történet *felett* is érvényes. S a történet felett csak azért és csak annyiban, mert a történetnek tényezője az ember is, — most, elvi kérdésről lévén szó, nem döntő, hogy az ember a legfontosabb tényező, — s ez a norma az ember normája. De ezt a normát nem fogjuk a történetből megismerni, hanem a szellem önmagából meríti intuitive és érvényes volna akkor is, ha sohasem mutatkozna a történetben. Ez biztosítja éppen a szellem szabadságát a történet sorsszerűségével szemben.

De Troeltsch nem egyszerűen tendenciát akar megállapítani, hanem valamiféle normatív lényegét. Probléma kitűzése alapján téves.¹⁰⁶⁾ Ő ugyanis egy speciális *történeti értéket*, — az ethikai érték egy formáját, — keres, melyhez a történeti individualitásokat mérni lehessen. Tehát egy ideált. De ideált az empiriából, — mint ahogy Troeltsch teszi, általánost az egyesből, — nem lehet nyerni, mert lényegükben különbözök, az ideál az empiriához képest transzcendens. Az ideál csak apriori úton nyerhető. Troeltsch RICKERT-ből vél kiindulni, de csak Rickert félreértett tanából indul ki. Amikor Rickert feladatul tűzi ki, hogy az egyesből általánost nyerjen a történet vizsgálata, akkor ő az egyes és az általános egyneműségére gondol, a tapasztalati egyesből „Seins-Allgemeines“-t vár. Troeltsch azonban „Sinns-Allgemeines“-t. Az előbbi természetesen lehető, míg az utóbbi logikai képtelenség. Troeltsch eljárása alapján igazi norma nem nyerhető, csak tapasztalati szabály legfeljebb, sőt inkább csak tanács, mely helyett másik is képzelhető. Pusztán

¹⁰⁶⁾ V. ö. Tönnies már idézett tanulmányát. Schmollers Jahrbuch 1925. I. 154. l.

szellemtörténelmi vizsgálat ez, ténynek a megállapítása és ebből gyakorlati, de elvileg megalapozott programm levonása.

De Troeltsch nem óhajt egyebet, éppen ezt keresi. Évégből fordult a történehez. S ebből származik egy alapvető értéktani tévedése. Amint a Kant nyomán haladó modern értéktani kutatások kiderítették, — melyek alapján körvonalaztuk mi is a fentebbiekben álláspontunkat, — az érték lényegét megértve, azt a való, tapasztalati, érzéki világgal szemben állónak gondolhatjuk csakis, s így normatív erejét magában a szellemben tételezhetjük, — az általános tudatban, az abszolút szellemben, a különböző elnevezések szerint, — semmiképen sem a tapasztalati világhoz tartozó kulturában, a történeti folyamat alkotásaiban, az objektív szellemben. Az azután külön kérdés, hogy az abszolút, objektív és szubjektív szellemek milyen viszonyban vannak, azaz, hogy normálja az abszolút szellem a szubjektív szellemek tevékenységét, mely az objektív szellemi alkotásokat létrehozza, s aztán hogy közvetíti tovább ez az objektív szellem az abszolút normát a szubjektív szellemek tudatába. Ez most ránk nem tartozik. A mi kritikánk számára elég rávilágítani arra, hogy a normatív erőt logikai szükségszerűséggel az abszolút szellemben kell tételeznünk, az objektív szellemben való tételezése a legélesebb ellentmondás volna éppen a normatív karakterrel szemben, amelynek lényege a megvalósítandóság, a még meg nem valósultság, a transzcendens jellem, a valósággal való szembenállás. Az objektív szellemben tételezése ok nélküli megkettőzése a valóságnak és a norma ideálitásának megsemmisítése, annyi, mint a kellőt valónak állítani. *Contradictio in adjecto*. Troeltsch ezt teszi.¹⁰⁷⁾

És erre szubjektív oka van, abban az élményben, melyet második fejezetünkben részletesen elemeztünk. Ha a normát nem az objektív szellemben tételezné, akkor a történetből nem remélhetne normát, tehát a történetfilozófia nem öntudatosíthatna ilyet. S akkor ő személyes problémájával — korszerű kulturszintézis, a jövő alakításának principiuma a múlt hagyományai alapján! — praktikus szándékával, mely mégis elvi megalapozás után kívánczozik, nem fordulhatna a tudomány-

¹⁰⁷⁾ Lsd. Der Hist. u. s. Überw. első három értekezését. V. ö. Tönnies és Rintelen már idézett tanulmányaival.

hoz, nem remélhetne tőle útbaigazítást. Troeltsch-nek egyszerűen létkérdés volt, hogy ezt az értéktani álláspontot foglalja el. S ő valóban a szó szoros értelmében *elfoglalta*, amint ezt RINTELEN igen szépen vázolja. Erre az álláspontra, mint pillérre épült fel egész rendszere, ennek tarthatatlanságával dől meg, s semmisül meg jogosultsága annak a feladatnak, melyet a történetfilozófia elé tűzött.

Második kritikai kérdésünk az, hogy valóban nem beszélhetünk-e az egyetemes emberiség realitásáról, s ezért meg kell elégednünk az európai kulturkör korlátozottságával.

Troeltsch szerint, mint láttuk, a történelem tárgya az individuális jelentéstotalitás. Tehát egyéni hatások egyéni egysége. Ebből önként következik, hogy a történelem tárgyának a határa egybeesik az egyéni hatások összehatása lehetőségének a határával. A történelem legtágabb tárgya az egyének ama csoportja, melyen belől még lehetséges a kölcsönhatás. Éppen ezért Troeltsch a kulturkört tekinti ilyen legtágabb totalitásnak és az emberiség egységét tagadja. Tagadja reális és ideális tekintetben egyaránt, tagadja a konkrét egyetemes emberi közösség létét és az általános, közös emberi ideált.¹⁰⁸) De ha figyelmesen áttanulmányozzuk az itt idézett helyeket, akkor kiderül, hogy Troeltsch-nek erre a korlátozásra ugyanaz a titkos motívum adott ösztönzést személyiségében és személyes problémájában, mint amely a normatív erőt az objektív szellemben tételte vele. Ha elfogadja az egyetemes emberiség eszméjét, s valóban egyetemes történetet tesz a történetfilozófiai vizsgálat tárgyává, akkor könnyen lehet, hogy nem az óhajtott keresztyén-európai hagyományok új kulturszintézisét kapja eredményül. S így történt meg az a csodálatos dolog, hogy ez az oly mélyen keresztyén férfiú a legmélyebben keresztyén gondolatot ejtette el, az univerzalizmus gondolatát. Igen, mert a keresztyénség konkrét, hagyományozott formája számára keres új kulturszintézist. Sehol sem tűnik ki oly éles világossággal, mint ezen a ponton, hogy Troeltsch minő tendenciával közeledik a

¹⁰⁸) Ges. Sch. III. 35., 55., 71—75., 78., 142., 165., 171. sk., 181., 186. sk. (v. ö. 162., 168., 179.) 193. sk., 197., 199., 656. sk., 688. sk., 703. sk., 708., 710. sk., 765. II. Der Hist. u. s. Überw. tárgymutatójában Menschheitsgemeinschaft és 39. l.

történetfilozófiához, hogy nem tiszta, elfogulatlan theorétikus kíváncsiság vezeti, hogy nem *a* történet filozófikuma iránt érdeklődik, hanem egy konkrét kérdésre vár választ, s ehhez csak az európai kultúra vizsgálatára van szüksége. Sőt legfőként és elsősorban az újkoréra, mint egy helyen nyíltan bevallja.¹⁰⁹⁾

Ezzel szembe legelőször is magának Troeltschnek egy belátását állítsuk szemközt. „Diese verwickelte Sinneinheit des menschlichen Werdens zu deuten wird eine unumgängliche Aufgabe, ohne die es auch eine Sinneinheit des Einzelwerdens nicht geben könnte“.¹¹⁰⁾ Ez a megállapítás annyira kétségtelen igazság, hogy hasztalan gyengíti erejét a következőkben ő maga, s vonja szűkebbre a kört, ezt az elvi alapot nem adhatjuk fel. A filozófia tárgya mindég a lét totalitása, az egyes filozófiai diszciplínák tárgya az illető diszciplína körébe tartozó létszelet totalitása, tehát a történetfilozófia tárgya is *a* történet egésze kell, hogy legyen. Éppen az azután az egyik feladat, eldönteni, hogyan lehetséges a történet egésze filozófiai vizsgálat tárgya. Mert feltétlenül lehet.

