

A német birodalmi gondolattól a magyar nemzetkarakterológiáig Leibniz-recepció Alexander Bernát, Pauler Ákos és Prohászka Lajos műveiben*

I. BEVEZETÉS

A jelen tanulmány tágabb témája, a magyarországi Leibniz-recepció az első világháború alatt és a Horthy-korszakban, három kérdéskomplexum érintkezési pontján található, amelyek a magyar filozófiának az akadémiai életen belüli emancipációját, Leibniz filozófiatörténeti megítélésének változásait, illetve a magyar kulturális hagyománynak a német kultúra fényében való önmegértését illetik. Mindeme kérdések átfogó jelleggel itt nem tárgyalhatók. Célom e három fő részre tagolt tanulmányban a magyar filozófiatörténet három kiemelkedő alakjának, Alexander Bernátnak, Pauler Ákosnak és Prohászka Lajosnak az elhelyezése az említett problémák összefüggésében.

E témák először a Leibniz halálának 200. évfordulója alkalmából kiadott ünnepi kötetben futottak össze. Alexander Bernát vállalkozásának új megközelítése alkalmat nyújt tanulmányom első részében arra is, hogy életrajzának leginkább feledés borította éveire, háborús korszakára némi fényt vessek. Az MTA égisze alatt megjelent tanulmánygyűjtemény egyfelől nyugvópontra juttatta (minden, a pillanat meghatározta politikai alaptendenciája ellenére) a recepció területén tett korábbi erőfeszítéseket a Leibniz-kutatásnak a magyar filozófiai szcéna elsőrendű témái közé emelésével. Másfelől olyan gondolatirányoknak vált egyik kiindulópontjává, amelyek messzemenően meghatározták a két világháború közötti szellemtörténet alapvonalait, mégpedig Magyarország és (a rövidesen nemzeti szocialistává váló) Németország viszonyának mint a kollektív identitás legfontosabb meghatározó elemének a kitüntetett kezelésével. A jelen tanulmány vizsgálódásai ezért egyetlen területre korlátozódnak, mégpedig ama „német”

* A tanulmány a hannoveri Leibniz-Stiftungsprofessur (Prof. Dr. Wenchao Li) és a hannoveri Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft „*Leibniz*” *in der Zeit des Nationalsozialismus* című projektjéhez kapcsolódva készült. Boros Gábor, Kovács Gábor, Wenchao Li, Mester Béla, Hartmut Rudolph és Janina Schmiedel segítségét, illetve az első változathoz fűzött megjegyzéseit ezúton köszönöm. Továbbá köszönöm anonim bírálóm javításait és javaslatait.

Leibniz fogadtatástörténetére, akinek alakját a császári Németországban formálták meg. Sőt, a recepció e szeletéből is csak azokat az aspektusokat tárgyalom, amelyek Prohászka Lajos szándékainak és célkitűzéseinek a rekonstrukciójához elengedhetetlennek tűntek. Ugyanis e problémakörök 1936-ban a magyar nemzetkarakterológia egyik alapművében, *A vándor és a bujdosó*ban újra összehozták: írásom utolsó részének célja e mű értelmezése a magyar Leibniz-recepció kontextusában. A közbülső rész, amely Pauler Ákos Leibniz-projektjével foglalkozik, annak a kérdésnek a megválaszolásához járul hozzá, mennyiben közvetítette Pauler filozófiája a *Festschrift* Leibniz-képét Prohászka számára.

Ezen túlmenően esettanulmányom új fényt vethet a magyar filozófia mint „nemzeti” tudomány fejlődésére, mégpedig kibontakozásának egyik döntő fázisában. A filozófia nemzeti szempontú megalapozásának óhaja ebben az időszakban lépett túl a pusztá retorikán, és vált tette, jóllehet különböző módokon, Alexander Bernát és Pauler Ákos műveiben. Kísérleteik nem kevésbé irányultak a filozófia tekintélyének növelésére, amelynek számára ezek az évek egyenesen annak lehetőségét hozták magukkal, hogy a kollektív identitás alapkérdéseinek megválaszolása tekintetében a történeti és szociológiai tudományok fölötti esetleges hegemoniára aspiráljon. E törekvéseknek ama csalóka remény szolgált alapul, hogy a magyar filozófia nemzetközi összehasonlításban észrevetetheti magát, és hazai viszonylatban egyenjogúvá válhat anélkül, hogy fel kelljen zárkóznia a kutatás állásához. A visszatérés Németországban egy politikailag determinált, leegyszerűsített Leibniz-képhez egyszeri, kiváló alkalmat szolgáltatott erre. Ezért volt és maradt e kép még a háború után sokáig recepciótörténeti kutatásom egymást fél-fél nemzedék távolságában követő protagonistái, Alexander, Pauler és Prohászka számára oly életbevágó.

A nemzetközi filozófiai szintéren ugyanis a századforduló közismerten olyan változásokat hozott a kérdésfeltevések jellegében és megválaszolásuk módszertanában, amelyekhez a magyar filozófusok többsége nem akart, és aki akart, általában nem tudott alkalmazkodni. A nyelv, a logika és az episztemológia kérdéseinek előtérbe kerülése a metafizikai és ontológiai problémák rovására Alexander fő kutatási területén, a kora újkori filozófiatörténeten is éreztette hatását. Különösen vonatkozott ez a Leibniz-kutatásra, ahol gyors egymásutánban jelent meg három korszakos munka, Bertrand Russell *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Russell 1900), Louis Couturat *Logique de Leibniz* (Couturat 1901) és Ernst Cassirer *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Cassirer 1902) című munkái. Az új trendek szem előtt tartását a legfeltűnőbbben jelzi a tény, hogy a magyar filozófusok e művek megjelenését követően tértek át, a fenti szerzők döntésével összhangban, a „Leibnitz” névalakról a „Leibniz” írásmód használatára. Viszont többek között az 1907-es Leibniz-fordításkötet kísérő tanulmányának (fel nem használt) irodalomjegyzéke (vö. Vida 1907. 225), Dénes Lajos és Dienes Pál dolgozatai az emlékkötetben (vö. Dénes 1917, Dienes 1917), illetve Pauler Ákos alább tárgyalandó erőfeszítései azt mutatják, hogy az

érdemi párbeszéd és vita az új értelmezésekkel már sokkal nehezebb feladatnak bizonyult. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a német birodalmi gondolathoz illeszkedő Leibniz-kép általános üdvözlésében a politikai lelkesedés mellett a Russell, Couturat és Cassirer eredményei kiváltotta frusztráció is közrejátszott.

