

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL

KIADTA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KILENCEDIK KÖTET  
(1923)

PAULER ÁKOS és KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

NAGY JÓZSEF

BUDAPEST, 1923

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)  
IV., Kossuth Lajos-utca 7.

## Az Athenaeum munkatársai 1923-ban:

DÉKÁNY ISTVÁN  
HORNÝÁNSZKY GYULA  
JUHÁSZ ANDOR  
KISS KÁZMÉR  
KOSZÓ JÁNOS  
NOSZLOPI LÁSZLÓ

PAULER ÁKOS  
SOMOGYI JÓZSEF  
SZELÉNYI ÖDÖN  
TECHERT MARGIT  
VARGA BÉLA  
VÁRKONYI HILDEBRAND.



## TARTALOM.

### Értekezések.

DÉKÁNY ISTVÁN: A társadalmi normák problémája és a mai jogbölcselet . . . . .	1
VARGA BÉLA: A metafizika értelme napjaink bölcseletében . . . . .	32
SZELÉNYI ODÓN: A vallásos élmény a parapszichologia világitásában . . . . .	47
KOSZÓ JÁNOS: Troeltsch Ernő . . . . .	63
PAULER ÁKOS: Költészet és filozófia . . . . .	81
HORNÝÁNSZKY GYULA: A közvélemény elmélete .	88
KISS KÁZMÉR: A lehetséges tételviszonyok száma	104

### Ismertetések, bírálatok.

SZEMERE SAMU: A jelenkori filozófia főbb irányai	70
DR. TERLANDAY JÓZSEF: A mindenség problémája	71
WOLKENBERG ALAJOS: Teozófia és antropozófia .	73
T. K. OESTERREICH: Der Occultismus im modernen Weltbild . . . . .	75
JOSEPH GEYSER: Erkenntnistheorie . . . . .	78
RICKERT HENRIK: Kultúrtudomány és természettudomány. Ism. <i>Dékány István</i> . . . . .	106
DR. L. SZONDI: Schwachsinn und innere Sekretion Ism. <i>Juhász Andor</i> . . . . .	107
FRITZ HEINEMANN: Plotin. Ism. <i>Techert Margit</i>	109
DR. GEYSER JOSEPH: Eidologie oder Philosophie als Formenkenntnis. Ism. <i>Noszlopi László</i> .	110

### Folyóiratszemle.

A REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE 1922. évfolyama . . . . .	112
<b>Tásulati ügyek</b> . . . . .	119



# A TÁRSADALMI NORMÁK PROBLÉMÁJA ÉS A MAI JOGBÖLCSELET.

Irta : DÉKÁNY ISTVÁN.

A társadalmi élet egyik legsajátosabb vonása bizonyos életszabályok szüntelen érvényesülése, amelyek az érdekek harcában, a szervezkedés módjaiban, avagy a magánélet ezernyi fázisában iránymutatóként szerepelnek s megadják cselekedeteink bírálatának alapjait. Ez életszabályok, normák egyöntetűséget hoznak létre a társadalmi kaoszban s előreláthatóságot: mindennek megvan a jelleme, melyre előre számíthatunk. És az érvényesülő szabályok özöne mégis, amint üdvös lehet, úgy káros is, mert a történet tanúsága szerint merevvé tehet egész társadalmakat. A legfőbb életszabály: az, hogy a társadalom *rendezett összefüggésű* legyen ámde bizonyos hajlékony *fejlődésképességet* is őrizzen meg s érezze az örök kultúrértékek felé való vonzódást, gyakran alárendelődik a csupán rendező szabályoknak. Ez van meg a jog és egyéb *társadalmi* szabályok, normák viszonyának kérdésében is, amint az a mai jogbölcseletben kiválókép látható.

Témánk: a „társadalmi“ norma a jogbölcseletben „konvencionális“ norma néven ismeretes. A joggal való viszonyában, valamint önmagában véve sajátzerű probléma. Önálló norma-jelleme kétségtelen s ezt a kutatók nemcsak észreveszik, de élénken hangsúlyozzák is úgy a jogbölcseletben, mint az etikában. Magát a „konvencionális norma“-terminust Stammler hozta be negyedszázada<sup>1</sup> a jogbölcseletbe, hol az azóta állandó probléma, a napirendről soha le nem siklott s mégis csodálatosképp mellőzött kérdésként szereplő „másodrendű polgár“<sup>2</sup> maradt a normák világában — joggal-e vagy jog nélkül, ma még fel nem vetették. Ezzel, sajnos, veszedelem fenyegeti egész problémabeállítását. Kétségtelennek látszik előttünk az, hogy valaminő normafajt előbb *ismerni* kell, boncolni természetét, megtekinteni

<sup>1</sup> A *Wirtschaft und Recht* első kiadásában, 1896. (4. kiad. 1921 116. ll.) E terminust „tökéletesnek“ tartja (v. ö. 641. l.).

<sup>2</sup> Stammler kifejezése: *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, 1902 238. l. Ugyanezt állapítja meg a közérkölesi szabályokra (Sitte) Ihering *Der Zweck im Recht* 4. kiad. 1904. II. 201. l.

szerepkörét s csak aztán lehet ítéletet hozni afelől, vajjon joggal süllyesszük-e le a „másodrangú“ szerepvitel síkjára.

Ellenkezőleg a *társadalmi normák* hatalmas súlyú kérdést képeznek, érdekelve vannak megoldásában az etika s a társadalomelmélet is, még erősebben talán, mint a jogfilozófia: itt csak *határ*-problémaként szerepel, tehát nem is lehet azt középponti jelentőségében érinteni.

Somló maga is leszögezi, hogy a konvencionális norma „hamupipóke a normák között.“<sup>3</sup> „E normafajt nem szokták oly pontosan vizsgálni, mint a többi fajt, kivált a jogot és ily vizsgálatok rendesen nem egy általános normatan (nomológia) keretében mozognak, mely összehasonlítását elfogulatlanul tenné lehetővé, hanem csak jogászai vizsgálgatás speciális szempontjából szoktak eszközöltetni.“ Ennek az *önálló jelentőségű* problémafelvetésnek ideje elérkezett. A normaadó akarat sajátos, *társadalmi* formái, főformái Stammler szerint<sup>4</sup> háromféle irányban keresendők: a *konvencionális*, a *jogi* és az *önkényes* akarás és szabályozás fajai közül egyik sem mellőzhető, mindegyik sajátos erő, sajátoszerű társadalomformáló tényező. Fóruma: a „normatan.“

### 1. Az általános normatan feladatairól.

Egy újabb, határozott programmú, az *összes* normákkal, nemcsak a törvénnyel, szokásjoggal stb. foglalkozó diszciplína: a nomológia<sup>5</sup> vagy normatan.<sup>6</sup> Kétségtelen az, hogy az egyre programmszilárdabb *normatannak* kiépítésében mindig jelentős szerep fog jutni a jogbölcséletnek (jogelméletnek), ámde a jelen állapot

<sup>3</sup> *Juristische Grundlehre*. Leipzig, 1917. 92. .

<sup>4</sup> *Theorie der Rechtswissenschaft*. Halle 1911. 511. l. V. ö *Wirtschaft und Recht*. 1921. 477. ll.

<sup>5</sup> E szó: „nomology“, először az angol jogász, Holland klasszikus munkájában jelentkezik: *The elements of jurisprudence*, 1880. Ő azonban még nem minden normafaj vizsgálatát összpontosította volna, mint az kívánatos. A „normatan“ problémájában eddig szinte végzettszerű volt a kérdés egyoldalú felvetése. Binding 3 kötetes nagy munkájában: *Die Normen und ihre Übertretung* (2. kiad. I. köt. 1890) hasonlóképp egyoldalú a problémák felvetése. A normák *fajai* (101. ll.) így nem is tárgyalhatók.