A tárgy egysége ugyanis egészen kétségtelen. Mindenekelőtt az emberi faj biológiai egység, ez nem kétséges, ezzel együttjár, hogy egyazon, közös emberi szellem birtokosa. Ez azt jelenti, hogy ha talán törzsei elszigetelten is élnének egymástól, ideális egysége ott áll vizsgálati tárgyul a filozófia előtt, melynek számára teljesen közömbös az egység létezésének ideális vagy reális formája, csupán a vizsgálat eredményei változnak, illetőleg a vizsgálat ilyen vagy olyan, a tárgy által meghatározott igazságokra jut. Csakhogy természetesen akkor nem lehet konkrét várakozással, gyakorlati céllal fogni a vizsgálat-hoz, nem szabad éppen valamely kérdésre keresni feleletet, mint Troeltsch teszi, hanem elfogulatlanul várni, hogy első eredményként milyen kérdés bukkan elő. Merthiszen magát a problematikát sem lehet egy tudomány elé apriori és önkényesen oda vetíteni. Még ha tökéletesen elszigetelten folynának is az egyes emberi törzsek, földrészek, kulturkörök történetei, minden érintkezés, összefonódás nélkül, akkor sem lehetne állítani, hogy a történetfilozófia tárgya csak a kulturkör lehet. Nem, merthiszen, miután a történet feltételei, az ember és a környezet, az emberi

¹⁰⁹⁾ Ges. Sch. III. 703. 1.

¹¹⁰⁾ U. o. 73. 1.

nem minden törzse történetében egy és ugyanazok, a történet, a lét generális jelenségeként, mint az emberiség története tanulmányozható. Így tesz például Spengler.¹¹¹⁾ Troeltsch ezzel szemben azt vitatja, hogy a történet fejlődés, a történetfilozófia egyetlen kérdése e fejlődés jelentésének a megállapítása, s miután az egyetemes emberiség egyetemes története, mint egységes és lezárt folyamat nem áll előttünk, ezt vizsgálat tárgyává nem is tehetjük. „... das Ganze kann erst konstruiert werden, wenn das Ganze bereits vorliegt“.¹¹²⁾ Ha ez így van, abból még nem következik, hogy a történetfilozófia feladata egy kulturkör eddigvaló fejlődésének, jelen helyzetének és jövőbeli szándékainak szintézisével teljesített. Mindenekelőtt nagyon kérdéses, hogy a történetfilozófia egyelen problémája a fejlődés jelentésének a meghatározása. Még ha nem is lehetséges egyetemes fejlődési elv kidolgozása, akkor sem adhatjuk fel az egész, egyetemes emberi történet filozófiai vizsgálatát, egyszerűen azért nem, mert a történet *van* és kényszerűen kihívja a filozófiai ismerést, azaz egy bizonyos fajta ismerést, melynek *sui generis* módszere van, s tehát változatlanul fentáll a feladat, hogy a történet objektív természete és a filozófia módszerének lényege korrespondenciájából adott problematikát kidolgozzuk. Ez a válasz magában foglalja azt a feleletet is, melyet arra az ellenvetésre adhatunk, hogy a történet folyamatban van és nem áll előttünk lezárt egészként. Eszerint tehát semmiről a világon sem alkothatunk ismeretet, merthiszen az egész lét maga folyamatban van, „panta rhei“. Valóban, a történet céljának tartalma egyelőre aligha lesz meghatározható, még ha az eddigvaló események irányára következtethetünk is. Azonban, ismétlem, miért volna a történetfilozófia feladata éppen ennek a célnak a meghatározása?

Végül pedig kénytelenek vagyunk elejteni azt a partikulárisztikus felfogást, hogy a legtágabb reális közösség a kulturkör, s az emberiség reális egységéről nem beszélhetünk. Az emberiség tényleges egysége immár vitathatatlanul előttünk áll. Korunkban már nemcsak pusztán az eddig elszigetelt népek érintkezésének a lehetőségéről és tényéről beszélhetünk, hanem,

¹¹¹⁾ E pillanatban nem értékelünk a szembeállítással, csak a módszer lehetőségét akarjuk ezen a példán is kimutatni.

¹¹²⁾ U. o. 254. l.

hogy úgy mondjuk, az egész világ a bőren tapasztalhatja saját szilárd politikai, gazdasági és szociális egységét. És a legszorosabb kulturális egység is soha nem hallott gyorsasággal halad a teljes megvalósulás felé. Az egyes kulturkörök szelleme kölcsönösen át meg áthatja egymást és integrációjuk lázas irammal vezet a világkultura egysége felé. Ebben a világkultúrában természetesen még hosszú, hosszú ideig, talán mindenkorig megőrzik a hajdani egységek individualis sajátságai nyomain, de azért *egy* kultura lesz az, mint ahogy *egy* kultura az európai kultura, noha külön individuumok körén belől a német, francia vagy angol nép kulturája. S nem az európai kulturkörhöz tartozik-e Amerika? Vagy nem oda csatlakozott-e Törökország? S Japán, India vagy Kína?¹¹³⁾ Egy más oldalról tekintve azonban azt is mondhatjuk, hogy e keleti népek kulturája már sem keleti, sem nyugati, hanem a világkultura részesei ők, s az európai szellem orientális hatásai pedig Európát vonják e világkultura körébe. Külön kérdés természetesen az európai szellem és hagyományok, alkotások helye e világkultura rendszerében. E kérdés egyike a legfontosabbaknak mindazok közt, melyek a mai gondolkodót foglalkoztathatják, mert ebből vonhatunk némi következtetést a világkultura szellemére. A mi dolgunk azonban most csak az emberiség tényleges materiális és kulturális egységének a megállapítása a tapasztalati jelekből. Ezek a dolgok pedig igenis tapasztalati tények. Még csak annyi ellenvetést lehetne tenni, hogy ez az egység csak most van alakulóban, tehát az emberiség egyetememes története egyelőre nem lehet a történetfilozófia tárgya. Valóban, az emberiség története igazában csak most kezdődik. De ha ez az egység ime létrejött, akkor nem szemlélhető-e az emberi fajok eddigi története mégis *sub specie universitatis*, ezen egység előkészületeként? Bizonyára ezen egység fele vezető utak futnak elő és össze az izolált történetek eseményeiből és a világkultura elemeinek történeti állásai áll előttünk a múlt fejlődéseiben. Ha már korszerű kultúr-szintézist akarnánk végrehajtani, akkor vajjon nem éppen a partikuláris európai szempont egyetemessé tágítása volna az igazán *korszerű* ma? Bizonyára, és a tisztán elvi kifogások után a tapasztalati tények is ellene mondanak Troeltsch partikulá-

¹¹³⁾ V. ö. Joó T.: A nyugati szellem keleten. Protestáns Szemle 1931. 97. sk. II.

rizmusának és olyan szemléletre kényszerítenek, mely egységként tekinti az emberi nem történetét és az eddig vagy bármédig elszigetelt történeteket is ezen egység előkészületeként. Ilyen felfogással írta meg nemcsak WELLS a Troeltsch által igen sokra tartott világtörténelmi kézikönyvét, hanem a szigorúan szaktudós Adolf REIN is „Die europäische Ausbreitung über die Erde“ című ezévből megjelent művét.¹¹⁴⁾