II. ALEXANDER BERNÁT ÉS AZ 1916. ÉVI LEIBNIZ-ÜNNEPSÉG

A világháború kitörésekor a budapesti filozófusok osztoztak az eufórikus korhangulatban: az *Athenaeum* hasábjain a „háború filozófiájának” egyes műveit egy új filozófiai diszciplína darabjaiként gyűjtötték össze és recenzeálták (vö. Percz 1998. 135–137). Alexander, aki Descartes-tal, Spinozával és Kanttal behatóan foglalkozott, Leibniznek kevesebb figyelmet szentelt a háború előtt: csak a „német” Leibniz érdekelte. Ő hirdette meg először a magyar filozófiában amaz antiindividualizmust, amely nem tűnt el a háborús kontextussal együtt. A Leibniz-emlékkönyv politikai üzenetét egészében meghatározta, ahogyan Alexander a kor jelszavaihoz – „háború”, „filozófia” és „Németország” – viszonyult.

Alexander, több más pályatársához hasonlóan, a politika és a filozófia ügyét szoros összefonódásukban szemlélte. *A háború filozófiájáról* címmel tartott, 1915. január 6-i előadásában azt a nézetet képviselte, hogy a filozófus első feladata a realitás olyan megélése, amely lehetővé teszi számára a háború értékeinek kutatását. „Háborús élményeinek” katalógusához az állam és a nemzet iránti növekvő lojalitásnak, illetve az egyén leértékelődésének a jelei tartoztak hozzá. Itt fogalmazta meg törekvését arra, hogy a Németországgal való szövetséget komplex, magas érzelmi szinten álló összeköttetésként értse meg: „[e]z a háború egy novumot vitt a világtörténetbe, azt a fegyveres szövetséget, mely Ausztria-Magyarország és Németország között fennáll és bevált. [...] Minket a németekkel a kultúra, a gondolkodás, az érzés, a jog és az igazság felsőbb rendű tényezői kapcsolnak össze” (Alexander 1920. 36).

A másik mozgatórugó, amely Alexandert a háborús Leibniz-kép átvételére és terjesztésére ösztönözte, a magyar filozófia emancipációjának ügyében keresendő: az ügyben, melyet Alexander egész életében a szívében viselt. Ahogy 1893-ban írta: „[h]azánk culturáját nagy traditiók nem kötik a philosophiához”, amely így Magyarországon nem töltheti be azt a fontos szerepet, mint Németországban, ahol „Leibnitz, Kant s Hegel a nemzet szellemi életének vezérei, talajából merítenek s talajának adnak vissza tápláló erőt” (Alexander 1893. 1). Alexander azt sohasem mondta, hogy a magyar filozófiának tematikusan, nyelvileg vagy módszerében a némettől kellene függnie. E függés olyan ténynek tűnt, amelyről, úgy vélték, még vitatkozni sem szükséges. Ellenkezőleg, 1910-ben kifejezte meggyőződését, hogy a filozófiai gondolkodást „magyar érzéssel, a magyarság javára” kell népszerűsíteni, mégpedig „nem [...] idegen importtal, hanem a magyar szellemhez simulva, legbelsejébe hatolva, hogy amit gondolunk, a magyar szellem erejéből táplál-

kozzék és annak birtokává lehessen” (Alexander 1924. 10). Vagyis Alexander egy komplex tudományos konstellációnak, a filozófia szellemtudományokon belüli kitértetett állásának az átvételére törekedett Németországból.

A háború idején programtanulmányt jelentetett meg a filozófiának a szellemi élet egészéhez képest elfoglalt kívánatos helyzetéről. Az írás Leibniz nevével kezdődik, aki a Hegelig vezető út elején áll – ama fejlődésdialektika útjának elején, amelyet Alexander a háborús valóság leírásának fő fogalmává emelt:

A német filozófia már Leibnizban a szellemből akarja megérteni a világot, ennek a törekvésnek a végpontja Hegel rendszere, ki szerint a világ-szellem természetéhez tartozik viszályba keveredni önmagával, mintegy ellentétekre oszolni, minden ilyen viszályból békekötés útján kikerülni, hogy a harcot magasabb színvonalon újra kezdje; ezt a harcot vívják a szellem nevében nemzetek és korszakok a történeti életem keresztül (Alexander 1915. 5).

E szöveg látszólag a filozófia állásáról korábban megfogalmazott megfontolásokat viszi tovább, mondván, „saját lelkünkbe mélyedjünk és a magunk sajátságát a filozófiai gondolat fényénél fölismerjük, megerősítsük és a kulturális élet nagy közösségében érvényesítsük” (Alexander 1915. 21; idézi Percz 2008. 147). Közéletéről szemügyre véve azonban e kijelentés 1915-ből új programot és ambíciózusabb igényt fejez ki. Míg korábban Alexander a filozófus céh nevében beszélt, és kollégáit biztatta arra, hogy mélyedjenek el „a magyar szellem”-ben, addig 1915-ben már a közösség nevében szólalt meg: a nemzet egészét bátorította, hogy sajátságát „a filozófiai gondolat fényénél” felismerje. Ez az igénybejelentés, a kollektívum nevében, a kollektív önmegértés érdekében merészelné fellépni, korábban szakfilozófusoknak nem volt megengedett Magyarországon. Csak költők és regényírók vállalkozhattak arra, hogy „a magunk sajátságát” művészetük kifejezőmódjának tükrében felismerjék.

Ahogy propagandacikkeiből, amelyek az elmondottak fényében teljes összhangba hozhatók filozófiájával, kiderül, Alexander úgy vélte, hogy a háború érdeke Magyarországon is az uralkodó pozitívizmus meghaladását követeli meg. Nem egy jogász-kultúra metafizikaellenes végességére volna valójában szüksége a közösségnek, hanem a transzcendenciába vetett reményre; nem liberális individualizmusra, hanem egy kollektivista nemzetfogalom posztulálására és a közösség önértékének a kinyilvánítására. Ezért hitte, hogy eljött a filozófusok ideje. Szükségesnek tartotta az ugrást az idealizmusba, amely azonban semmiféle történeti vagy szociológiai tudásbázis alapján nem tűnt számára kivitelezhetőnek. Abban kétségkívül igaza volt, hogy az organikus vagy kollektivista nemzetfelfogás az alapvetően történeti jogi alapon alapozású magyar hagyománytól teljesen idegen maradt. Nem alap nélkül vélte úgy, hogy ezt az ugrást csak a hasonlóan „idegen” filozófia kockáztathatja meg, amelyet a hagyomány előfeltevései sem nem terheltek, sem nem gazdagítottak.

Másfelől, nem annyira spekulatív megfontolásoktól motiválva, mint szakjának konkrét érdekeitől indítva táplálta Alexander az illúziót, hogy a háborús szövetség kitüntetett pillanatot teremthet a filozófia mint szellemtudomány emancipációjához Magyarországon, nem utolsósorban ama szinkroniának köszönhetően, amely, még ha csak a „háború filozófiájának” vonatkozásában is, a német filozófiával fennállt. Amint az Alexander háborús írásából fogalmilag zavarosan, tematikusan azonban világosan kifejezésre jut, gondolkodásában összekapcsolódott az, amit globális kontextusban a németek nagy pillanatának vélt, azzal, amit hasonlóképpen illuzórikusan a magyar filozófia nagy lehetőségének tartott nemzeti összefüggésben. A magyar kultúrának a német kultúrától való többoldalú függését (amely a világháború előestéjére bevégzett ténnyé vált) a filozófia döntésének akarta feltüntetni.