<sup>6</sup> A görög „nomos“ főképp törvény, de nemcsak az; így a latin, általánosabb jelentésű „normával“ párhuzamba helyezhető.

éppen azt mutatja, hogy az összes problémák ideutalása ártani fog a problémáknak, sőt magának a jogbölcséletnek is. Minden norma meg kell, hogy találja a maga szisztematikus helyét, mindegyiket *önállóan* kell vizsgálnunk, majd pedig összehasonlítva, egymáshoz mérve őket.

Hogy a normatan vizsgálata minő jellemű, egy-két centrális kérdés is bemutatathatja. Mindenekelőtt vizsgálnunk kell a normák *fajait*, meg kell állapítanunk, hogy mely és minő normák fejlődtek ki eddigelő a társadalomban.<sup>7</sup> E téren vannak ugyan számottevő kísérletek, de csak ép csirái normatológiai rendszereknek, lényeges eltérésekkel, amit három író összehasonlítása: Ihering, Somló és Wundt világosan bemutatathatnak. *Ihering* fél-századdal ezelőtti műve: *Der Zweck im Recht* (I. 1877) szerint a norma (=abstrakter Imperativ für das menschliche Handeln) négy féle: jogi, erkölcsi, közszokás (Sitte) és divat. Önmegköttő norma (v. ö. alább) még előtte lehetetlen: „Imperitive an sich selber sind eine contradictio in adjecto“<sup>8</sup>). Jogi norma háromféle lehet: 1. egyes esetre szóló parancs (Individualgebot). 2. egyoldalúan, és 3. kétoldalúan kötelező norma.

*Somló* szerint a normák lehetnek *végső* (abszolút) normák, amelyek a legvégső igazolást szolgáltatják: logikai, esztétikai, etikai és vallási normák („Richtigkeitsnormen“). A többi norma ezzel szemben mind „empirikus“ („Willensnormen“). Ezek pedig lehetnek<sup>9</sup> A) jogi normák, B) egyházi, C) államföletti normák és végül D) konvencionálisak. Ez utóbbi normafaj nem egy faj; a „konvencionális norma“ összefoglaló kifejezés és pedig jelentékeny különbségeket takarva el. (Gondoljunk arra, hogy a legtöbb norma stabilizáló szerepű, egyenlősít, fejlődésugrá-

<sup>7</sup> Ez a kérdés lehet *általános* és lehet *deskriptív* feladat is: az utóbbinál *egy-egy* nemzet életében uralkodó összes normák leírása, katalogizálása a főkérdés (mint az erkölcsi normáké, szokásoké az ethnográfiában), azonban ez *támaszkodik már* az előző, általános vizsgálatra.

<sup>8</sup> *Der Zweck im Recht*<sup>4</sup>, 1904. I. 259. A „Sitte“ szisztematikája (Zweck i. R. II. köt.) zavaros, ennek tisztázása külön tanulmányt követelne. Csodálatos röviden tárgyalja H. Maier is: *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908. 672-77.

<sup>9</sup> *A Juristische Grundlehre*, 176. l. egy táblázatban adja elének a rendszert; az előzetes kommentár is roppant vázlatos. E ponton is még tisztázandó közbeszúrás: az autonóm és hetronóm *akarati* normák.

sokat *lassít*, viszont a „divat“ éppen labilizál, folytonos áramlásban tartja a társadalomnak — sajátos módon — (csupán a felszínét). Somló szerint a konvencionális normák lehetnek: 1. *hallgatag normák*: a) nyelvi szabályok, b) közszokások (Sittennormen), c) divatok; 2. *kifejezettek*: a) megállapodások (Verabredungen), b) egyesületi normák, c) játékszabályok. Kisebb-nagyobb fontosságúak Somlónál egybekeverednek; egyes normák pedig bizonytalan körvonalúak.<sup>10</sup> — Az ily mégannyira töredékes felmegoldásnak is, minő Somlóé van jelentékenyebb haszna: felhívja figyelmünket arra a rendkívüli normagazdagságra, mely a társadalmi életben mutatkozik. Végtelen sokféle az a befolyás, parancs (imperativus), felhívás,<sup>11</sup> ösztönzés, mely e normákból szüntelenül szétárad.

Wundt még nem gondol egy önálló *normatanra*, mindamellett etikájában eléggé körültekintő vizsgálatot indít meg, bár igen sajnálatos, hogy Néplélektanából a nyelv, a mithosz után éppen a harmadik programmba vett problémacsoport: a „Sitte“ maradt ki, ezt egy nem éppen értékes (IX.) kötet: *Das Recht* (1918.) látszik pótolni. Etikájának azon helyén, hol az erkölcsi élet „tényeit“ tárgyalja,<sup>12</sup> szól *etikai, vallásos és jogi normákról*. A közönséges (társadalmi) erkölcs, *Sitte*<sup>13</sup> normái pedig szerinte, vagy a magánélet síkján alakulnak ki s ekkor egyéni normák (*Gewohnheit*),<sup>14</sup> azaz individuális szokások, vagy a közelet síkján s ekkor kevésbé kötelező általános szokások, *közszokások* (*Brauch*), majd társadalmi követeléssel erősödő *köz-erkölcsi szabályok* (*Sitten*)<sup>15</sup> fejlődnek ki.

Sajátos alfajok 1. a (csupán *jobbára* egyéni) „individuelle Lebensformen“, 2. az érintkezés („Verkehrsformen“), 3. az együttélés („Gesellschaftsformen“) s 4. az egyetemes emberi („humane Lebensformen“) szabálycsoportjai.

<sup>10</sup> Ily bizonytalan meghatározásúak Somlónál ez alfajok: „Unmassgebliche (sic) Individual- és Kollektivnormen“. Ezeknél Somlónak még el kellett volna problémájába mélyedni.

<sup>11</sup> Stammlerrel (Einladung) — amiről alább lesz szó.

<sup>12</sup> Ethik<sup>3</sup>, I. 40—245. II.

<sup>13</sup> Ezt a szót ő — sajnos — kétféle: általánosabb és szűkebb értelemben is használja.

<sup>14</sup> Ugyancsak kétféle értelemben!

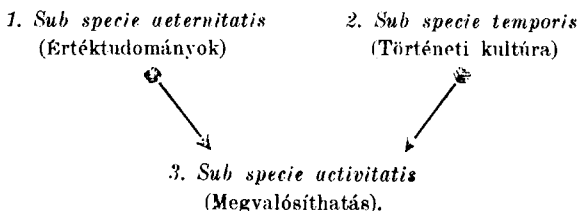
<sup>15</sup> Szűkebb értelemben.



Nemcsak az egyes, feltalálható normák fajait szükséges megállapítani, tudnunk kell, hogy a norma sem készen pattan ki a társadalom műhelyéből, az élniakarás s az értékhez-eljutás folyamataiból. Minden norma lassú fejlődés terméke s nem szabad őket, mint a kristályokat csupán formáik szerint katalogizálni. Vizsgálni a normák *fejlettségi állapotát*, a legvonzóbb feladat. Hogy ezt hogyan érthetjük, az alapvető hármass kiindulás<sup>16</sup> szemléletesen tárja szemeink elé.