Bármily világosan látjuk is és bármekkora megértéssel, hogy Troeltsch-öt a történetfilozófia feladatának általa adott meghatározására mélyes személyes gond hajtotta, kénytelenek vagyunk vállalkozásának eredményét több alapvető, elvi tévedése folytán egészében hibásnak tartani. A normatív erő nem az objektív szellemben lakozik, a történet valóságából norma nem várható, az emberiség egysége tény, mely meg nem kerülhető, sőt filozófiai magyarázatra vár. Bizonyos, hogy aki valaha átélte, az nagyon is meg tudja érteni, micsoda leküzdhetetlen vágy a rendszer vágya, az élet szétfutó halmazát hálóbá összefogni. De ezt a hálót nem fonhatjuk abból az anyagból, melyet éppen összefogni akarunk. A háló: a tiszta ész rendszere. És ha ezt tekintjük a hálónak, akkor világosabban látjuk az élet anyagának a különállását, a tiszta ésszel szemben állását is és sokkal kevesebb a valószínűsége az ő meghamisításának is. Paradox állításnak tetszik, de csak grammatikai formája az, hogy az életet az ész apriori rendszerével értjük meg, de e művelethez apriori igények nélkül kell fognunk. Éppen ezek az igények azok, melyek kiirthatatlanságukkal okozzák, hogy a tudós *eredményei* mindég efemer érvényűek, úgyszólván már közzétételük pillanatában revízióra szorulnak. De magában a tudós személyiségében és erőfeszítéseiben valami örök van, melynek erejénél fogva kimondhatatlanul szorosán össze van nőve az élet legmélyével és a mindenkori jelennel, melynek erejénél fogva soha el nem avulhat: az emberi lélek legmélyebb áhítózásai és az emberi ész ereje sehol, az élet egyetlen dolgában sem ragyog-

¹¹⁴⁾ T. Wells-ről lsd. Ges. Sch. III. és IV. kk. névmutatóját. — A kulturszintézissel nincs megelégedve Tillich — Kant-Studien XXIX. 357. l. — és Hintze sem, — Historische Zeitschrift CXXXV. 224. l. — ki hangsúlyozza az emberiség megvalósulóban levő egységét. Spranger a kulturszintézist a történetfilozófia egyik módszereként említi. Lsd. Die Kulturzyklen-theorie und das Problem des Kulturverfalls 12. l.

nak ki olyan töretlen tisztaságban, mint a tudós személyiségében és erőfeszítéseiben. Egy gondolkodó rendszerével való foglalkozás ezt az ajándékot kínálja az odaadó tanulmányozónak. De ezenkívül a kritikai vizsgálat még egy más haszonnal is jár, mely már szorosán tudományos jelentőségű. Ez pedig az, hogy a vizsgált rendszer útjainak végigkövetése, zökkenőinek, félrefutásainak, zsákutcáinak megpillantása útbaigazítást adhat a további kutatások irányaira nézve. A következőkben még e kritikai tanulmány közben nyert pozitív ösztönzéseket próbáljuk összefoglalni és kiegészíteni.

Tiszta tudománytani szempontból Troeltsch azzal követte el a legnagyobb és alapvető hibát, hogy egy apriori, személyes igényvel lépett a történetfilozófia elé, nem pedig elfogulatlan dialektikai elemzéssel igyekezett feladatát megállapítani.

Valamely tudomány problematikáját csak akkor írhatjuk körül, kutatási körét és határait csak akkor jelölhetjük ki, feladatát csak akkor ismerhetjük fel, ha felderítjük azt a sajátos *szempontot*, melyről az illető tudomány a valóságot nézi. A valóság ugyanis magában véve amorfi, — még csak a homogeneitás és heterogeneitás kategóriái sem alkalmazhatók rá, mert már ezek is az ismeret kategóriái, — egyes szeleteit különböző tudományok vehetik vizsgálat alá, ugyanazt a szeletet több tudomány is, de mindenik más és más szempontból, melyekről tekintve e szeletek a megismerésben ideális totalitásokká, s így homogénné válnak. A szempont abból a sajátos célból fakad, mely az illető tudomány ismerését vezeti; kimutatni pedig a tudomány tárgyának, azaz a valóság formátlanságából már kiemelt homogén ideális totalitásnak, és a tudomány módszerének elemzése útján lehet. A „szempont“ ugyanis azt jelenti, hogy valaki, az ismerő Én, valamit, a tárgyat, valahogyan, ez a módszer, néz. Ez a szempont teszi a tudomány önállóságának az alapját, mint-hogy ő az a tényező, mely a valóság khaoszából egy szeletet homogén ideális totalitássá rendez, s ezáltal egy tudomány sajátos problematikáját teremti meg.

Ha a történetfilozófia feladata után kutatunk, akkor az a kérdés, hogyan lehetséges a történetfilozófia, s ezt a kérdést a filozófia lehetőségének „hogyan“-ja utáni kérdés előzi meg. Mert

a történetfilozófia tárgya nyilván a történet, módszere pedig a filozófia módszere lesz; szempontját e két tényező határozza meg. A történetfilozófia a történetet filozófiailag szemléli. E tény elemzése a következő lépésekben történhetik: 1. melyik ismerési mód a filozófiai? 2. mi a történet? 3. mi a történetfilozófia szempontja? 4. mi a történetfilozófia ezekből következő feladata?

A legáltalánosabb meghatározásokat véve alapul, a filozófiai ismerés mindig az egészre irányul és a végső alapokból magyaráz. Célja a végső magyarázat keresése, s ezért kell az egészre irányulnia és azt a végső alapokra visszavezetnie. E végső alapok azonban nem a tapasztalati valóság végső alapjai, nem a jelenségek végső tapasztalati okai; ezek felderítése egyszerű analízis, még ha a legmélyebbre hatoló analízis is, nem pedig filozófiai magyarázat. A magyarázat csak az empiriához képest apriori, transzcendens alapokból lehetséges, miután önmagával semmi sem magyarázható a logika elemi szabálya szerint. A különböző filozófiai irányok különböző végső alapokat vesznek fel, mi a kritikai idealizmus elvei szerint a szellem funkcióival magyarázzuk a valóságot. Ha a történet számára keresünk egy ilyen általános meghatározást, amely nem logikumát, formáját, hanem tartalmát fejezi ki, akkor azt mondhatjuk, hogy a történet az emberiség élete, melynek folyamán önmagát igyekszik kifejteni és megvalósítani. E meghatározás bővebb elemzése számos kérdést vetne fel. Mi az az „önmaga“, miben áll az emberi mivolt? Mi a jelentése az emberiségnek? Milyen irányokba folyik a kifejtés és megvalósítás? Mi a jelentése a kifejtésnek, mi a megvalósításnak? Mik ennek az eszközei, határai, módjai? Mi az eredménye? Mi a viszonya az eredménynek a további folyamathoz? Mi a folyamat lényege, formái, s legfőként tényezői? Milyen viszony áll fent az ember és a természet közt? Módosult-e és hogyan ez a viszony a történet folyamán? És így tovább. Mindezek a kérdések azonban a történetfilozófia főkérdéséhez vezetnek, s válasz rájuk csak a főfeladat megoldásával adható, mely nem más, mint *a történet tényei totalitásának a szellem funkcióiból való magyarázata*. Minden kutatás ezt szolgálja és minden eredmény ebből következik. E központ organizálja a történetfilozófia rendszerét.¹¹⁵⁾

¹¹⁵⁾ Ez a meghatározás és a következő fejtegetések nem egyeznek meg szó szerint azokkal, melyeket „Történetfilozófiai alapok Böhm Károly

A történetfilozófia tehát nem egyes történeti jelenségek okainak felderítésével foglalkozik, hanem azok totalitásának magyarázatával. Ha végig is kísér egy-egy oki összefüggést, az csak heurisztikus céllal történik, azért, hogy a történés általános jellemét megfigyelje. Ám ez általános jellem megállapítása sem zárja le a kutató útját, mert ez a megállapítás még nem filozófiai eredmény, az igazi filozófikum ezen általános természet magyarázatával, a szellem funkcióiból való levezetésével kezdődik. Éppen így nem kielégítő feladat a filozófia számára a történet egészének, bármily teljes egészének — időben és térben kiterjedőleg — kauzális vagy teleológikus összefüggéssé konstruálása, ez csak az anyag, melyen a filozófia munkába lép, hogy ezen összefüggő egész meglétét a szellem funkcióiból megmagyarázza. Világtörténelem írása tehát nem a történetfilozófia feladata. De nem *par excellence* történetfilozófiai feladat a történet úgynevezett lényegének, értelmének, céljának, tendenciájának a felderítése sem. Mindez csak ténymegállapítás, bárha a legáltalánosabb tények megállapítása is. A filozófiai feladat ezen lényeg, cél, tendencia levezetése a szellemből. Természetes, hogy ezen legáltalánosabb tények ismerete nélkül a filozofálás meg nem indulhat, s szilárdan ki kell tartanunk amellett, hogy egy ilyen lényeg, általános tendenciát fel kell kutatnunk, mert csak ez fűzheti totalitássá a történeti valóságot. Ez a „nervus rerum historiae“. S ez lesz az ismeret organizációs principiuma, mely körül a történet rendszere kialakul. E principium kutatását nem szabad feladnunk, mert a történet konkrét egység — állandó tényezőkkel rendelkezvén, — s ezért e közös, állandó és egyetemes lényeg megléte nem lehet kétséges, ha talán egyhamar nem is akadunk rá. Egyáltalában, a tudományos problémák létjogát nem döntheti el a megoldhatóság vagy meg nem oldhatóság. Ezt az elvet kell kiterjesztenünk a történeti törvények kérdésére is. Ilyen törvények bizonyosan vannak, mert a történetnek állandó, mindég ugyanazon tényezői elegendő alapot nyújtanak e törvények meglétének felleltetésére; az ő kutatásukat sem adhatjuk fel, bármily kevés eredmény is kecsegtetne. De mindezek a kutatások csak a történetfilozófia sajátos anyagának az előkészítésére irányulnak. A tendenszerében“ című tanulmányomban tettem közzé, de a gondolatok onnan való fejlődése — talán — világosan felismerhető.