Célszerűnek tűnik az 1916-os Leibniz-bicentenáriumi tanulmánykötetéből e helyütt csak amaz írásokat kiemelni, amelyek tényleges – azaz propagandisztikus – céljainak a szolgálatában álltak. Mindenekelőtt ilyen Alexander előszava, aki Leibnizet mint német filozófust és személyén keresztül a német kultúra és filozófia dicséretét kizárólagos témájául választotta, szemben kollégáival, akiknek írásaiban az aktuálpolitikai tematika a filozófiatörténeti fejtegetéseket inkább csak kísérte. Alexander azon meggyőződéséből indult ki, hogy „[m]inden kiváló gondolkodó korának legnagyobb szükségletét elégíti ki és nemzetének lelkét, belsejét juttatja kifejezésre” (Alexander 1917. 4). A szerző szemében Leibniz megtestesítette e típust: „[f]ilozófiája rendszerbe foglalásában [...] a nemzeti szempont a legfontosabb. Leibniz a német filozófia első történeti nagy alakja, bizonyos tekintetben megalapítója, a német szellem első pregnáns kifejezése” (Alexander 1917. 6).

Finkey Ferenc jogászprofesszor tanulmánya Leibniz természetjogi hagyományban elfoglalt helyének értékelését nyújtotta: e passzusok nem tekinthetők többnek, mint a Leibnizre vonatkozó jogfilozófiai irodalom kivonatának. A politikai propagandára áttérve Finkey megállapította, hogy Leibniz politikai törekvéseinek fő célja „a német haza biztonságának, felvirágoztatásának” (Finkey 1917. 181) előmozdítása volt. Ennek megfelelően Leibniz mint a *Securitas publica interna et externa* című röpirat szerzője teljesen egyetértene, legalábbis a tanulmány megállapításainak értelmében, a németek világháborús céljaival. E hely idézete részben Finkey forrásait is láttatja:

A nemzetközi béke, az európai politikai egyensúly nem képzelhető és nem biztosítható másként, mintha az európai államszövetség súlypontját *Európa közepére* (das Mittel von Europa), vagyis a *német birodalomra* helyezzük, a szövetség „örök békéjének” kezesévé Németországot tesszük. A ma dúló nagy világháborúban kipattant „Mittel-europa” eszméje és neve is íme megvan Leibniznél. Az ő agyában születik meg a gondolat, hogy az európai népek közt a vezető szerepre Németország van hivatva és pedig nemcsak földrajzi helyzeténél fogva, de „a német szellem egyetemességénél”

fogva is. Méltán ünnepelte azért most halálának kétszázadik évfordulóján Leibnizot az egész német közvélemény, mint a német világpolitika mesterét (Deutsche Juristen-Zeitung 1916. nov. 1.) s bizonyára ennek köszönhető a Leibniz német műveinek legújabb (1916) kiadása is (Finkey 1917. 194).

Pauler Ákos mint a Ferenc József-i idők értékrendjéhez ragaszkodó és a militarizmussal szemben szkeptikus filozófus az 1917-es *Festschrift*-ben nem osztotta a németek iránti háborús szimpátiát. Mégis ő volt a gondolkodó, aki a gyűjteményes kötet Leibniz-értelmezését a maga antiindividualista politikafilozófiájában továbbvitte, és összekapcsolta az olasz fasizmussal.

III. LEIBNIZ HATÁSA PAULER ÁKOS METAFIZIKÁJÁRA

A kötet szerzői között Pauler volt az egyetlen, akinek számára Leibniz filozófiája a maga logikaközpontú, rendszerépítő gondolkodásának integráns elemét alkotta, mindenekelőtt az 1920-as évek első felében. Sőt, 1911-ből származó életrévében egy *Arisztotelész és Leibniz filozófiája* című könyv ötletét is megfogalmazta.¹

A kurrens Leibniz-szakirodalomra hivatkozó Pauler Ákos tájékozódásának dokumentumai megerősítik a tanulmányból is kirajzolódó képet: szerzője tendenciózusan a maga metafizikai kérdésfeltevéseinek a medrébe igyekezett beleszorítani az irodalmat. Birtokában volt a Leibniz-szakirodalom több fontos darabja.² Ismerjük saját példányát Russell monográfiájából.³ Paulernek bizonyára nem volt rokonszenves sem Russell együttérzés nélküli, demokrata hozzáállása Leibniz kompromisszumaihoz az arisztokratákkal való érintkezésben, sem pedig tudományos döntése, amennyiben Leibniz rendszerének rekonstrukciójára vállalkozott, előnyben részesítve a „public manifestoes”-nál a kevesebb retorikát és több logikát tartalmazó, újonnan felfedezett kéziratokat (Russell 1900. 2). Az egyetlen széljegyzet annál a résznél van, amelyet tanulmányában hivatkozott.⁴ A folyamatos ceruzajelek sora ott szakad meg, ahol Russell következetlenséget vet Leibniz szemére, amennyiben belátását az egzisztencia-predikátumok

¹ Vö. a sajtó alá rendező jegyzeteivel: Pauler 1938. 147, illetve Somos 1999. 70.

² Megvult neki Cantor *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik* című műve, Cassirer, Couturat, Dillmann, Russell, Ludwig Stein monográfiája, az 1907-es magyar Leibniz-kiadás, illetve Christoph Sigwart *Logik*-ja (Tübingen, Mohr, 4. kiad., 1911, I–II. köt.), amelynek fontos szerepet szánt a rendszerben. Továbbá nagyapja, Pauler Tivadar könyvtárában megtalálható R. Zimmermann *Leibnitz' Monadologie* (Wien, 1847) című könyve (vö. *Pauler-hagyaték*).

³ Az MTA Filozófiai Kutatóintézet könyvtárában, az előzéklapon „Dr Pauler” possesszori bejegyzéssel. Jelzete: B 4104.

⁴ Russell 1900. 16. E bejegyzés, illetve korrespondenciája Pauler cikkével a bizonyíték arra, hogy a ceruzás jelöléseket Paulernek, nem pedig a későbbi possesszornak tulajdoníthatjuk.

kontingenciájáról nem alkalmazta Istenre (vö. Russell 1900. 27). Kéziratossá Leibniz-anyaggyűjtése kevés kommentárt tartalmaz, inkább csak a maga elgondolásait támogató idézetek tárháza a szövegekből és a szakirodalomból.⁵ A hagyaték 1919-re, 1924-re datálható darabjai mutatják, hogy folyamatosan dolgozott a témán, jóllehet későbbi műveiben egyre inkább távolodott a Leibniz-szövegektől, a *Metafizika* pedig egészen más alapokon nyugszik.