A „norma“ fogalmába *per definitionem* bele kell foglalnunk azt, hogy benne — valaminő arányban — értéktartalom van kifejezve, tehát helyeselhető, igazolható. Az oly norma, mely *de facto* az értéktelen megvalósítását célozná, s ha érvényesül is a társadalom valamely elrejtett zúgában,<sup>17</sup> nem lehet más, mint *pseudonorma*, álnorma.

A normában az értékesség tehát különbözőkép lehet képviselve s különböző a norma jellege aszerint, hogy minő mozzanat minő mértékben jut benne kifejettségre. Nézetünk szerint háromféle szempont, háromféle mozzanat juthat kifejezésre a normákban úgy, hogy a norma az érték, a kor és a megvalósítás követelményeit egyesítheti ily szempontösszefüggés alapján:



Minden normának az elsőből kell kiindulnia, itt van *értékességének* alapja, igazolhatósága — t. i. *oly* igazolása, mely a „sub specie aeternitatis“ szempontfajából indul ki. Ily alapon örökérvényű igazságokhoz jutunk, filozófiai általánosságú, absztrakt normákhoz, melyekben

<sup>16</sup> Már érintettük régebbi dolgozatunkban tudományelméleti vonatkozásában: *A kultúrpolitika mivolta* stb. Athenaeum, 1921. évf. főkép 164—67 ll.

<sup>17</sup> Ismeretes, hogy vannak bünszövegetek egész speciális normavilágban élve, *sajátos életkódex* alapján.

megvan az értékesség maximuma. Az ily normák „*ideális normák*“.

Az ily norma még csupán egy szemponttal számolt, az értékességgel, de nem számolt még a történeti kor speciális minőségével, a korba-illeszthetőséggel. Nem egy normát találunk, mely kétségtelenül érvényes, de amely a *maga* korát mintegy eltéveszti. Az ideális norma tehát csak értékelméletileg (axiológiailag) verifikált, igazolása nem terjed túl ez egy szemponton.

A normák többsége továbbfejlődik ennél. Tekintetbe veszik a kor követelményét, „a kellő sorrend“ elvét (Széchenyi). Hogy mi a teendő, sokszor világos, de *mikor* van annak ép a maga elérkezetsége? Ezt egy „sub specie temporis“ történő vizsgálat fogja meghatározni s eredménye az *időszerű norma*.

A norma teljes kifejlődéséhez egy harmadik nézőponthoz való igazodás is szükséges. Amidőn az előző két szempont szűrő közegén a norma átjutott, amidőn az „ideális“ norma *temporális* értelemben is verifikáltatott, még egy utolsó lépést kell megtennie: a norma *megvalósíthatóságát* kell igazolni. Így jő létre a *realis* (vagy „instrumentális“ értelemben fejlett) norma. S ha a jogi norma belső hivatottságát tekintjük, kétségtelen, hogy jellemük alapja ez utóbbiban van. Alátámasztója: az állam a valóság tekintetbevételével adja ki szabályait (ubi nihil valet, ibi nihil velis).

„Sub specie activitatis“ — e nélkül végre a norma csupán „ideális követelmény“ fog maradni, de nem hajta át az életet, „írott malasztként“ él; a lappangó életét, hiányzik ez, ami a normát valóban normává teszi, hogy nemcsak *tudja* a helyeset, nemcsak *kifejezi* a helyeset, de meg is mutatja megvalósítása útját. Így, amidőn mind a három szempontnak az örökérvényűség (sub specie aeternitatis), a történeti időszerűség (sub specie temporis) s a tényleges megvalósíthatóság (sub specie activitatis) elveinek elég tétetett, mondhatjuk el, hogy *egy teljesen kifejelett normatartalom áll előttünk*.

Sajátszerű evolúció ez, melyen a normáknak így át kell haladniok és sajnos, nem mindegyik norma megy át rajtok. Egyes normák „távoli ideálok“, sőt koridegenek, mert hiányzik történelmi igazoltságuk, gyakran hiányzik *történelmi igényök is*. Mások ismét valóság-tudományilag verifikáltak, keresztülvihetők ugyan,

de értékességükhöz férhet sok szó. A normák *fejlettségének* ily irányú vizsgálata a legvonzóbb normatani feladat.

A normaadó és normafogadó viszonyát illetőleg a normáknak két faja van.

A norma *rendszerint* oly szabály, amelyet egy normaforrás (normaadó) *másra* t. i. a normacímzettre vonatkozólag bocsát ki. Ily esetben két társadalmi egységről (egyénről vagy szervezetről) van szó. Pl. az állam normát (törvényt) hoz valamely társulatra nézve, az alattvalókra nézve. Az ily normát, mely kifelé vagy másra ható, *tranzitív* normának mondhatjuk, s ez a zömét teszi ki a magánjogi szabályoknak.

Közönséges felfogásban ritkábban gondolunk arra, hogy viszont oly szabályok is vannak, amelyet a normaadó pl. az állam nem máshoz címez, nem *mást* kötelez vele, hanem magamagát kötelezi. Az ily normákat *intranszítív* vagy *önmegkötő* normáknak mondjuk. A norma „tranzitív“ vagy „intranszítív“ jellemvonásának megállapítása már felmerült a jogbölcseletben, de úgy véljük, eddig kevésbé szerencsés terminológiában történt (az elsőt „parancsnormának“, a másodikat „igéretnormának“ mondja Somló. A „parancs“ azonban speciális attitudefaj, s itt nem ennek kiemeléséről van szó).

Az ép említett kétféle norma közül Ihering tagadja az egyiket: az intranszítív, önmegkötő normát. Szerinte: *Imperative an sich selber sind eine contradictio in adjecto*. És mégis ő vezette a kutatókat ennek fölfedezéséhez. Ihering megkülönböztet: egyesetre szóló, egyoldalúan és kétoldalúan kötő normát. Ebből a disztinkcióból ő egész fejlődéseméletet konstruál, amelyet azzal jellemezhetünk, hogy ő a normákat *stabilitásszínvonal* szerint állítja fokozatokba.

Az önkény korában még nincs a normáknak stabilitásuk, s a diszkrecionárius tevékenység körében később is úgy történik a dolog, hogy minden irányítás *ad hoc* történik s az egyes esettel ki is merül a norma, irányadás léte. „Előidéztetvén — írja — az egyes eset közvetlen szüksége, a pillanat ösztönzése által, csak azért merül fel, hogy ismét azonnal eltűnjék, egész tevékenységét az egyes esetben meríti ki anélkül, hogy további nyomot hagyna“. Így a normaadó hatalom folytonos tevékenységben van, feszültségét állandóan fenntartják az egyes

esetek jelentkezései. Ez az „Individualgebot“ (egy esetre szóló parancs) alacsony stádiumának jelleme.

A második *disztinkciós* tagból magasabb *stádium* lesz: a norma általánossá lesz, törvénné. Nyelvészeti megállapításokba fog, mely annak igazolására szolgál, hogy a törvény nem a nyilvánosságot, hanem az állandóságot keresi első sorban. A *Gesetz*, a *Satzung* megállapodás (das Setzen ist Aufgeben der Bewegung), leszögezés, „festsetzen“, a *ponere* van meg a „*jus positivum*“ szóban is, a megállás árnyalata van meg a *statuere* (statutum), a *constituere* (constitutio) szókban is. A *regere*, *regula*, *rex*, szók mellett jellemző a *dirigere* is (ebből a *directum*, majd tőle származnak az olasz *jog* szó: *diritto*, a francia *droit*) stb.