dencia, a lényeg felderítése csak a legáltalánosabb és végső ténynek a megállapítása, annak a folyamatnak, melynek a történeti események, jelenségek a részletei. A törvények pedig e folyamatnak az általános formáit fejezik ki. *A történetfilozófia végső és fő kérdése éppen ennek a folyamatnak, ennek a legvégső és legáltalánosabb, mindent összefoglaló ténynek, a történet totalitásának a magyarázata a szellem funkcióiból.*

Azok a férfiak, akik eddigelé a történetfilozófiával foglalkoztak, mind valaminő igénnyel közeledtek hozzá, valamely tételüknek a megerősítésére akarták felhasználni vagy valamely tételüket akarták rá alkalmazni; metafizikusok voltak, etikusok vagy logikusok, vagy historikusok, esetleg politikusok, a fogalmat a legkomolyabb értelemben véve. Tiszta történetfilozófiai érdeklődés nem igen vezette egyiküket sem, ezért nem ismerték fel, hogy e tudomány lényege, sajátos szempontja az immánens, autonóm történeti valóság tartalmának a filozófikumára irányultságban áll. Ezzel természetesen a történetfilozófia messze elröppen a gyakorlati élettől. E kutatásoknak semmi „haszna“ nem lesz. Bármily szilárdan is tudjuk hozzákapcsolni a történet lényegét a szellem közvetlenül ismeretes funkcióihoz, ez az ismeret semmi útmutatást nem ad a jövő alakítására vonatkozólag, sem jóslások alapjául nem szolgálhat. De nem magyarázza az egyes történeti események közvetlen, konkrét kapcsolódását sem; ezek okait továbbra is az empirikus történelemnek kell kifürkészni. Ez a tudomány csak egyet mutat meg: a történet észszerűségét, azaz összefüggését a szellemmel. Természetesen a világerő sem a történet racionalizálásáról van szó, minden egyes apró eseményének a precíz magyarázatáról, arról, hogy minden részletet maradék nélkül felfűzzünk egy kauzális és teleológikus láncra. Nem törekedhetünk erre, mert a történetnek a tényezői nem mind szellemiek, tehát észszerűek, s minden egyediben a végén is marad valami irracionális. Ellenben igenis ki tudja mutatni *a történetiségnek*, a történet lényegének, s tehát az ezáltal organizált egésznek, *a történetnek* az észszerűségét, miután benne a szellem tünetkezését ismerheti fel. Felismerheti, ez az eredmény egészen kétségtelenül várható, merthiszen a történetben viszont nemcsak irracionális, természeti tényezők szerepelnek, hanem az ember is, sőt elsősorban ő.

S ez az a pont, ahol az autonóm történetfilozófia is egy nagyobb egységbe tagolódik: az anthropológiába. Hogy mi az ember, azt megmondja története is, Dilthey híres mondása.¹¹⁶⁾ Mégpedig a legmélyebb értelemben és a legmagasabb vonatkozásban tágitja ismeretünket önmagunkról a történetfilozófia: nemük kozmikus szerepéről iparkodik a fátylat elvonni, amikor végcélja fele vezető úton feltárja a természet és az ember viszonyát is. De vajjon megmondja-e *rendeltetését* is? Megmondja-e a történet azt is, milyennek kell lenni az embernek, teszi hozzá Dilthey mondásához egy modern pedagógus.¹¹⁷⁾ Kétségtelenül mutat fel ragyogó személyiségeket, melyek ideálul szolgálhatnak és elénk tárja a hősiek küzdelem számos példáját, melyeket az ember egy titokzatos szellemi ösztön szabadságáért folytatott. De amily számos, éppoly különböző példáit mutatja fel e törekvéseknek. Magát ezt a titokzatos ösztönt, az Ember misztikus Szándékát, melyben rendeltetése rejtőzik és jelenti ki magát, nem ismerjük fel e példákból, sem a történet egészéből, ha nem ismerjük eleve, közvetlenül embervoltunk ősi öntudatában. Éppen ezzel magyarázzuk a történet jelenségeit, ezzel a misztikus Szándékkal, a normával, a kell-él, a szellem közvetlenül ismeretes parancsaival, melyek szellemissége lényegét teszik, funkcióival, melyekkel önmagát fentartja és kiéli. Magyarázzuk vele a történetet, nem belőle merítjük. Éppen ezért a történet bárminő tanulmányozása csak a norma megvalósításának módjait, lehetőségeit, eszközeit, feltételeit mutatja meg a szemlélőnek; a szándékot, a normát a tett embere, a történet alakítója csak önmagából merítheti, önmagában kell hordoznia, hogy öntudatában kiragyogjon és akaratát elröpítse. A történet jövője az ethosztól függ, nem a fátumtól.¹¹⁸⁾ A történetfilozófia

¹¹⁶⁾ Ges. Sch. V. 180. 1.

¹¹⁷⁾ Erich Stern: Einleitung in die Pädagogik 1922. 103. 1.

¹¹⁸⁾ Spranger: Lebensformen 6. kiadás 409. 1. — Ezzel áll összefüggésben Liebert érdekes kritikája Troeltsch-csel szemben. Hangsúlyozza, hogy a kompromisszum a történeti cselekvésekben sohasem célja a vállalkozásnak, hanem csak utólag állapítható meg; a cselekvés mindég abszolút elhatározásból indul ki. T. azonban már a történeti cselekvés szándékában a kompromisszumot látja. Igen, írja L., mert túlságosan áthatották még a hisztórizmus gátlásai, nem volt elég bátorsága etekintetben a metafizikához, csak szükségére mutatott rá; ezért nem is tudott megváltást adni válságos korunk számára. Kant-Studien XXIX. 362. sk. II. Még élesebb megvilági-

ezt tanítja meg, amidőn bizonytságot tesz arról, hogy a történetet ezzel az ethosszal, a szellemmel *lehet* magyarázni. De mert magyarázni lehet vele, e szellem és parancsa, az hogy az embernek minnek kell lennie, nem a magyarázandó anyagból ismerhető és ismerendő meg, ez világos, hanem már eleve ismeretesnek kell lennie, mert csak akkor lehet vele magyarázni. A szellem apriori. Kezdetben vala, tanítja róla az Írás.

De azt jelenti-e ez, hogy a történetfilozófia valamely apriori felvett ideával, céllal magyarázza a történetet, azt mint valamely eszme kibontakozását tekintse, s eseményeit egy ilyen apriori konstrukcióra vonatkoztassa? Ez a következtetés teljes félreértése volna fejtegetéseinknek. A szellem tiszta forma, tartalom nélkül való kategóriák, funkciók rendszere, minden valóságot, tapasztalható tartalmat megelőz. Éppen ezt jelenti apriori volta. *Ezzel az apriori szellemmel magyarázni a történetet, ezekből a tiszta kategóriákból érteni meg: ez a történetfilozófia feladata.* A történeti élet tartalmiságának és a tiszta szellem formaiságának a viszonya: ez a történetfilozófia problémája.

tásba kerül a dolog, ha úgy tekintjük, hogy T. nem is akart *új* megváltást hozni, ő azért kapcsolódott a historizmushoz és a kompromisszumhoz, hogy ne kelljen a gyökeres új szükségét megpillantania. Ezt a célt szolgálja történetfilozófiai célvetése is.

Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie und die Theorie Ernst Troeltschs.

Methodische Einleitung. Die Abhandlung bezweckt einen Ertrag in der Systematik; sie ist bestrebt die Aufgabe der Geschichtsphilosophie an der Hand einer kritischen Analyse der Theorie von T. zu umschreiben. Die Theorie von T. wurde aus folgenden Gründen zu ihrem Gegenstande gewählt. Jede wissenschaftliche Forschung kann in zwei Richtungen Ergebnisse aufweisen: in der Richtung auf das Einzelne und in der auf das Allgemeine. So liefert auch die Geschichtsphilosophie durch die Erforschung einer ihrer Ausschnitte, der Geschichte, Angaben für die Probleme des universellen Lebens, anderseits aber erklärt sie mit Hilfe von universellen Prinzipien eben diesen Ausschnitt. Der Geschichtsphilosoph muß also fähig sein, sowohl zur Erkenntnis der Bedeutung des Einzelnen als auch zur Erkenntnis dessen Inbegriffenseins im Allgemeinen; er muß aber auch darüber im klaren sein, daß seine Wissenschaft eine *philosophische* Disziplin ist. In T. fehlte diese wohlthätige Einseitigkeit, er stand genau auf der Mittellinie, und darin besteht die Tragik seines Lebenswerkes. Daher ist die Beschäftigung mit ihm sehr lehrreich. Dabei befinden sich in der Theorie T.'s sehr viele entwicklungsfähige Punkte und endlich viele Momente, welche die Gefahren denen auszuweichen ist, eindringlich veranschaulichen.

Da aber auch in der abstraktesten wissenschaftlichen Arbeit ihr Schöpfer mit seiner ganzen Persönlichkeit teilnimmt, besteht unsere erste Pflicht darin, das zentrale Problem des Systems und dessen Zusammenhang mit der schöpferischen Persönlichkeit und ihres Lebens aufzuklären; dann müssen wir das System rein von dem Gesichtspunkte jenes immanenten Grundproblems aus besprechen. Erst dann kann die Frage aufgeworfen werden, in welchem Verhältnisse *das besondere Grundproblem des Systems* mit den letzten Fragen *der Philosophie* oder der entsprechenden philosophischen Disziplin steht. Die Probleme der Abhandlung sind in ihrer Reihenfolge: was

für persönliche Fragen bewogen und leiteten T. in seiner wissenschaftlichen Forschung? wie wurde er dadurch auf das Gebiet der Geschichtsphilosophie geführt? auf welcher Weise entwickelte er seine Auffassung in Bezug auf die Geschichtsphilosophie? ist denn seine Auffassung befriedigend, oder kann eine Aufgabe gestellt werden, welche der Natur dieser Wissenschaft besser entspricht?

Die Persönlichkeit und das Problem T.'s. Für die Persönlichkeit des T. ist es charakteristisch, dass in ihr die Religiosität usw. der positive christliche Glaube, und die wissenschaftliche Neigung, der Sinn für das Einzelne und das Allgemeine, für das Relative und Absolute für das Geschichtliche und Systematische, das theoretische und praktische Gerichtetsein in gleicher ausserordentlich entwickelter Weise tätig waren. In den meisten Fällen wird in der Struktur der Persönlichkeit entweder die eine oder die andere von diesen Funktionen herrschend, im Falle T.'s stehen wir aber einer wunderbaren Undifferenziertheit dieser Funktion gegenüber, einer ursprünglichen Einheit, in welcher jede auf einmal ihre eigenartige Richtung einzunehmen bestrebt ist; in der Schöpfung sind dann je zwei und dann wieder die drei Paare gegeneinander gespannt. Daraus folgt die Grandiosität seiner Unternehmungen, die Fertigkeit in der Selbskritik und in der Revision, aber ebenso auch der seine Gedankengänge charakterisierende „salto mortale“, der häufige Mangel an logischer Kontinuität, wenn momentan die eine oder die andere geistige Kraft die Oberhand gewinnt. Daraus folgt weiter, dass in diesem Kampfe die Kräfte endlich ihre Resultate gegenseitig aufheben. So konnte es geschehen, dass zwar jede Schöpfung T.'s den Stempel der Grösze an sich trägt, der Verfasser keines seiner systematischen Ziele hat erreichen können. Für die Theologie war in ihm der Philosoph, der historische Relativist, der praktische Mensch zuviel; in der Philosophie hinderte ihn ebenfalls seine historische Einstellung ausserdem sein religiöses und praktisches Apriori; seine praktischen Absichten scheiterten an der theoretischen Kritik. Weder als Theologe noch als Philosoph oder Politiker weist er Resultate auf, die seinen Fähigkeiten entsprechen, die Entwicklung der Wissenschaft in mächtigen Schritten fördern oder in das

geschichtliche Leben bestimmend eingreifen würden. Der epochemachende Ertrag seiner Tätigkeit sind die Ergebnisse der historischen Forschungen, die seine praktischen Ziele vorbereiteten. Wenn wir rein die Resultate in betracht ziehen, so ist T. als Historiker von grösster Bedeutung.

Dieser mehrschichtigen geistigen Struktur entsprechend besteht *das Ziel seines Lebens* in der zeitgemässen Umbildung, Reform des Christentums. Seine entsprechenden *wissenschaftlichen Aufgaben* sind also: Die Nachweisung der absoluten Gültigkeit des Christentums, die Feststellung seines reinen Wesens und das Suchen nach einer Formel dafür, die den Verhältnissen der Zeit entspricht. So gelangte er zur Geschichtsphilosophie, als deren Hauptproblem er das Verhältnis des Absoluten zur historischen Relativität betrachtete: nämlich die Frage, ob aus dem relativistisch-individualistischen Strome der Geschichte eine universale Norm zu gewinnen sei. Diese Frage hat für ihn ein Interesse, denn obwohl das Christentum eine historische Erscheinung ist, so tritt es doch als ein Normsystem von absoluter Geltung auf. Im Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Forschungen steht also das Problem der Norm. Sein Normbegriff ist aber kein formaler Wert, er beabsichtigt aber auch nicht die Aufstellung einer praktischen Forderung oder eines Planes, das Objekt seiner Forschungen steht in der Mitte zwischen den zwei Extremen. Es ist unzweideutig, dass die Norm nicht das ist, was T. dafür hält. Die Norm besitzt eine vollkommen ideelle Existenz. Er aber suchte *nicht diese* Norm; und das erklärt sich daraus, dass der Struktur seiner Geistigkeit entsprechend sein wissenschaftliches Weltbild nur eine Hälfte seiner Weltanschauung bildet. Als unerschütterliche Grundlage war ihm die tiefe Religiosität gegeben. Gegeben war ein absolutes Wertsystem, das Christentum und damit das absolut Seiende usw. in ontologischer Form, die Gottheit, welche Macht eigentlich gar nicht normiert sondern unmittelbar aktiv ist in der geschaffenen Welt. Er hat also den formalen Weltbegriff, das Apriori des Transcendentalismus nicht mehr nötig, er verankerte sein Wertbewusstsein in ein noch höheres und vollständigeres für den transcendentalen Kritizismus unzugängliches überbewusstes Absolutum. Dieses in seinem religiösen Weltbilde gegebene Absolutum genügt *auch* seinen wissenschaftlichen Ansprüchen. *Bei*

T. wird das Absolutum kein philosophisches Problem. Die Relativität der Geschichte betrifft also nur die sich verändernden Formen des Absoluten. Das Christentum ist für T. nicht eines der relativ-historischen Wertsysteme, sondern das Absolutum selbst, relativen Wert besitzen nur dessen historische Formen. Auf diese Weise konnte er mit gutem Rechte von der Geschichtsphilosophie eine absolute Norm erwarten, denn seine absolute Norm ist nichts anderes als das reine Wesen des Christentums, das als historische Erscheinung durch geschichtliche Untersuchung herausgeschält werden kann. Seine absolute Geltung kann natürlich rationalistisch nicht *bewiesen* werden, das ist aber gerade infolge seiner absoluten Geltung nicht nötig, diese kommt ja im Evidenzgefühl zum Ausdruck und darin dasz mit seiner Hilfe sämtliche Probleme des Lebens gelöst werden können. T.'s absolute Norm ist also kein formeller Begriff sie besitzt einen Inhalt. Daher muszte er die Aufgabe der Geschichtsphilosophie so konstruieren, dasz das vollzogene Resultat der Aufgabe eine inhaltliche Norm ergebe: die Konkrete Form des Absolutums: die „gegenwärtige Kultursynthese“.