Pauler rendszergondolkodása két elven alapult, amelyekhez rendíthetetlenül ragaszkodott. Az első a világ struktúrája és a gondolkodás struktúrája közötti megfelelés elve, amelyet korrelativitásnak nevezett. A második elv értelmében további megfelelés áll fenn a világ felépítésének elemi szubsztanciáktól komplex szubsztanciákig terjedő folyamata és az ismeretszerzés processzusa között, amely utóbbi a tovább nem redukálható, monadikus elvektől tart a világ igaz és érvényes mondatokban történő, átfogó leírása felé. A világban e folyamatot a szubsztancia öntevékenysége indítja meg, míg a logika területén a redukció eljárása jogosítja fel a megismerő szubjektumot arra, hogy a világról alkotott tudást a gondolkodás axiómáiból kibontsa. Pauler a maga redukciófogalmához a Christoph Sigwart *Logikájában* található módszer mint a szillogisztikus kutatás eljárása horderejének a túlfeszítése révén jutott el.

Pauler célja az volt, hogy túllépjen a Kant felállította ismeretelméleti korlátokon, és visszaállítsa a szubjektum jogát arra, hogy az Abszolútumot a lehetséges tapasztalaton túlterjeszkedve megismerje. 1925-ös *Logikájáig* törekedett arra, hogy tervét szöveggközeli munkával elmélyítse és továbbfejlessze. Ezzel szemben gondolkodásának későbbi fázisában dogmatikusan védelmezte az „objektív idealizmust”: Leibniz egyes kijelentései már csak illusztrációul szolgáltak a kései Pauler katolikus metafizikájához.

Amint a *Leibniz-Festschrift*hez tett hozzájárulása mutatja, kezdetben Pauler alapvető szerepet akart juttatni rendszerében a leibnizi ontológiának. Ezért hármas feladatot tűzött ki maga elé: kimutatni Leibniznél a monadikus szubsztanciákból öntevékenység útján kibontakozó világstruktúra jelenlétét; felfedezni nála a „reduktív” érvelés csíráit; és végül a fentiek alapján igazolni a leibnizi metafizikának a kanti kritikával szembeni immunitását. Ennek megfelelően *Leibniz metafizikája* című írásában a létkérdésre adott választ tekintette Leibniz legjelentősebb hozzájárulásának a filozófia történetéhez, és kutatása fő céljának azt tekintette, hogy felfedezze nála ama logikai alapelvet, „amelyen mint első láncszemen függ egész metafizikája” (Pauler 1917. 14). Ezt az elvet, amelyet mindenekelőtt Cassirerrel és Russell-lel szemben védelmezett, a létnek a tevékenységgel való azonosságában pillantotta meg: „[a]ma legáltalánosabb tétel, melynek érvényét Leibniz minden filozófiai megállapítása felteszi, úgy fejezhető ki, hogy *létezni annyit tesz, mint hatni, mint tevékenységet kifejteni*. Ezt a belátást

⁵ Az MTA Könyvtára, Kézirattár. Ms 5.056/29–32.

mondja ki bölcselőnk, midőn a szubstanciát úgy határozza meg, hogy az *cselekvésre képes lény*: 'la substance est un être capable d'action'" (Pauler 1917. 14).

A leibnizi metafizika kulcsát Pauler a redukcióban mint a dedukció és az indukció közötti *tertium daturban* kereste. E tézisént nem fejtette ki részletesen, hanem csupán mint a tanulmány legfontosabb belátását mintegy szerzői jogilag fenntartotta a későbbi elemzés számára. Az ötletet alátámasztó fő érv a *Monadológia* 30. §-ának az *actes réflexifs*-re tett utalása volna. A pauleri értelemben vett reduktív ítéletek Leibniznél való jelenétének pusztá feltételezése alapján tért át a szerző a kanti ismeretkritika erőtlenségének posztulálására a leibnizi metafizikával szemben:

[A] Leibniz „reflexív aktusaiban” megnyilvánuló eljárás és Kant transzcendentális metódusa rokontermészetűek, amennyiben mindkettő a konzekvenciától a racionálisra való haladást eszközlik. Lényeges különbség közöttük természetesen az, hogy Kant szerint ily módon csak a megismerés a priori formai feltételeinek ismeretére juthatunk, míg Leibniz álláspontja az, hogy ez úton ontológiai fogalmaink teljes *tartalmi végiggondolását* is elérhetjük. Kant egész polémiájából, melyet a dogmatikus bölcselet ellen folytat, az derül ki, hogy a transzcendens metafizikának ama lehető útjára, melyet a fogalmak e reduktív kiegészítése képvisel, nem gondolt. Ezért a dogmatikus metafizika lehetősége ellen felhozott érvei *Leibniz metafizikáját nem is érintik* (Pauler 1917. 36).

Erre az alapra épült fel a pauleri rendszer az 1920-as években. Fő műve, az 1920-ban megjelent *Bevezetés a filozófiába* alaptéziseinek értelmében „a létező világ egy harmónikus, önmagának ellent nem mondó, tehát a logikai principiumoknak alávetett rendszert alkot”.⁶ E struktúrához rendelte hozzá a redukció 1917-ben meghirdetett, elégségesen viszont soha meg nem alapozott módszerét mint a filozófiai megismerés tényleges, speciális organonját. Ennek értelmében a filozófiának nincs köze a tudományok tudásfelhalmozó eljárásához. Emez állásponttról nyilvánította ki Pauler irdatlan célját, jelesül az út megmutatását, amelyen haladva a filozófiai megismerés túlléphet a lehetséges tapasztalat körén.

E metafizikai fejtegetéseket egészítette ki morálfilozófiájával, amely miatt a *Bevezetést* a Horthy-korszak reprezentatív filozófiai művének szokás tartani (vö. Somos 1999. 10–11, 108, 146–147). Valóban a szöveg számos eleme utal arra, hogy szerzője összhangba akarta hozni gondolkodását a Horthy-korszak valóságával. Ezek közé tartozik, paradox módon, a kötődés a soknemzetiségű ország elvesztett integritásának emlékeztetéhez, amint azt az állam pauleri meghatározása mutatja: „hogy szuverén, hogy egy területen lakó népek alkotják”.⁷ Továb-

⁶ Pauler 1933/1999. 7. A három magyar kiadás (1920, 1921, 1933), valamint a német fordítás (1925) szövege lényeges eltéréseket tartalmaz, melyeket itt nem tárgyalhatok.