A jog tehát mindenkép stabilizálni akar; ebben a stabilizációs tendenciában két fokozat lehet: az *egyoldalúlag kötő norma* idején lehet szó már törvényről, de ezt a normaadó még bármikor megváltoztathatja (despotia); a stabilitás lényegesen emelkedik, amidőn a törvény *kétoldalú megkötést* jelent, tehát a normaadó megkötését is. Ime, itt az intranzitív norma kezdete.

Ujabb feladat, melyre az ú. n. szabad jogi iskola tért ki, az a probléma, hogy viszont a nagyon is általános, nagyon is az esetek fölött lebegő és merev norma hogyan volna individualizálható, fluktuálőbb jellegű, hiszen *az életnek nemcsak stabilitásra van szüksége, hanem könnyed rugékonyságra is*. A norma fluktuáló alkalmazkodó tendenciáját a szabad jogi iskola mégis igen szerencsétlen módon hangsúlyozta (a fluktuáló jelleget nem ép a jognál keressük), s így még csak a probléma helyes fölvetésének érdemét sem tulajdoníthatjuk neki.

Szólunk a normatan kétféle problémájáról: vizsgálni tartozik azt, hogy 1. minő *fajai* vannak a normáknak, 2. minő az egyes normák *fejlettsége*, 3. stabilizáló tendenciája. Ezzel még csupán kezdetén vagyunk feladatunknak, melynek zöme ott kezdődik, amidőn 4. a normatan problémája *társadalomelméletivé* szélesedik, *társas viszonyok* vizsgálatához vezet. Itt lép fel a *társadalmi attitude-ök* problémája.

Ugyanis minden normánál nemcsak annak *tartalmát* (hogy t. i. mit ir elő, mire irányít) kell tekintetbe vennünk, hanem azt is kutatnunk kell, minő az illető nor-

mafaj *általános arcuata. attitude-je*. Szemben állanak egymással, mint érintettük, a normaadó s a normafo-gadó (normacímzettnek is mondjuk). A normaadó aka-ratnak sajátos *fellépésmódja*, attitude-je (parancs, ké-relem, ösztönzés) a normafo-gadóval szemben éppen tár-sadalomelméletileg jelentős kérdés, bár jogelméletileg is döntő.

E téren Stammler<sup>18</sup> alapvető distinkciókat teremtett. Szerinte a jog csupa Stammler-féle műszóban nem más, mint „*das unverletzbar selbstherrlich verbindende Wollen*“.<sup>19</sup> Figyeljük meg, mit mond ezzel jogbölcseleink, s minő módszerrel jutott eme tételéhez. A társadalomban különböző akaratirányok vannak; egyik akarat a ter-mészet meghódítására irányulhat, másik önmaga feyfel-gyelmezésére stb.: van mindenkéféllt azonban egy sa-játos akaratartalom, mely arra irányul, hogy más va-lakinek *akaratára* gyakoroljon befolyást, azt eszközéül vehesse, az idegen akaratot a maga célvilága számára „megkösse“. Ez a sajátos „megkötő akarat“ (*das verbindende Wollen*). Ez a sajátos „megkötő“, azaz másokra befolyást gyakorló akarat (mely tehát a normaadóé) többféle *norma-attitude-ben* jelentkezhet. A *jogszabály attitude-je* abban jellemezhető, hogy magát sérthetetlennek (unverletzbar) tartva *felsőséges* tartásban (selbst-herrlich) lép a normafo-gadó elé, kinek akaratára be-folyást gyakorol, akaratát „megkötöi“. Így — látjuk — a jogi norma meghatározása („*das unverletzbar selbst-herrlich verbindende Wollen*“) kizárólag azon alapon történt, hogy *elemzte a jog norma-attitude-jét*.<sup>20</sup>

Kétségtelen az, hogy Stammlert a kezdeményezés ér-deme illeti meg ezen a téren, de egyben számos hiba

<sup>18</sup> Nézetét népszerű formában is összefoglalva találjuk; ld. Stammler, *Recht und Macht*, 1918.

<sup>19</sup> *Theorie der Rechtswissenschaft*, 1911. 109. II.

<sup>20</sup> Stammler ehhez a szemponthoz menekült, miután a (szerinte) „konvencionális“ és a jogi normák közötti határ bizonytalan. (E tény-t egyszerűen csak tényként kellene leszögeznünk). Az *attitude* nála a történetileg változó *tartalommal szemben* a norma „formája“ lesz. Így (*Wirtschaft u. Recht*<sup>4</sup>, 1921. 119. I.); „Der inhaltliche Verwendung der Begriffe Rechtssatzung und Konventionalregel geht in den einzelnen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern auseinander; die Bestimmung dieser Begriffe in ihrer Gegensätzlichkeit muss mithin durch ein von ihrem zufälligen geschichtlichen *Inhalte* unabhängiges Kriterium, nach der Art ihrer *formalen* Geltung, geschehen.“



forrásának kétes dicsősége is.<sup>21</sup> Stammler nem tud arról lemondani, hogy a többi, főképp a „konvencionális“ (társadalmi) normákat ne állítsa oda a jog (szabály) mellé — az utóbbi előnyeinek folytonos igazolása céljából.

Szerinte a „megkötő akarat“ vagy a maga parancsoló pellemében (selbstherrlich) áll a normafoadó elé, vagy hedig „csak“ felhívás formájában. Az előbbi tántorít-jatatlan s örökkétartó (új normaadásig tartó), az utóbbi pedig ép csak egyes helyzetekben („besondere Lage“) próbálkozik azzal, hogy a normafoadót ad hoc be-folyásolja, persze csupán félénken hangzó „felhívás“ (Einladung) alakjában. Amíg Stammler a jogszabály felsőbbbéséges, tántoríthatatlan jellemét, az „imperativus-“ attitude-öt részletesen és sok elmeélel elemzi, addig a *konvencionális normának* jóformán csak negatívumok jutnak. Stammler szerint a konvencionális norma is valaminő alsóbbrendű, gyengébb aspirációjú akaratnak halkszavú s enyhehatású parancskísérlete a jog pompásan uralkodói<sup>22</sup> jellemével szemben. A „konvenció“ tehát a határozott normaadó attitude-jének ellágyulása — ilyes-félekép tűnik fel a (Stammler által önmagának világosan be sem vallott) kontraszt képe.

Csak természetes, hogy Stammler után jogbölcseleők akadnak, akik aztán a konvencionális norma *értékét* (mert észrevétlenül ide toódik át a kérdés már a norma-jellem *ténykérdései* közepett is) már egyenesen tagadni kezdik. Konstatálják a normafaj jellemét (Bierling pl. tömören jelzi, hogy e normák „valósággal nem kötelez-nek, hanem csak rávezetnek s szabad elfogadást kíván-nak“), az imperativus attitude-öt azonban nemcsak *le-tompítva* látják.

Somló szerint „egy norma ily feltételes érvényesülési igényvel lehetetlenség (*ein logisches Unding*). Az érvé-nyesülési igénynek ily lekötöttsége magának a normának fogalmát szüntetné meg (sic). Legáltalánosabb értelmé-  
ben a norma: követelés. Oly követelés azonban, amely az akaratot, melyhez fordul, nem is akarná *megkötni* (binden), hanem ép szabad utat hagyna arra, hogy

<sup>21</sup> Még *egyén* pszichológiailag gondolkozik, a társadalmat atomi-zálja, az „akaratok“ egymásra-hatásában kevés *társadalomlélektani* szempontja van stb.