Die Theorie des T.'s. Die geschichtsphilosophischen Werke T.'s sind trotz ihres Gedankenreichtums eigentlich die Ausführung einer einzigen These. Diese These lautet folgendermaßen: die Aufgabe der Geschichtsphilosophie ist die Schaffung einer gegenwärtigen Kultursynthese. Diesen Satz setzt er sich in voraus zum Ziele, er erreicht ihn nicht mit Hilfe von dialektischen Ausführungen der Wissenschaftslehre. Sein Erleben diente ihm als allgemeine theoretische Grundlage. Das Erlebnis entstammt einem praktischen Bedürfnisse, er sucht für die Gestaltung der Zukunft eine Norm, eine allgemeine Maxime. Die Gesamtheit seiner Forschungen beschränkt sich darauf, das Material zu sammeln und zu schichten, jenes Material, aus welchem diese Maxime herausgearbeitet werden kann, usw. gerade mit Hinsicht darauf, dasz diese Maxime herausgearbeitet werden könne, dann um die Grenzen und Grundlagen der Objektivität und der Geltung dieser Maxime aufzuklären, die Methode ihrer Bearbeitung aufzufinden und endlich um seine praktisch mögliche Form zu bestimmen. Das Grundgerüst seines Gedankenganges: Die Geschichte ist der Ablauf der Verwirklichung

der historischen Werte. In der Mitte der Kultursynthese muss also auch ein Wert stehen. So entsteht die prinzipielle Aufgabe, die im Aufsuchen der Norm besteht, deren Derivat die Kultursynthese ist. Die Kultursynthese ist die aprioristische Form der Norm für die geschichtsphilosophischen Forschungen. Das Verhältnis zwischen Norm und Kultursynthese besteht also in der Theorie T.'s darin, dass die Norm der Kultursynthese gegenüber primär ist. In seinem Erlebnis ist aber das Verhältnis umgekehrt. Dort ist das Bedürfnis der Kultursynthese primär und er sucht dafür eine Norm. Sein prinzipieller Standpunkt ist der, dass aus der Geschichte ein Absolutes herauszuarbeiten ist. Dieser Anspruch verengt sich bis zur Kultursynthese. Er kommt nämlich darauf, dass die Wirklichkeit der Geschichte überhaupt keine allgemeine Norm aufzeigt, sondern im Gegenteil eine Wertrelativität. Man muss also sich mit einer konkreten Formel begnügen, die die Tendenz der Vergangenheit nach den Ansprüchen der Gegenwart für die Gestaltung der Zukunft als Maxime ausarbeitet. Dazu wäre die Bestimmung der Entwicklungstendenz der universellen Geschichte nötig. Er verneint aber das empirische Sein der allgemeinen Menschheit und damit auch ihre universelle Geschichte. In der Wirklichkeit existieren nur Kulturkreise. Für die europäische Wissenschaft besteht also die Aufgabe die Entwicklungstendenz der europäischen Kultur herauszuarbeiten. Zu einer ideellen Leistung sind wir aber auch auf diesem Gebiete nicht fähig. Die Entwicklung selbst kann nicht angeschaut werden, sie wird nur in ihren Etappen sichtbar, in dem Momente, wo sie schon eine gewisse Abgeschlossenheit erreicht. In ihrer endgültigen Fassung besteht also die Aufgabe nur darin, die Epochen der europäischen Kultur festzustellen, ihren Geist, jene Schichten, aus denen sich die europäische Kultur aufbaut und so nachdem die Grundlagen der Gegenwart aufgesucht sind, Maximen für die Zukunft auszuarbeiten. Im Interesse dieser mit erlebnisgemäßer Apriorität an die Geschichtsphilosophie gestellte Aufgabe gestaltet sich T.'s Auffassung von der Geschichtslogik und von der inhaltlichen Geschichtsphilosophie, von dem Verhältnis der beiden, von dem Begriff des historischen Gegenstandes, von dem der Entwicklung, von den Grundlagen des Verstehens. Das Verstehen ist die Methode der Geschichtsphilosophie, denn durch

es wird die Tendenz aus dem Chaos der Ereignisse herausgehoben, ihre Grundlage ist aber die Identität des betrachtenden Subjekts mit dem Wesen der Geschichte im göttlichen Geist, dessen Erscheinung ebenso dieses wie jenes ist. Auf dies Weise stellt die Geschichtsphilosophie die göttliche Absicht fest. Diese Identität ist die Grundlage für die Objektivität der aus der Geschichte herauschälbaren Norm und auch die der allgemeinen Geltung der gegenwärtigen Kultursynthese. In Ihr erscheint auch der göttliche Geist.

Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie. T. stellt als Aufgabe für die Geschichtsphilosophie die Ausgestaltung der gegenwärtigen Kultursynthese, denn nach seiner Auffassung ist die Quelle des Philosophierens über die Geschichte die Sehnsucht nach dem Verstehen der Gegenwart und nach der Gestaltung der Zukunft, sein Ziel aber die Herausarbeitung des dazu nötigen bewertenden Maßes. Eine innere Logik besitzt diese Auffassung allerdings. Es ist aber fraglich, ob in allen Fällen also im allgemeinen die Geschichtsphilosophie daraus entquillt. Kann denn ihre Quelle nicht darin bestehen, daß allgemein der Zweck, das Wesen der Geschichte zum Problem wird, oder daß wir von dem Wesen des Menschen her Aufschlüsse von der Geschichte verlangen. Unser eigenes problemgebärendes Erlebnis darf nicht verallgemeinert werden, es darf auf einer derweise subjektiven Grundlage die Aufgabe einer Wissenschaft nicht abgestecht werden. Es kann auch nicht entscheidend sein, daß der Philosoph infolge der Hinfälligkeit der menschlichen Natur durch die Verhältnisse seiner Zeit unausweichbar beeinflusst wird, und daß die geschichtsphilosophische Theorie zugleich eine gegenwärtige Kultursynthese bedeutet. Die Philosophie als Wertwissenschaft kann sich durch die Kritiklosigkeit der Tatsachen nichts vorschreiben lassen. Das aber, was T. als die praktisch mögliche Form der Kultursynthese bezeichnet, die Feststellung der „Schichtung des Aufbaus des europäischen Kulturkreises“ ist überhaupt keine philosophische sondern eine geistesgeschichtliche Aufgabe. Der Theorie T.'s gegenüber müssen zwei kritische Fragen aufgeworfen werden: ist die logische und tatsächliche Grundlage, woraus er als die Aufgabe der Geschichtsphilosophie die gegenwärtige Kultursynthese ableitet

richtig? Soll die Geschichtsphilosophie wirklich eine Norm liefern und ist wirklich die europäische Kulturkreis die weiteste reale Gemeinschaft, und kann die allgemeine Menschheit als reale Totalität wirklich nicht wissenschaftlich untersucht werden?