⁷ Pauler 1933/1999. 44. A többi kiadásban e helyütt más példa található.

bá társadalmilag elfogadható, sőt produktív morális álláspontnak tűnt az elvesztett világháború után egy tett erkölcsös voltát elválasztani a hatékonyságától: „[a] katona hősiessége sem kisebb, ha az ütközetet, melyben bátran harcol, el is veszíti” (Pauler 1933/1999. 96). Hasonlóképpen a kornak megfelelően részesítette előnyben a szerző a „társadalmi” eudémonizmust az egyénnel szemben, összhangban Gentile individualizmus-kritikáját illető álláspontjával, akinek recenziót szentelt. Az individualisztikus boldogságtan Pauler szerint az utilitarizmus álláspontja volna, amely az igazságosság kritériumával való kiegészítés híján aligha tekinthető teljesnek. Az „igazságossággal” korigált eudémonizmus az 1919-es társadalmi forradalommal kokettáló – ahogy akkoriban mondták: „bűnös” – főváros, Budapest összefüggésében nem egyebet jelentett, mint büntető teóriát: „[t]ársadalmi vonatkozásban sem jellemzi az erkölcsös cselekedetet minden esetben az, hogy az a közboldogságot előmozdítani törekszik: ha a társadalom vétkezett, nem boldogítására, hanem épp arra kell törekednünk, hogy a boldogtalanság magábaszállását eredményezze” (Pauler 1933/1999. 100–101).

A konzervatív politikaelmélet az eljövendő világmonarchiának mint a fokozatos változás betetőzésének az igazolásában csúcsosodik ki. Így szubszumálta Pauler a metafizika alá a szociológiát: „[e]zért feladata [ti. a szociológiának] a társadalmi élet törvényszerűségeit a világfolyamat, illetőleg a világevolúció egyetemes törvényeivel megvilágítani, tehát a társadalom életét bele kell illesztenie a mindenség életébe” (Pauler 1933/1999. 174).

Pauler rokonszenve az olasz fasizmus iránt, amelyet részben személyes okok, azaz csodálata Mussolini és magyar fordítója, Zichy Rafaelné iránt motiváltak, tény a szakirodalomban (vö. Szkladányi 1938. 112, 125; Somos 1999. 184, 227; 2004. 228. 287. sz. j.; 2010. 38). E politikai nézetek mindenekelőtt etikájának kollektívizmusában jutottak kifejezésre, azonban posztumusz *Metafizikájának* egyes hivatás- és szexuáletikai fejtegetéseiben eljutott a rasszista alapokon nyugvó antiszemita álláspontig is.

Ami „objektív idealizmusának” társadalmi súlyát illeti, 1920 után Pauler a vezető magyar filozófussá vált. Helyzetének előfeltétele volt világnézetének harmóniája a Horthy-korszak értékrendjével, ám mégsem tarthatjuk őt mindeztől a kor reprezentatív gondolkodójának. Egyfelől 1933-ban bekövetkezett halála után rendszere összeomlott: hozzá felekezetileg és politikailag közel álló filozófusok, Kornis Gyula és Báró Brandenstein Béla mutatták ki alappilléreinek, a redukciónak a gyengeségét (vö. Kornis 1922/1930. 122–127; Brandenstein 1943/1998. 658; 1936. 49–50). A *Bevezetés* mint filozófiai alapvetés legfeljebb a korszak első felében volt érvényben: ebben az értelemben Pauler kétségkívül „[t]örténelmi feladat”-ot teljesített be (Halasy-Nagy 1933. 30). Másfelől azonban a *Bevezetés* a szellemi élet egészét tekintve aligha érte el az elismertség olyan szintjét, amelynek alapján reprezentatívnak lehetne tekinteni. A korszakot oly művek és törekvések jellemzik, mint Szekfű Gyula *Három nemzedéke* (1920), Szekfű és Hóman Bálint *Magyar története* (1929–1934), avagy Gróf Klebelsberg

Kuno kultuszminiszter kultúrfőlny-programja. Hiába kísérelte meg Alexander Bernát a filozófia szellemtudományokon belüli egyenjogúsítását: a Horthy-korszak nem az Abszolútum mégoly makulátlanul katolikus és autoritárius filozófiája, hanem egyszerű történeti képzetek révén határozta meg magát. Ezért Szekfű, Prohászka Lajos legélesebb ellenfele, aligha jogosulatlanul tartotta magát egy olyan gondolati konstrukció jogtulajdonosának, amely a kort adekvát képzetekben ragadta meg. Egy sikeresebb világkép nevében utasította el Prohászka kísérletét a magyar identitás megértésére.

IV. A „NÉMET” LEIBNIZ PROHÁSZKA LAJOS A VÁNDOR ÉS A BUJDOSÓJÁBAN

A magyar szellemtörténet e szinte hihetetlenül gazdag recepcióval rendelkező könyvét általában úgy tekintik, mint Leopold Ziegler (továbbá Nicolai Hartmann, Hans Freyer, Eduard Spranger, Wilhelm Dilthey, Max Weber, Ernst Troeltsch) eszméinek magyar kontextusra való alkalmazását. Céлом e helyütt nemcsak Prohászka ideológiai preferenciáinak, hanem tudományos-módszertani programjának is a feltárása. Ezért szándékom, hogy láthatóvá tegyem ama közvetlen befolyás jeleit, amelyet Pauler Ákos és Leibniz-képe Prohászka projektjére gyakorolt, és rámutassak a közvetett kapcsolatra is, amely *A vándor és a bujdosó* nemzetkarakterológiája és a német birodalmi gondolat, illetve annak Leibniz-értelmezése között fennáll. Az életrajz tényei lehetségessé, sőt valószínűvé teszik e hatást: Prohászka Pauler tanítványa volt, szerkesztőként közreműködött a Pauler-émlékkönyvben, és őt bízták meg Pauler hagyatékának feldolgozásával (vö. Lackó 1998. 278; Kornis 1938. iv).

A könyv tényleges tárgya a kollektívum: egy meghatározatlan fogalom, amely csak az individuummal való szembeállítás révén határozódik meg. Prohászka eredendőbb fogalmat választott kiindulópontul, mint a nemzetét, annak érdekében, hogy elkerülje az államnemzetet a kultúrnemzettel szembeállító diszkussziók jól ismert érveit.