<sup>22</sup> Nem mondhatja (*Theorie* 96. l.): *autokratikus*, sem *autonom*; megelégszik ezzel (ami talán ép félreértést keltő lehet): *autarchikus*.

kövesse-e, nem-e, nem is volna egyáltalán követelés<sup>23</sup> Ime, a „Selbstherrlichkeiten“ stammler-i jellemvonását már Somló észrevétlenül minden más norma-fajra óhajtja kiterjeszteni, mert norma és parancsszerű követelés egy. A szabályfogadó alany már — így sejtí — nem is tekintené normának a normát, az *igazi* norma nem tűrheti, hogy az alany is hozzászólhasson, hogy a maga akaratát is egysorba helyezze<sup>24</sup> a szabályozó akaratával.

A konvencionális norma attitude-jének itt adott *negatív* jellemzése hibás. Nem egyes ténykérdésekben, hanem az egész beállításban. Az a tétel, hogy *igazi* norma-jellem csak „követelés“ formájában (Somló), csak „felsőséges jellem“, *Selbstherrlichkeiten* formájában (Stammler) képzelhető, elsietett általánosítás s problémává kell tennünk azt, — e nélkül a normatan egyetemes összehasonlításai mitsem érnek — vajjon *minő norma-attitude társadalmilag mit jelent*. Mit jelent a *jogi* norma jelleme, minő a jogi norma szerepe, minő a *társadalmi* norma jelleme, szerepe, mik speciális hatásmódjai stb. és — legvégül lehet csak mérlegre tenni őket kölcsönös súlyviszonyaik megtudása céljából. Mi máris tagadjuk a konvencionális normának a jogfilozófiában már-már beidegződött értékelését, nem hogy a jogszabály norma-jelleméből bármit is elvegyünk, hanem hogy a „konvencionális norma“ egész kérdéscsoportját önnállóvá legyünk.

A kérdés tárgyalása általában a jogfilozófiában könnyen téves útra juthatott,<sup>25</sup> *itt* könnyen azért, mert még mindig bizonytalanul keverődik kétféle szempont:

<sup>23</sup> Somló i. m. 82. l.

<sup>24</sup> A *Jurist. Grundlehre* ismételtén visszatér erre (148. l.). „Das wäre eine Forderung, die keine Forderung ist. Der Begriff einer Forderung besteht eben darin, dass in ihr ein Wille geäußert wird, der sich über den Willen derjenigen *erhebt*, an die er sich wendet. Die Forderung kann nicht [!] in dem Sinne bedingt sein, dass sie ihre Geltung vom Willen derjenigen abhängig mache, an die sie sich wendet. *Damit hörte dieser Wille auf, unterstellt zu sein, und wurde dem Forderungswillen gleichgestellt*“. Ez azonban csak *eg* eset!

<sup>25</sup> Mayer M. E. (*Rechtsnormen und Kulturnormen*, Breslau, 1903. „Strafrechtl. Abhandlungen“ ed. Beling, Heft 50.) az átlagosnál nagyobb figyelemben részesíti a konvencionális normát azonban sajnos egy gyűjtőnévbe: „*Kulturnormen*“ van egybeesapva a vallásos és erkölcsi normákkal együtt, melyet nem tartok szerencsésnek. Egyébként kiindulása igen szerencsés. Hogy nem minden a jogszabályon múlik. Ihering (*Zweck im Recht*. II. kötet) már 1883. jól hangsúlyozta;

az érték- és valóságtudományi. Lehet a normák *érvényességét* vizsgálunk, t. i. az előző alapján, lehet a normák *érvényesülését*<sup>26</sup> kutatnunk s *ez a probléma már az utóbbi, valóságtudományi síkon játszódik le.* Ezzel a valóságtudományi irányú szociológia<sup>27</sup> kellőképp termékenyítheti meg problémánkat. Jogbölcselet, etika csak *kitérnek* erre. A jogbölcselet hivatása szerint *expressis verbis* a joggal foglalkozik, köre szűkebb, mint sem hogy a konvencionális normákkal *teljességükben* foglalkozhasson. Érdekelve az etika is, mely már *minden* normafajt köteles számon venni, ám hogy kritikailag igazolja vagy revideálja őket. A valóságtudományi verifikálás szempontjából már szükség van a szociológiára, mert *ez ismeri*, boncolja a társas életösszefüggés finom szövetét. Hogy valaminek a *valóságos érvényesülésére* minő a kilátás, megállapítása a szociológia valóságtudományi kérdései közé tartozik. Így a jogszabályok *érvényesülésének tana* (Geltungslehre)<sup>28</sup> is.

Problémánkban mi is a jogfilozófia útját fogjuk követni, először a joggal foglalkozunk és pedig először a *normajellem (A)* megállapítása szempontjából, majd a *normahatást (B)* kutatva. Úgy térünk át a konvencionális normák kérdésére.

## 2. A jogi norma jelleme.

A) A jog állami jellegű szabály és pedig vagy közvetlenül állami, mint pl. a törvény, vagy *közvetve* állami. (Ez utóbbinál terminológiai vita van, mert egyesek már közvetett-államinak látják azt a szabályt, rendeletet, melyet az államnak egyik szerve bocsát ki, mások közvetett-államinak oly valamit tartanak, minő egy államilag engedélyezett, többé-kevésbbé kifejezetten köz-

ehhez képest az újabb jogbölcselet némi hanyatlást mutat a probléma feltevésében. Weigelin legújabb műve: *Sitte, Recht und Moral* (1919.) sem úttörő. Aránylag jó történeti beállításokat ad, az egyébként szabad jogi iskola-álláspontjában egyoldalú Ehrlich, *Grundl. d. Soziologie des Rechts*, 1913.

<sup>26</sup> A németben mindkettő: *Geltung*, s ez okozza a sok zavart.

<sup>27</sup> Szűkebb értelemben, mint társadalomelmélet (*általános szociológia*); tágabb értelmében a „társadalomtudományok” *csoportját* is szociológiának mondják, ami zavart keltő.

<sup>28</sup> Értve oly módon, mint pl. Radbruch (2. szempontján) határozottan leszögezi. *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1914. 163. s. kv. ll.



funkciót teljesítő szervezetnek [pl. vasút, posta] oly „szabályzata“, melyet a maga kezdeményezéséből ad ki, azonban a maga jogkörében.) Ez a kiindulás adja meg a jogi norma jellemének alapját. Négy kérdést fogunk e tekintetben érinteni: 1. a jog állami eredetét, 2. a jog társadalmi szerepét (koordináció), 3. a jogi norma temporális kifejtettségét, 4. a jogi normák komplex együtességét s ezzel a jog reális érvényesülésének irányát.

1. Az állam *autoregulatív* szervezet; szabályozza úgy önmaga tevékenységét, mint a területén (illetve a külföldön: hatáskörében) lévő egyéni vagy kollektív alanyok (szervezetek) egymáshoz s az államhoz való viszonyát. Mivel a jog állam eredetű,<sup>29</sup> illetve a szokásjognál: állam-garantálta norma, a jogérvényesülés tana az állam vizsgálata nélkül nem lehet el, s ezt írunk, mint pl. Jellinek,<sup>30</sup> Ihering,<sup>31</sup> Kelsen<sup>32</sup> mind jól látják, Stammler azonban feltűnően merev, államhatalmi kérdésekből jórészt mentes teóriába burkolózik.

A jogszabály *államerővel garantált szabály*, a jogszabály mögött ott van a hatalom, a Justitia kezében mérleg van és kard. Az azonban, amit „államerőnek“ mondunk, éppen nem valaminő nyers „hatalom.“ Hogy meddig terjed az államerő, hogy miben áll az államerő, koronkint szerfölött különbözik,<sup>33</sup> de bizonyos az, hogy a jogszabály élesen különbözik egy „nyers hatalmi parancs“-tól.<sup>34</sup> A jogszabály normálisan nem egyéb, mint imperativus, de egy *önfegyelmezett* hatalom imperativusa.