Die Geschichtsphilosophie kann als Wissenschaft keine Normen liefern, denn die Wissenschaft entspringt, wenn wir die zwei wurzelhaften geistigen Funktionen, den Gedanken und die Tat, die Theorie und die Praxis betrachten, aus dem Gedanken, aus der Theorie; und obzwar in der Totalität des Geistes Theorie und Praxis aus einer Wurzel entsprossen, so hat die Wissenschaftstheorie die Pflicht während ihrer Forschungen zwar neben Berücksichtigung dieser ursprünglichen Einheit gerade im Interesse der autonomen Theorie die beiden ganz entschieden auseinanderzuhalten und die Aufgabe der Wissenschaft ausschliesslich in der *Erkenntnis* zu erkennen. Der Gegenstand der Philosophie ist der Wert und seine Geltung, aber auch sie konstituiert keine Norm, sondern untersucht die Grundlagen der Geltung der konstanten, erkannten Norm. Aber woraus könnte denn die Philosophie die unbekannte Norm erkennen. heraus Schälen, bzw. wie könnte sie diese konstituieren? Aus der Empirie nicht, denn die Norm hat gerade der Empirie gegenüber Sinn: Geltung. Die Norm kann nur als Inhalt unseres Bewusstseins Gegenstand der Philosophie sein. Die Art und Weise und der Ursprung des Bewusstwerdens kann weder Gegenstand der Philosophie, weder der irgendeiner theoretischen Wissenschaft sein, denn es ist eine jeder Erfahrung gegenüber transzendente Frage. Aus der Geschichte kann keine Norm herausgeschält werden, nicht nur, weil der historische Relativismus zu ihrem Wesen gehört, sondern in erster Linie darum, weil in ihr nicht nur der Geist, sondern auch viele Faktoren materieller Natur erscheinen. Aus der Geschichte können wir nur das erfahren, wie sich die Wirklichkeit der Norm gegenüber verhält. Die Tendenz, die in der Geschichte tatsächlich feststellbar ist, ist nicht normativen Charakters, sie ist keine Gültigkeit sondern eine Tatsache, ihre Grundlage ist keine normative Kraft sondern eine einfache — die historische Kausalität. Sie wird nicht deswegen verwirklicht, weil ihre normative Kraft zur Geltung kommt, sondern weil sie aus den biologisch und in der Natur des

Geistes gegebenen Vorbedingungen folgt. Es ist zweifellos, dass die Geschichte in eine gewisse Richtung dirigiert werden muss, aber nicht weil sie die Tendenz, die Kultursynthese ist, sondern weil diese Richtung von einer wirklichen Norm vorgeschrieben wird, die *nicht in der Geschichte immanent ist*, sondern auch *für die Geschichte Geltungsanspruch hat*, aber nur weil auch der Mensch ein Faktor der Geschichte ist, und diese Norm, die Norm des Menschen ist. Diese Norm wird aber nicht aus der Geschichte erkannt werden, der Geist schöpft sie aus sich selbst, und sie würde auch dann Geltung haben, wenn sie sich in der Geschichte nie zeigte. Durch geschichtsphilosophisches Verfahren ist keine Norm zu gewinnen, nur eine erfahrungsgemäße Regel, ja sogar nur ein Rat, statt dessen auch ein anderer vorgestellt werden kann. Das ist eine rein gesistesgeschichtliche Untersuchung, Feststellung von Tatsachen und daraus die Gewinnung eines praktischen aber prinzipiell begründeten Programms. Und T. sucht gerade ein solches. Darum wandte er sich an die Geschichte und daraus folgt sein grundlegender wertwissenschaftliche Irrtum: er setzt die normative Kraft in dem objektiven Geist in der zur Erfahrungswelt gehörenden Kultur und nicht in dem reinen, absoluten Geist. Das ist aber eine *contradicto in adjecto*, der schärfste Widerspruch gerade dem normativen Charakter gegenüber, dessen Wesen der Anspruch zur Verwirklichung, die noch nicht erreichte Verwirklichung, der transcendente Charakter, die Entgegengesetztheit der Wirklichkeit gegenüber ist. Die Setzung der normativen Kraft in dem objektiven Geist ist eine unbegründete Verdoppelung der Wirklichkeit, eine Vernichtung der Idealität der Norm; es bedeutet so viel als das Sollen für das Sein zu setzen. T. hat dafür einen in seinem Erlebnis steckenden subjektiven Grund. Würde er die Norm nicht in dem objektiven Geist setzen, so könnte er von der Geschichte keine Norm hoffen, die Geschichtsphilosophie könnte also eine solche nicht bewusst machen. Dann könnte er sich mit seinem persönlichen Problem, mit seiner praktischen Absicht nicht an die Wissenschaft wenden, von der er doch Rechtfertigung, prinzipielle Begründung erwartet, gerade infolge von Gründen die in seiner Persönlichkeit liegen.

Nach T. ist der Gegenstand der Geschichte die indivi-

duelle Sinntotalität. Die Grenze des Gegenstandes der Geschichte fällt also mit der Möglichkeit einer Gesamtwirkung der individuellen Wirkungen zusammen. Daher betrachtet T. den Kulturkreis als die weiteste individuelle Totalität, und verneint die Einheit der Menschheit in realer und idealer Hinsicht, das Sein der konkreten allgemeinen menschlichen Gemeinschaft ebenso, wie das gemeinsame menschliche Ideal. Auch dazu bewegt ihn seine Persönlichkeit sein persönliches Problem. Würde er nämlich die Idee der allgemeinen Menschheit annehmen, so könnte es geschehen, dass er als Resultat nicht die neue Kultursynthese der gewünschten christlich-europäischen Traditionen erhielte. Er interessiert sich nicht mit unvoreingenommener Neugierde um das Philosophische in der Geschichte, sondern erheischt die Antwort auf eine konkrete Frage, und dazu ist ihm nur die Untersuchung der europäischen Kultur nötig. Dagegen ist der Gegenstand der Philosophie immer die Totalität des Seins, der Gegenstand der einzelnen philosophischen Disziplinen aber die Totalität der zu ihrem Kreise gehörenden Seinsausschnitte; und so muss auch der Gegenstand der Geschichtsphilosophie *die* Geschichte sein. Die Aufgabe besteht dann gerade darin, zu entscheiden, wie das Ganze der Geschichte Gegenstand der Philosophie sein kann. Die Einheit des Gegenstandes ist nämlich ganz unzweifelhaft. Das menschliche Geschlecht ist eine biologische Einheit, es ist also im Besitze des gleichartigen gemeinsamen menschlichen Geistes; wenn also die menschlichen Rassen auch voneinander getrennt gelebt haben, so besteht die ideelle Einheit als Gegenstand der Forschung und für die Philosophie ist es ganz indifferent, ob ihr Gegenstand ideeller oder erfahrungsmässiger Natur ist. Die Faktoren und Voraussetzungen der Geschichte sind prinzipiell überall die gleichen, der Mensch und seine Umwelt; die Geschichte kann also als eine generelle Erscheinung des Seins, als die Geschichte *der* Menschheit studiert werden. Endlich muss es auch anerkannt werden, dass die Menschheit als tatsächliche Einheit, als Gemeinschaft schon verwirklicht ist, sämtliche Völker der Erde stehen in einem ständigen Verkehr in einer Wechselwirkung miteinander und die Weltkultur ist im Begriffe der Verwirklichung. Eine besondere Frage ist es, was für einen Platz werden in der Weltkultur die Traditionen der einzelnen Kulturkreise und be-

sonders die europäische Kultur einnehmen. Es ist aber eine Erfahrungstatsache, dass die materielle und kulturelle Einheit der Menschheit zustande gekommen ist. Es kann zwar der Widerspruch erhoben werden, dass diese Einheit erst jetzt im Werden ist, die Geschichte der allgemeinen Menschheit kann also vorläufig nicht Gegenstand der Philosophie sein. In der Tat beginnt die Geschichte *der* Menschheit erst jetzt. Wenn aber diese Einheit sich verwirklicht, kann denn dann die partikuläre Geschichte der menschlichen Rassen nicht als eine Vorbereitung dieser Einheit *sub specie universitatis* betrachtet werden? Wenn wir schon eine Kultursynthese herstellen wollten, würde heute nicht die Erweiterung des partikularistischen europäischen Gesichtspunktes zum Universellen *gegenwärtig*?

Die Unternehmung T.'s gibt trotz ihrer Grandiosität und ihrer in den Details wertvollen Resultate keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Aufgabe der Geschichtsphilosophie. Die normative Kraft hat ihren Sitz nicht in dem objektiven Geist, aus der Wirklichkeit der Geschichte ist keine Norm zu erwarten, die Einheit der Menschheit ist aber eine Tatsache, die nicht umgegangen, vielmehr philosophisch erklärt werden will: die Aufgabe der Geschichtsphilosophie kann nicht bloß die gegenwärtige Synthese der europäischen Kultur sein. Von dem Gesichtspunkte der reinen Wissenschaftslehre aus beging T. den grundlegenden Fehler dadurch, dass er mit einem apriori gegebenen, persönlichen Anspruch an die Geschichtsphilosophie herantrat, und seine Aufgabe nicht durch vorurteilslose dialektische Analyse zu bestimmen bestrebt war.