Célja az volt, hogy a kollektívum fogalmát szellemtudományi tipológiával határozza meg. Míg bármiféle fajelmélet „egy pusztán naturalisztikus-kauzális magyarázó elvet tesz tipológiája tengelyévé [...], a szellemtudományi tipológia a szellem összes értékre való vonatkozásainak jelentést feltáró összefüggéséből mint egységes egészből indul ki”. Ennek eredményeképp nem pszichológiai-tipológiai, hanem hermeneutikai magyarázat fog előállni: „[a] fajelméletnek tehát a típus a magyarázat célja, eredménye, a szellemtörténetnek ellenben a megértés apriorikus elve” (Prohászka 1936/1941. 32–33). Prohászka a nagy európai népeket, az angolt, a franciát, a spanyolt, az olaszt, és mindenekelőtt a németet a magyar nemzetkarakterológia lehetséges kontrasztjaiként tárgyalta. Értékelésnek vezérfonala e népek képessége a változásra, a megújulásra, a tevékenység-

re. Az amúgy is legnagyobb terjedelemben bemutatott német nép az, amely a legkedvezőbb színben tűnik fel: „[a] változásnak mint tevékenységkifejtésnek ebből az élményéből folyik a német magatartás sajátos dinamikus jellege. Joggal szoktak hivatkozni rá, hogy éppen német gondolkodó jelölte meg a létezőnek lényegét a tevékenységben: la substance est un être capable d'action”.⁸

A német kultúra (amennyiben „a németségnek [...] épp befejezetlensége, magával elégedetlen volta és új formákért való szüntelen sóvárgása adja meg az erejét” [Prohászka 1936/1941. 73]) csak az olasszal vethető össze: az összehasonlítást nem utolsó sorban a fasizmus mint az olasz nép nagy önmegvalósítási korszakainak egyike teszi jogossá. Ezért a németek és az olaszok, a szerző szerint, a reményt hozzák el Európa jövője számára: népek, akik „az ifjú lélek életformájá”-t élik, „akikben a megvalósulás ereje és életet gazdagító pathosza feszül” (Prohászka 1936/1941. 114). Prohászka úgy vélte, az ország szétszabdalt területe is azt mutatja, hogy a németek még kiformalódásuk szakaszában járnak. A terület „úgyszólván külsőleg kifejezi azt a feszültséget és harcot, amely szellemét állandóan fogva tartja” (Prohászka 1936/1941. 78). Paulerhez hasonlóan Prohászka is Leibniz *Monadológiájában* látta a legjobb megoldást a sokféleségből előálló egység megragadására és megfogalmazására:

Mert ahol a világ végtelen, ahol a tagozódás mindig tovább folytatható és az átmeneteknek nincs határuk, ott nyilván az egyén a középpont, amely adott sajátosságából egész végtelenségében tükrözi a világot, s épp ezért „monde à part”, ahogy Leibniz mondta. [...] A térben és időben elkülönült, pártütő, egyenetlen világ az abszolút végtelenben, Istenben találja meg az egységet (Prohászka 1936/1941. 91–92).

A harmadik utalás Leibnizre a végtelenről alkotott elméletét érinti, hiszen Prohászka felfogásában a bizonytalan, változó németség egy további jellemvonását, a végtelen utáni sóvárgását ugyancsak Leibniz fejezte ki a legpregnansabban:

Ha rövid szóval akarjuk megjelölni ennek a végtelenségre való törekvésnek lényegét, [...] akkor azt mondhatjuk: az Istent és a világot egyaránt át akarja karolni benne. [...] A végtelenség eszméjének azonban (amint már Hegel, sőt még előbb Leibniz rámutatott), tulajdonképpen mindenkor kettős értelme van. Egyfelől ugyanis jelenti a véges fogalmának pusztá tagadását [...]. De másfelől értjük rajta az abszolút végtelenséget is [...]. [A] németség magatartására nézve jellemzőnek azt mondhatjuk, hogy a végtelennek ez a két formája egymást keresztezi benne. Ennek következtében pedig *a világ megismerése és az Isten után való sóvárgás nála mindig sajátosan összefolyik* (Prohászka 1936/1941. 82–83).

⁸ Prohászka 1936/1941. 76–77. E leibnizi mondat idézete a kor kézikönyveiben is Pauler tanulmányára megy vissza: vö. Kecskés 1933. 345; Halasy-Nagy 1921/1943. 243.

A fentebb megállapított következmények elsője, vagyis a végtelenség világra vonatkoztatott vágya az, amelynek alapján Prohászka a magyarságot a németiséggel való kontradistinkcióval definiálta, hiszen a magyar mindenek előtt finitizmusában különbözik a némettől:

S ennek a magányos vándornak van itt az európai végén [!], Nyugat és Kelet érintkező pontján, egy örök vitatkozó társa, – társa nem annyira vérben és szellemben, nem is elhivatásban és létszervezetben, mint inkább történeti sorsban: – a magyar. [...] Mint ahogy a németiség az Észak búskomor daimoniájával terhelve kel útra, úgy kíséri a magyart, ezt a „keleti rajt” a *finitizmus* érzése, amely idegenkedik mindattól, ami problematikus, ami megoldatlan és várakozásra készítő, viszont elszántan a szűkös, a biztos, az állandó felé húz és tetté csak ott válik, ahol létének jó elhatárolásában, úgy szólván körülsáncolásában nyilvánulhat (Prohászka 1936/1941. 117, 121).

Amíg a németekről szóló fejezet mértékadó irodalmi és filozófiai referenciákkal jól argumentált, addig a magyarok karakterisztikája alig tekinthető többnek, mint pusztá spekulációnak és egyes közhelyek elmélyítésének, ami végül a Szentkorona-tan misztikájába torkollik. Meglehet, hogy e tant Prohászka kortársai a *völkisch*-fasiszta ideológiák ellensúlyának tekintették, ám, ahogy a szerző gondolatmenete mutatja, a misztika alatt a revizionizmus rejtőzik: „[a] valóságban a sacer Regni Dolor, az ország szent fájdalma a magyarság egész létének igazi jelképe, keresztút, töviskorona [...], de épp ezért a megváltásnak is az ígérete. Mert reménnyel élteti a csonkult valóságot és őrzi a széttépett tagokat egymásnak” (Prohászka 1936/1941. 171).

Prohászka kettős konklúzióval zárta le művét, amelyek feszültsége csak úgy oldható fel, ha az egyiket tényszerű, míg a másikat normatív konklúzióknak tekintjük. Hiszen egyrészt „a magyarból épp az hiányzik, ami az európai szellemre általában jellemző: a tevékenység feszültsége, számvetése és kitartása” (Prohászka 1936/1941. 231); másfelől viszont Prohászka egy másik befejezést is fűzött könyvéhez, amely a magyarokat, a németek és az olaszok karakterisztikájára való visszatekintéssel, mint „vitalitás”-t, mint „friss és még felhasználatlan erő”-t (Prohászka 1936/1941. 233) írja le.

Érthető tehát, hogy *A vándor és a bujdosó* némely kritikusának az a benyomása támadt, hogy az utolsó rész, amely a magyaroknak, a németekkel és az olaszokkal együtt, „mint a »közép« fiatal népeinek diadalt jósol a nyugat állítólagosan idősebb népeivel szemben, [...] mintha napi külpolitikánk orientációját akarná igazolni” (Szerb 1936. 582). Jóllehet a rasszista nemzeti szocializmus Prohászka-tól minden jel szerint idegen volt, talányos marad a tény, hogy az 1941-es kiadás során egyetlen szót sem változtatott könyve szövegén (vö. Lackó 1998. 289), és ezért tipológiája Magyarország és szövetségesei hatalmi aspirációinak igenlésével túlságosan is könnyedén összegegyeztethetővé vált. Ha Németország külpolitikáját a „végtelenség” utáni vágy motiválja, akkor a „finitista” magyarok

elégedettek lehetnének sorsukkal, ha továbbra is a régi történeti határok között élhetnének!