Ezzel már futólag érintenünk kell a jog és morál

<sup>29</sup> Semmisen jellemzőbb a természetjogra, mint *ennek* tagadása. Cathrein így: „Der Staat ist nicht ins Dasein getreten um das Recht erst von Grund aus zu schaffen sondern um es zu schützen und pflegen“ (*Recht, Naturrecht und positives Recht*, 1901. 145. l.)

<sup>30</sup> Allgemeine Staatslehre,<sup>3</sup> 1914. 332 ll.

<sup>31</sup> Zweck im Recht, 1904. 249 l.

<sup>32</sup> Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1911.

<sup>33</sup> Stammler is (Wirtsch. v. R. 4. kiad. 117), mint mások, abba a hibába esik, hogy az államnak csak *bizonyos* fogalmához ragaszkodik. A nomád állam szerinte azért nem volna állam, mert nem fix területű (fehlt die feste Beziehung zu einem *bestimmten* Territorium, die wir als wesentliches Merkmal dem Begriffe des Staates unterlegen“). Duguit is ily hibába esik v. ö. Dékány, *Állam és a föld*, Bp. 1922. II. rész. Görösen kapaszkodván az állam *eg* definíciójához, érthető csak, miért lazítja meg Stammler a kapcsolatot az állam és a jog között.

<sup>34</sup> V. ö. Moór, *Macht, Recht, Moral*, 1922. 18. ll. A Ferenc József tud. egyet. tud. közl. Jog- és állam tud. értekezések. I. 1. füz.

viszonyát is. A jogszabály *lehet* immoralis hatalom kifolyása, de csak kivételesen. A jogszabály lehet a tiszta morál megvalósítója, de csak kivételesen. Átlagosan a jogi norma a nyers hatalomérvényesítéstől a tiszta morál felé eső úton egy-egy állomás, és pedig minél magasabbra emelkedik a történet folyamán az államniveau, annál messzebb eső állomás. Mindig bizonyos valóságtudományilag szigorú, erőteljes vallomás kell ahhoz, hogy ez igazságokat pontosan kidomboríthassuk: szigorú okmenettel kétségtelen a dolog: a jog kettős, „Janus-arcú“ valami, s el kell ismernünk, hogy a hatalommentesen álló, a tiszta értékeszméhez igazodó morál — végtelen távoli idálja — gyakorlati alakot úgy nyer, ha a jogszabály normafajában ölt testet, oly normában, mely kénytelen *lefelé* kötni kompromisszumot t. i. a hatalom, a faktum, a tényleges államerő felé.<sup>35</sup> Egy államesinnel felszínre került kalandor kardjához kapaszkodik, ha nincs más hatalom, melyre támaszkodhatnék, hiszen létfeltétele ez első: a reális támaszték, mert a jogi norma *valósulást* keres. Államerő, mint támaszték nélkül nem volna aktuális ereje. Ezzel viszont el is szakadhat a moráltól s követelése nem mindig valami ideális követelmény, időfölkötti, függő norma, hanem amely *máris* érvényesülni akar. Ebből a normatermészetéből ered az, hogy a jogi norma kénytelen *visszaalkalmazkodni*, odáig menni, ahol az államerő tényleges forrását ép megtalálhatja. Talán innen van, hogy egyesek a jogszabályt „empirikus“ jellemű normák közé sorolják (Somló), a valósághoz, az erő faktumához való igazodását érzik ki. Innen van az államerő, jog és morál sajátos viszonya. Korántsem egyszerű kapcsolat ez: az államerő támasztéka a morál is s ezzel egy körforrás keletkezhet: az államerő, mely a morálban is nyer támasztékot, alapját szolgáltatja a jognak, a jog viszont *részben* a morál valósulását idézi elő a *maga*, t. i. állami eszközeivel. A kapcsolódás tiszta átlátszóságában nem ép gyakori, sőt hipernormális. Annál szembeesőbb a másik, durvább eset: a morál alátámaszthatja az államerőt, mely azonban nem lép vele kellő mértékben kapcsolatba (forradalmak).

Főténynek azt találtuk tehát, hogy a jog a morál *felé*

<sup>35</sup> Innen van, hogy a jog „kiséretnek“ mondható: v. ö. „das Recht ist ein Zwangsversuch zum Richtigen“ (Stammler).

halad. Nem éppen „morális minimum“, mint Jellinek szállóigévé lett mondása tartja, de nem is morális maximum. A Janusareu jog félmorál, hiszen a morál, amennyiben éppen ideál, messze a valóság fölött áll. Ez van meg már Kantnál, aki finom disztinkcióval hangsúlyozta, hogy a jog a „legalitást“ éri el, de nem a „moralitást.“<sup>34</sup> Sőt a Radbruch szerint<sup>35</sup> alkalmoszerűleg a jogban az immoralitás is elhelyezkedhetik, a pusztá jogrend még távolról sem az igazság biztosítóka. Mindez — valóságtudományilag — egyszerűen abban a tényben találja magyarázatát, hogy a jog biztosítója, az állam tökéletes fejlettségéről nem beszélhetünk, a törvényt egy korszakában sem.

2. A jogi norma állameredetével még nem mindent magyaráztunk meg, s oly térre kell átmennünk, mely a jogbölcseletben a szociológiai ismeretek tökéletlen tekintetbevétele folytán csak homályosan fejeződik ki. A lényeg az, hogy a *jogszabály a társadalmi élet „koordinatív eszköze“*, azaz az *együvérendezést* szolgálja.<sup>36</sup> Ezzel már lényeges korlátozások állanak elő. Mindenekelőtt a jogszabály addig terjed, ameddig terjed egy intenzívebb közösségben élő társadalmi egész, törzs, városállam (*polis*), kisebb-nagyobb terjedelmű nemzetállam stb. A morál bizonyos tekintetben független ily szempontól, közösségeken túlmenő, általánosabb és örök. Sőt egy izolált Robinsonra is kiterjed, őt is kötelező, míg a jog *közösséget tételez fel*, ennek a közösségnek létérdekeit szolgálja, ezt szociális egészként együttartó, koordináló eszköz.

Ebből fakad az a sajátos norma-jellem, hogy a *jog csak addig terjed hatásigényében, ameddig a társadalom együvérendezése kívánja*; a jog „külsőlegességének“ forrása ez.<sup>37</sup> Mindaz, ami teljesen „magánjellegű“, ezáltal

<sup>34</sup> V. ö. újabban Weigel, *Legalität und Moralität*, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 9. köt. 367. ll. Stammernél klasszikusnak mondható fejtegetést találunk erről, *Die Lehre von dem richtigen Recht*, 52—92.

<sup>35</sup> *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1914. 62. l. hozzá így írja: „A jog az erkölcsiségnek éppen csak *lehetősége*, de éppen így az erkölcsitelenségnek is a *lehetősége*.“ (Ez azonban hiányos fogalmazás, mely félreérthető).

<sup>36</sup> A koordináció problémájára itt csak röviden utalunk, erről más alkalommal.