Die Problematik, die Aufgabe einer Wissenschaft ist nur so aufzuklären, wenn wir ihren eigenartigen Gesichtspunkt erforschen, der die Einheit seines Gegenstandes, seiner Ziele und seiner Methode ist. Suchen wir die Aufgabe der Geschichtsphilosophie, dann ist unsere erste Frage, wie ist Geschichtsphilosophie möglich. Und da ihr Gegenstand offenkundig die Geschichte, ihre Methode aber die philosophische Methode ist, so wird ihre Methode durch diese Faktoren bestimmt. Die philosophische Erkenntnis richtet sich immer auf das Ganze und das erklärt sie immer aus den letzten Gründen, aus den unmittelbar bekannten Funktionen des Geistes. Wenn wir für die Geschichte eine allgemeine Definition suchen, welche nicht das Logische in ihr,

nicht ihre Form, sondern ihren Inhalt ausdrückt, dann müssen wir die Geschichte als das Leben der Menschheit bezeichnen, das in seinem Ablaufe bestrebt ist sich selbst darzustellen, zu verwirklichen. Diese Definition enthält ganz natürlich eine Menge von Fragen, welche die Problematik der Geschichtsphilosophie bilden. Die Hauptaufgabe ist aber nach den oben Ausgeführten, *die Erklärung der Totalität der Tatsachen der Geschichte aus den Funktionen des Geistes*. Die Geschichtsphilosophie befasst sich also nicht mit der Aufklärung der Gründe der einzelnen historischen Tatsachen; auch die Feststellung des allgemeinen Charakters der Geschichte ist keine philosophische Aufgabe, das Philosophische ist die Erklärung dieses allgemeinen Charakters mit Hilfe der Funktionen des Geistes. Ebenso ist es keine philosophische Aufgabe die Konstruktion irgendeines vollständigen Ganzes der Geschichte zu einer kausalen oder teleologischen Kette: die Universalgeschichte, wie auch die Erhaltung des sogenannten Sinnes des Wesens, des Zieles, der Tendenz der Geschichte keine solche ist. Alldas ist nur Feststellung von Tatsachen, wenn auch von ganz allgemeinen. Die philosophische Aufgabe ist die Erklärung dieser Tatsachen durch die Funktionen des Geistes. Es ist selbstverständlich, dass ohne diese Feststellung von Tatsachen keine philosophische Untersuchung eingeleitet werden kann, da sie keinen Stoff hat. Eine solche Geschichtsphilosophie ist natürlich der praktischen Leben vollständig entrückt, sie wird keinen „Nutzen“ haben, sie gibt keine Anweisungen zur Gestaltung der Zukunft, kann auch keine Grundlage zu Prophezeiungen abgeben, erklärt aber auch den unmittelbaren konkreten Zusammenhang der Ereignisse, auch ihre Gründe nicht; das hat auch weiterhin die empirische Geschichte zu erforschen. Diese Wissenschaft zeigt nur eines: das Vernunftgemäße der Geschichte bzw. ihren Zusammenhang mit dem Geist. Natürlich ist es hier nicht von der Rationalisierung der Geschichte die Rede, nicht davon, dass jedes Detail eine rationale Erklärung erhalte und alle in einer kausalen oder teleologischen Kette aneinandergereiht werden. So etwas kann nicht bestrebt werden, denn die Faktoren der Geschichte sind nicht alle geistiger Natur, und alles Individuelle enthält irrationale Momente. Dagegen können wir die Vernunftmässigkeit des Geschichtlichen, das Wesens der Geschichte also

dés durch sie organisierten Ganzen nachweisen, da wir darin die Erscheinung des Geistes erkennen können; der Hauptfaktor, das Subjekt der Geschichte ist nämlich der Mensch und das Wesen des Menschen ist der Geist.

An diesem Punkte gliedert sich die Geschichte an die Anthropologie; sie liefert Angaben zur kösmischen Rolle der Menschheit. Wie aber der Mensch beschaffen sein soll, das kann doch nicht sie bestimmen, denn gerade mit diesem Sollen, mit der Norm, mit dem Geist, mit den unmittelbar bekannten Funktionen des Geistes, durch welche er sich erhält und auslebt, gerade damit erklären wir die Geschichte; diese müssen also apriori bekannt sein. Das Studium der Geschichte zeigt dem Betrachtenden nur die Art und Weise, die Mittel, die Bedingungen der Verwirklichung der Norm; der Mann der Tat, der Gestalter der Geschichte kann die Norm nur aus sich schöpfen unmittelbar aus dem Urbewusstsein unserer Menschlichkeit. Das lehrt uns die Geschichtsphilosophie indem sie bezeugt, dass die Geschichte mit Hilfe des Geistes erklärt werden kann. Eben weil sie damit erklärt werden kann, ist er nicht aus dem zu erklärenden Stoffe zu erkennen, sondern er musz schon im voraus bekannt sein. Das bedeutet aber weder die Erklärung der Geschichte durch irgendeine apriori angenommene Idee, oder durch ein Ziel, noch die Schaffung einer darauf bezogenen Konstruktion. Der Geist ist reine Form, das System von Kategorien ohne Inhalt, und geht einer jeden Wirklichkeit, einem jeden Erfahrungsinhalt voran. Durch diesen aprioristischen Geist ist die Geschichte zu erklären, durch diese reinen Kategorien ist sie zu verstehen. Das Grundproblem der Geschichtsphilosophie besteht in dem Verhältnis zwischen der Inhaltlichkeit der Geschichte und der Formhaftigkeit des Geistes.

TARTALOM.

Oldal

Módszertani bevezetés — — — — — 1

A tudomány kettős sikere. Troeltsch tanulmányozásának tudományos haszna. A filozófiai rendszerek vizsgálatának szempontjai és lépései. E tanulmány célja és felosztása. Troeltsch működésének rövid jellemzése. A Troeltsch-irodalom átnézete.

Troeltsch személyisége és problémája — — — — — 9

A szellemtörténelmi ábrázolás. Troeltsch szellemtörténelmi vizsgálatának forrásai, felhasználásuk módja. Troeltsch fejlődése, s ennek alapjai szellemi alkatában. Ebből eredő életproblémája. Az alkat egyéb következményei. Troeltsch tudományos, s ezen belől történetfilozófiai problémája; kialakulásuk, fejlődésük, eredetük szellemi alkatából és életproblémájából.

Troeltsch elmélete — — — — — 31

Troeltsch történetfilozófiájának általános jellemzése, tagolása, gondolatmenete.

I. Történelemlogika, történetfilozófia. A történelmi tárgy és fejlődés; a megértés; az identitás tana. A történetfilozófia feladata: a korszerű kulturszintézis, s ennek általános jellemzése.

II. A kulturszintézisről részletesen. Általános érvényű mérték a történelemből; e mérték aprioritása és objektivitása. Történelmi és történetfilozófiai értékelés és fejlődésfogalom. A történetfilozófia feladata. Az identitás tana.

III. A fejlődésfogalom, egyetemes történelem, mérték és korszerű kulturszintézis viszonya. A történelmi fejlődésfogalom két faja. Troeltsch ismeretelmélete; a fejlődésfogalom létrejöttének elemzése. A fejlődésfogalom és korszerű kulturszintézis viszonya. A modern történetfilozófia feladata és módszere.

IV. A korszerű kulturszintézis és egyetemes történelem összefüggése; ennek methodikai következménye, az általa feladott probléma megoldása a történetfilozófia gyakorlatában: periódizálás; az európai kulturtörténelem szerkezetének meg-

állapítása; az egyes rétegek jelleme és összefüggése, a jelen eredete.

A történetfilozófia feladata — — — — — 77

A történetfilozófia forrása. Tett és gondolat. A filozófia és a norma. A történeti valóság és a norma viszonya; a történetfilozófia és a norma. A normatív erő helye. A történetfilozófia tárgya. Az egyetemes emberiség. Troeltsch összefoglaló kritikája. A filozófia; a történet; a történetfilozófia és feladata, problematikája, módszere.

Német kivonat — — — — — 94

Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie und die Theorie Ernst Troeltschs.