Az elméletet az eszmetörténészek annak a dilemmának a szempontjából vizsgálták, vajon Prohászka inkább a nemzeti szocializmus ellenfelének tekinthető-e (mert a magyarokat szembeállította a németekkel – vö. Hanák 1981. 83), vagy németbarátnak, sőt a fasizmus szálláscsinálójának (mert dicsérte a németek életerejét stb. – vö. Sándor 1973. I. 226–228), avagy éppen olyan németbarátnak, akinek „»régí típusú« német kötődését” figyelhetjük meg, „amelyhez semmi köze nincs a fasizmusnak” (Tókéczki 1989. 4).

A Leibnizre tett utalások perspektívájából világossá válik, hogy Prohászka németiségképe mindenekelőtt „a megértés apriorikus elvé”-hez tartozik a magyar nemzetkarakterológia vonatkozásában. A különbségek szisztematizálásával nem annyira német–magyar összehasonlító pszichológiát akart művelni, mint inkább a kérdést megválaszolni: hogyan fogható fel egyáltalán, hogy a magyar kultúra a hatalmas különbségek ellenére sok tekintetben oly teljes függésbe került a német kultúrától, hogy az, a más kultúrákból érkező hatásokat elnyomva, identitásának egyetlen külső referenciapontjává vált? Kontextusunkban legfontosabb a tény, hogy Prohászka filozófiai választ adott a magyarok önmegértését alapvetően érintő kérdésre. Osztotta Alexander előfeltevéseit, amennyiben hitte, hogy a filozófia e kérdésben jobb helyzetben van a megértés esélyeit illetően, mint a többi szellemtudomány, és kedvezőbb helyzete folytán fel lehet jogosítva normatív kijelentésekre is.

A tény, hogy Prohászka kritikusan a Leibniz-hivatkozásokat figyelmen kívül hagyták, és a vitát a pszichológiai nemzetkarakterológia területére pozicionálták, egyben Alexander és Pauler törekvéseinek a sikertelenségét is mutatja. Jellemző, hogy még az 1917-es *Festschriftet* és Prohászka művét egyaránt recenziáló Babits sem vette észre a nyilvánvaló affinitásokat.

Kritikájában Szekfű élesen filozófiaellenes kiindulópontot választott, hangot adva ellenszenvének érvei merituma előtt: „míg ő [ti. Prohászka] a magyar sors és jellem képét, igazi filozófusként, metafizikai síkon rajzolta meg, addig a mi bírálattunk [...] a valóság és a történet realista talajára helyezkedik, s ezzel Prohászka gondolatmeneteinek filozófiai finomságaira kezdettől fogva nincs tekintettel” (Szekfű 1938. 391).

Ettől az elfogultságtól függetlenül Szekfű helyesen vette észre, hogy Prohászka magyarságképe a dzsentri történelemfelfogásán alapszik, és így „metafizikai” tisztaságát nem őrizhette meg. Másfelől ő maga az anakronizmus hibájába esett, amikor *A vándor és a bujdosó* tipológiáját két 1937-ben megjelent műre való hivatkozással vélte aláásni: Adolf Helbok nemzeti szocialista munkájára (*Grundlagen der Volksgeschichte Deutschlands und Frankreichs*) és Erich Kahler Hitler-ellenes művére (*Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*). Ami Szekfű érvelését, ahogy előre bocsátotta, „szinte méltánytalanná teszi” (uott), az nem az, hogy a nemzetkarakterológiai kutatások 1937-es állását a nemzeti szocializmus szo-

ciológiai magyarázatainak összefüggésében számon kéri egy olyan szövegen, amely legkésőbb 1933-ra készen állt. Ha ez lett volna Prohászka szándéka, akkor Szekfű joggal mutathatott volna rá arra, hogy Prohászka leírása az újabb elméleteknek és a történelem eseményeinek a fényében elvesztette magyarázó erejét. Amit Szekfű figyelmen kívül hagyott (és ez minden jel szerint tényleges, általa nem megfigyelt és ironikusan-reflexíven nem hangsúlyozott korlátja „antimetafizikai” nézőpontjának), az az, hogy Prohászka nem történetileg vagy szociológiailag objektív leírását akarta adni a német jellemnek. Ahogy Prohászka elvonatkoztatása az empirikus népszichológiától mutatja, a német jellemet nem történeti vagy szociológiai valóságában kívánta megragadni, hanem mint a magyar jellem Másikát. A németiség leírása részét képezi a magyar karakterológiának, és mint ilyen, a magyar önmegértés belső dilemmáit tükrözi vagy vetíti ki. Előzetes konstrukció, amely a magyar jellemre vonatkozó kérdés megfogalmazását egyáltalán lehetővé teszi, és ennyiben valóban metafizikai. Igazságának vagy hamisságának semmi köze nincs ahhoz, hogy a németek magukat történeti-szociológiai kutatások alapján kétezer évente felkerekedő kultúrnépnek vagy kispolgároknak tekintik-e, ahogyan azt Helbok és Kahler respektíve állították.

V. KONKLÚZIÓ

A századforduló Leibniz-recepciójában, amely a filozófus céh méretéhez képest széles és ígéretesen bontakozott ki, zavart idézett elő Russell, Couturat és Cassirer műveinek megjelenése, mivel olyan irányt adtak a kutatásnak, amely a magyar filozófusok ízlésétől (és kompetenciájától) idegen volt. Ezért tekintették kívánatos korrekciónak a visszatérést a Leibniz-kutatásban a logika és a tudományfilozófia elvonságától a kérdésfeltevések konkrét-politikai meghatározottságához.

A „német” Leibniz képe tartósan jelen volt a magyar filozófiai irodalomban az 1916–1917-es Leibniz-tünneptől és -emlékkönyvtől Pauler Ákos filozófiáján keresztül egészen az 1930-as évek nemzetkarakterológiájáig. A Leibnizre tett utalások Prohászka Lajos *A vándor és a bujdosó*-jában a szerző módszertani útját jelzik a témához, a téteket, amelyeket metafizikainak nevezett (vö. Percz 2007. 293). Amennyiben vissza akart nyúlni a metafizikához, akkor nem csak személyes okokból érthető, hogy ahhoz a konstrukcióhoz nyúlt vissza, amely a kor magyar metafizikája volt: Pauler Ákoshoz és az ő Leibnizéhez.