<sup>37</sup> Radbruchnál jellemző: „Die Sittlichkeit ist ein Inbegriff von Normen für den Willen, die Gerechtigkeit ein Inbegriff von Normen

kimarad a jogi rendezésből. „Gondolkodásért senkit sem lehet felakasztani“. A gondolatom, az *én* érzelmem magánügy; ha nem nyilvánítom, ha a társadalomba nem jut ki észrevehetőleg, ha nem válik *külső* cselekvéssé, úgy teljesen jogközömbös mozzanat, jogilag nem létezik. Innen, a „külsőlegesség“-ből ered a jogszabálynak jobbjára a *cselekvést*, s nem az *érzületet* számontartó jellege; ameddig valami belső vonás a társadalmi egytűvérendeződést, a kellő, korszínvonalon való koordinációt nem veszélyezteti, a jogra közömbös. *De internis non judicat praetor.*

De ez ismét folyton eltolódó ténykérdés. A jog is behatol az érzület kérdésébe, mert az érzület már latens cselekvés, már közelfekvővé teszi azt, hogy az nem marad belső, hanem meg is nyilvánul: itt már bizonytalan mélység mered a jog előtt, a jog *a maga eszközeivel* csak helyenként férkőzik be a belsőbe. Ebben rejlik a jog korlátolt társadalmi hatásképessége is: a *legfontosabb társas jellemvonások számára hozzáférhetetlenek*. Baráti érzésre senkit sem lehet jogilag kötelezni: a szeretet — legeslegfontosabb a társadalomra! — jogilag létre nem hozható; metajuristikum a szociális érzés és így tovább.

A jogi norma analizisében máris két passzív tételre akadtunk. Az első jellemnél azt találtuk, hogy a jogi norma kénytelen követni az államerőt; amiben ez hézagos, hézagos a jog is. Most pedig azt találtuk, hogy a társadalomra legfontosabb emberi benső vonások jórészt kívül esnek a jogon. Térjünk azonban ennek végleges átgondolása előtt a jogi norma harmadik jellemvonására.

3. Később is lesz szó erről s itt a rendszeres átnézet kedvéért szögezzük csak le azt, hogy a jogi norma különbözik egy *távoli* eszményt hordozó szabálytól. Említettük, hogy a normák *fejlettsége* különböző. Axiológiailag nem minden jogi norma igazolható, mivel a jogi norma a *tényleges* államerőhöz alkalmazkodik. *Idői*, temporális értelemben a jogi norma átlagosan fejlettebb valami, *aktuális* valami, most és létezésének minden pillanatában élő-ható erőnek tételezi magát. A jog *aktuális imperativus*. Tudjuk, hogy viszont a morál

für das Verhalten, und sofern — tehát *csak másodlagosan* — sie zum sittlichen Werte wird, auch für den Willen (*Grundz. d. Rechtsphilos.* 62. l.)

parancsa gyakran időfeletti. A jog elévülhet, a morál parancsa korfölkötti, örök.

4. Még hátra van egy sajátos, talán eddig nem is boncolt egyszerű jellemvönás megállapítása: a jogi norma nem izolált tevékenységű, nem *egyes* normák hatnak, hanem norma-komplexum hat együtt, egyszerre. Amily egyszerű e tény, oly messze esnek végső következményei. A normatannak nemcsak az a feladata, hogy az *egyes* normák jellemét elemezze, hanem azok együttes fílépésével járó következményeket is kiderítse. A szabálytartalom problémáját nem szabad úgy elképzelnünk, hogy mindenik norma mintegy a maga számlájára dolgozik. Az egyes norma mindig része egy norma-csoportnak. Hány tételes törvényre történhet hivatkozás *egy* esetrél! Egyik író szerint a jogi normák „hálók“, melyek az egyes esetet körülölelik: oly norma is lehetséges, mely horogként magánosan is hivatott arra, hogy esetet megragadjon. Az ily hasonlat mindenestre, ha köznapi is, eléri azt a célt, hogy látjuk a normák szövevényes együttességét, látunk mintegy magunk előtt valaminő *norma-organizmust*.

A jogi normák jellemét sem fejthetjük ki anélkül, hogy vizsgálónk, mire képesek azok *együtt*. E téren már tudott tényekre hivatkozhatunk: a jogrendszer általában stabilizáló, *konzervatív* jellemű s a társadalmi fejlődésben életszabályosságot csak bizonyos *mechanizmus* útján tud teremteni. Ezzel áttérünk második kérdésünkre, a *normahatás* problémájára.<sup>38</sup>

B) A jogi norma hatásának általános szociológiai vizsgálata rendszerint kívül esik a jogfilozófia átlagos problémakörén s ha az imént e diszciplina tételeit csak összefoglaltuk, itt-ott jelentékenyebb kiemelésekkel, s új terminológiában, a jog normahatásánál ezt nem tehetjük. Nem helyes eleve valaminő általános székepszis felé gravitálni, mint pl. Cruet<sup>39</sup> tette. Az ily vizsgálat célját téveszti, mert nem *társadalomtudományi* szélességében fogja meg problémáját, amint az szükséges.

Köztudomású az, hogy a jog mindenekelőtt *konzervatív* jellemű. Ez *következménye*, akaratlan mellékjelen-

<sup>38</sup> Nem külön kérdés ez, hanem ép az első szoros kiegészítője, mert a normajellemből következik a hatás, a hatástól pedig következtethetünk a normajellemre.

<sup>39</sup> *La vie du droit et l'impuissance des lois* c. művében.

sége a jog mechanikus jellemének. Ezt a jellemet már Paulsen megállapítja igen éles formában:<sup>40</sup> „A jog sohasem töltheti be az igazságosság egész körét. Szükségszerű következménye ez a jogrend *mechanikus természetének*, a jogszabály *logikai általánosságának*. A jog arra szorítkozik, hogy a cselekvésekben az igazságosság ama *legkisebb mértékét* kényszerítse ki, amely nélkül emberi közösségi élet egyáltalán nem lehetséges“.<sup>41</sup>

Ez a tétel élénk kontrasztját találja azok felfogásában, akik általában az *egész* társadalmi összefüggést a jogra építik fel, mindent a jogból óhajtanak kimagyarázni, mindent jogszabállyal megoldani. Ez a *panjuriszticizmus* rendszerint reflexiótlan álláspontja, mely szerint a jog *hatásigénye* korlátlan.<sup>42</sup> A „hatásigény“ e kérdése alig léphet be a jogbőleletbe s ez természetes, hiszen nem e speciális diszciplína dönt a maga határait illetőleg, hanem az általánosabb normatanban kell felvetődnie a kérdésnek s kialakulnia a megoldásnak. „Meddig“ mehet a jog? — e kérdés épügy megoldandó, mint a jogi norma speciális jelleme. Egészen más értelmet nyer a jog fogalma, ha a jog igényt tart *mindennemű* életviszony szabályozására. Hogy igényt tarthat, az maga a jog előtt kétségtelennek látszik, bár a dolog sokkal bonyolultabb, mint látszik.

*A panjurista álláspont voltaképp már abban megdőlt.*

<sup>40</sup> *Ethik*, 7—8. kiad. 1906. II. 172. az itt felhozott példák is rendkívül tanulságosak s e szűkreszabott helyen utalunk csak azokra.

<sup>41</sup> Így a Jellinek-féle formula (das Recht ist ein moralisches Minimum) új oldaláról van je lemezve. Figyelemreméltó az is, hogy a *negatív* norma túlnyomó. Binding szerint: „A *paraus* a tilalomnál fiatalabb norma a történetben s érvényesülési tere a tilalommal szemben relative igen kicsiny“ (sic). *Die Normen und ihre Übertretung*, I. 1890. 108. I. V. ö. Westermarek. *Ursprung und Entw. der Moralgebriiffe* Übers. v. Katscher. 1907. I. 258. II. A hegelianus Lasson Adolf egyenesen odáig megy, hogy szerinte: *Alle* Normen haben *nur* den Inhalt, dass fremde Befugnis nicht gestört werden soll. (*System der Rechtsphilosophie*. 1882. 210. I.)