A Leibniz-hivatkozások Prohászka ideológiai állásának pörében amellettnél inkább tanúskodnak, hogy a szerző nem annyira „időben ütemvesztetten” (Lackó 1998. 289) dicsérte az olasz humanizmust, mint inkább történetileg aktuálisan igenelte a Mussolini-féle rendszert. Továbbá az aktivitás támogatása az öntevékeny monászokról szóló leibnizi elmélet átvételének metafizikai örve alatt nem mutat a nemzeti szocializmussal szembeni indifferens álláspontra. Ellenkezőleg: a

passzivitás mint cselekvés németellenes pozíciót jelzett, míg „aktívnak” lenni egyet jelentett a német hatalmi politika támogatásával (vö. Juhász 1983. 45).

Alexander Bernát és Prohászka Lajos egy és ugyanazon érzékesalodás áldozataivá váltak, amely nem utolsó sorban hibás helyzetértékelésükből eredt a filozófia mozgásterét illetően a többi szellemtudományhoz képest. Nemcsak felvállalták a német hatalmi igények intellektuális támogatását, nemcsak elismerték a német hegemoniát a magyar kultúra és filozófia felett: hanem azt is állították, hogy további affinitás létezik a magyarok és a németek között, amely a történeti érdekközösséget megalapozza vagy igazolja, és azt mintegy sorsközösséggé alakítja át. E történeti pillanatokat nemcsak párhuzamba lehetett egymással állítani, hanem a Pauler Ákos-i életmű Leibniz-értelmezésén keresztül kapcsolatba is lehetett hozni Alexander Leibniz-*Festschrift*-jét Prohászka nemzetkarakterológiájával.

IRODALOM

- Alexander Bernát 1983. *Nemzeti szellem a filozófiában*. Budapest, Franklin-Társulat.
- Alexander Bernát 1915. Magyar filozófia. *Athenaeum*. 1/1. 1–21.
- Alexander Bernát 1917. Leibniz. Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság Leibniz-ünnepén 1916. nov. 15. In Alexander (et al.) 1917. 3–8.
- Alexander Bernát 1920. *A háború után*. Négy előadás. Budapest, Lampel.
- Alexander Bernát 1924. Vallomás. In uő *Tanulmányok. Filozófia*. Budapest, Pantheon. 5–12.
- Alexander Bernát – Dénes Lajos – Dienes Pál – Finkey Ferencz – Pauler Ákos – Rác Lajos – Révész Géza – Szemere Samu – Tankó Béla – Vida Sándor 1917. *Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából*. Budapest, Franklin-Társulat (Alexander Bernát szerk. *A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára*, 1).
- Brandenstein Béla, Br. 1936. Das geistige Antlitz Akos v. Paulers. In Ludwig Prohászka – Julius Kornis (Hrsg.) *Gedenkschrift für Ákos von Pauler*. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 30–68.
- Brandenstein Béla, Br. 1943/1998. A filozófia jövője (1943. május 4.) In Kószei Lajos – Kunszt György – Laczkó Sándor (szerk.), Kunszt György (bev.), Percz László (utószó), Gulkai Mária (repertórium) *Athenaeum-tár. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései 1938–44*. Veszprém, Comitatus. 656–661.
- Cassirer, Ernst 1902. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg, N. G. Elwert'sche Buchhandlung.
- Couturat, Louis 1901. *Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris, PUF.
- Dénes Lajos 1917. Esztétikai gondolatok és elemek Leibniz rendszerében. In Alexander et al. 1917. 221–230.
- Dienes Pál 1917. Leibniz logikai és matematikai eszméi. In Alexander et al. 1917. 106–151.
- Finkey Ferenc 1917. Leibniz jogbölcészeti és politikai eszméi. In Alexander et al. 1917. 152–197.
- Halasy-Nagy József 1921/1943. *A filozófia története*. Budapest, Pantheon.
- Halasy-Nagy József 1933. *Pauler Ákos 1876–1933*. Budapest [klny.].
- Hanák Tibor 1981. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- Juhász Gyula 1983. *Uralkodó eszmék Magyarországon, 1939–1944*. Budapest, Kossuth.

- Kecskés Pál 1933. *A bölcelet története főbb vonásaiban*. Budapest, Stephaneum.
- Kornis Gyula 1922/1930. Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája. (1922.) In uő *Magyar filozófusok*. Budapest, Franklin. 66–143.
- Kornis Gyula 1938. Előszó. In Pauler Ákos *Tanulmányok az ideológia köréből*. Budapest, MFT. iii–iv.
- Lackó Miklós 1998. Egy nemes konzervatív. A kultúrfilozófus Prohászka Lajos. *Történelmi Szemle*, 40/3–4. 277–297.
- Pauler Ákos 1917. Leibniz metafizikája. In Alexander et al. 1917. 9–40.
- Pauler Ákos 1938. *Metafizika*. S. a. r. Dékány István. Budapest, MTA.
- Pauler Ákos 1933/1999. *Bevezetés a filozófiába*. Martonvásár, Paulus Hungarus – Kairosz. *Pauler-hagyaték digitális feldolgozása*.
<http://www.konyvtar.elte.hu/kincseink/kezirat/PAULER.pdf> (hozzáférés: 2010. október 27.).
- Percz László 1998. *A pozitívizmusról a szellemtörténetig, Athenaeum, 1892–1947*. Budapest, Osiris.
- Percz László 2007. „Magyar gondolkodás”: ázsiai vagy bujdosó? Karácsony Sándor és Prohászka Lajos a „nemzeti filozófiáról”. *Magyar Tudomány*. 167/3. 290–300.
- Percz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely.
- Prohászka Lajos 1936/1941. *A vándor és a bujdosó*. Budapest, Danubia.
- Russell, Bertrand 1900. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, with an Appendix of Leading Passages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sándor Pál 1973. *A magyar filozófia története 1900–1945*. I–II. kötet. Budapest, Magvető.
- Somos Róbert 1999. *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Martonvásár, Paulus Hungarus – Kairosz.
- Somos Róbert 2004. *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon után*. Budapest, Kairosz.
- Somos Róbert 2010. Pauler Ákos magyarságképe. *Kommentár*. 5/1. 32–39.
- Szekfű Gyula 1938. Nem vagyunk bujdosók. *Magyar Szemle*. 12/33. 391–396.
- Szerb Antal 1936. Prohászka Lajos: A vándor és a bujdosó. *Válasz*. 3/10. 581–582.
- Szkladányi Mária 1938. *Pauler Ákos életművészete*. Budapest, Franklin-Társulat.
- Tőkéczi László 1989. *Prohászka Lajos*. Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum.
- [Vida Sándor] 1907. Forrásmunkák. In G. W. Leibniz *Értekezések*. Fordították dr. Bauer Simon és dr. Vida Sándor. (Filozófiai Írók tára XX.) Budapest, Franklin-Társulat. 225.