<sup>42</sup> Tipikus kijelentés Stammlernél: „*Das Ganze* des sozialen Lebens wird von der Form des *Rechtes* umschlungen, wengleich es Ansiedlungen anders gearteter äusseren Regeln dabei *duldet* [!] und die *Sitze ihnen anweist*“ (Die Lehre von dem richtigen Rechte, 238. I.). Mayer M. E. egyik formulázása is félrevezetheti a jogászt s tőkét korácsolni enged a jog javára: Die Rechtsnormen sind *Präzisionen von Kulturnormen* (i. m. 34. I.). A jog *mögött* is vannak szerinte normák, kötelességek. Ennek a jog *formát* ad, de nem *minden* irányú kötelességnek.

ha a jogszabályt a társadalmi együvérendezés, koordináció eszközeként ismertük el, számos életprobléma jogi szabályozása kívül esik a jogon, metajurisztikussá válik a jog külsőleges jelleme folytán. A jog nem akarhat minden élettevékenységre kiterjedni, mert nem is tud. Más szóval azt a tételt állítjuk, hogy: 1. a jog hatásigénye nem lehet *korlátlan*, 2. a jog hatásigényének kérdése *kapcsolatban van* a jog hatásképességének problémájával. Ezzel állítjuk azt is, hogy a jog hatásigénye, meddig-terjedhetésének mértéke általános formában felvethető és pedig először egy negatív formulával: „*a jog hatásigénye nem lehet nagyobb, mint hatásképessége*.” ez a reflexiótlan panjurista álláspont ellentéte.

Láthatóan valóságtudományi síkra érkezett problémánk, a *jogérvényesülés* már említett kérdéskomplexumához. Mindenekelőtt: hogyan keletkezhetett az a látszat, hogy a jog hatásigénye korlátlan lehet? Hogyan keletkezhetett a gyakorlati jogász gondolkodásában az a nézet, hogy a jog érvényesülése korlátlan, hogy minden a jogban van, a jog által van:<sup>43</sup> ami egyéb normatartalom található, az — Stammlerrel — nagyon is „másodrendű polgár”, csaknem *quantité négligeable*? Ama nézet fenntartója az, hogy magát a jogot nem ismerjük kellőképp, *általános* jellemében. A jogszabály jelleme meg nem érthető, mondtuk, „hatásigényének” tekintetbevétele nélkül. E hatásigény korlátlan, minden a jogban, a jog által van — ez volt a *jog zártsága* (Geschlossenheit des Rechts), — melyről azonban, mint üres és tarthatatlan dogmáról maga a jogbölcselet mond le mind világosabb érvekkel. Sőt ellenkezőleg: a jog nyílt, a jogban hézagok vannak, ezt észre kellett venni, azonban — sajátos — ép a *joghézag* problémája annyira ferde síkra került, t. i. nem általános, *elvi* jelentőségében került felszínre, csak a jog *alkalmazásának* kérdésében.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Történetileg ez már a középkorban (a *római jog recepciójakor*) kezdődik. Jung idézi (*Das Problem des natürlichen Rechts*, 1912. 11.) Ehrlichet, ki ezeket mondja: „A római jog recepciója mindenütt mélyreható változást hozott. *Most keletkezik az az elv [hiedelem], hogy minden döntésnek már fennálló jogszabályokból kell adódnia*”. (V. ö. u. o. 13. l. Schmölder nézetét). — Ami pedig a szokásjogot illeti, világos tendenciája a kodifikációnak az, hogy ezt eltüntesse; jellemző ez a korra (a szabályalkotás intellektualizálódása és centralizációja!).

<sup>44</sup> Herrfahrdt (*Lücken im Recht*, 1915. 19. l.) jellemző határozott-sággal írja: „A hézagok tana része a jog *alkalmazása* tanának és

A *joghézag* és *joglatitudo* kérdését párhuzamosan kell felvetnünk. Alaptételünk az, hogy a normához *nem* tartozik hozzá annak általánossága, bár megszokott jelenség az,<sup>45</sup> hogy a normát *nem magára* az egyes esetre berendezettnek tartjuk. A jogszabály tágas keret csak, s *joglatitudo*-ön általában azt értjük, hogy a jogszabály *nem* vonatkozik egy *sajátszerű* eset összes árnyalataira: úgy van eleve berendezve, hogy bármely esettel szemben a *rávonatkozó* normában is bizonyos túlbőség jelentkezik. Ezzel a normát úgy fogjuk fel, hogy az igazi szabálytartalom egy adott eset eldöntésére — elvben — *teljes* irányítást adni tartoznék.

Természetesen ez gyakorlatilag kivihetetlen s ép a fennálló állapot a természetes: azonban ez nem ok arra, hogy a kérdés *elméleti* megoldatlansága letűnjék a napi-rendről. Ismerettani okok alapján tudjuk azt, hogy az, amit „esetnek” nevezünk, már egy általánosító fogalomalkotás többé-kevésbé elnagyolt terméke, sőt az „eset” fennállása fikció, egy szingularizáló fogalomalkotás síkján „valóságban” ezerféle variánst kell észrevennünk: minden esetben van *sajátszerűség*, mely el nem hanyagolható mennyiség szigorú, elméleti értelemben. A jogszabály — miután gyakorlati lehetetlenség, — nem vehet mindegyikhez egyéni mértéket, azaz átlagos „esetekre” rendezi be magát. Ezáltal általános *joglatitudo* keletkezik, ami ismét egyik alapja annak, hogy a jog mechanikus, *nem* a *sajátszerűséget*, hanem az „esetté” átlagosított mozzanatokat szabályozza. A *jogalkalmazó* megteszi az „individualizáció” terén, a *sajátszerűhöz* alkalmazkodás érdekében annyit, amennyit tud, de ez a törekvése *nem* lehet szigorúan elméleti értelemben teljes sikerű; az esetből valami mindig kimarad, a lényegtelen sorába *kénytelen* süllyedni, bár mindig ténykérdés az, vajjon valóban lényegtelen esik-e ki a döntésalapokból.

Van *hézagosság* tehát az *egyes* normában, s van a normák *rendszerében*. Ez utóbbi a *joghézag* kérdéséhez vezet. *Joghézag* van ott, hol a *jogalkotó elme* még *nem*

még a *hézagok lényegének* elméleti kérdése is (sic) — csak segédeszköz a *hézagos* esetek kezelése terén szükséges *gyakorlati* kérdések megoldásához”. Ide redukálódik a kérdés másoknál is. V. ö. Zitelmann, *Lücken im Recht*, 1902. 24. l. Somló, *Jurist. Grundlehre* Bibl. 399. ll. Jellemző Stemmler is, *Richt. R.* 271. ll.

<sup>45</sup> Herkömmlich, aber unbegründet (Radbruch). Kivált Ihering hangsúlyozza, hogy a norma *absztrakt* szabály.



juthatott el a szabályalkotásig, holott az élet már megtermelte a szabályozandó esetet (a szabályozás általános késése<sup>46</sup>); jogszabályozásban hézag mindenütt van, ahol az állam, funkcióhibái következtében, *meglévő* jogszabályát nem tudja keresztülvinni *általában* és nem a *kellő időben*; az állam óriásszervezet, funkcionálása általában lassú, nehézkes. Joghézag keletkezik továbbá ott, hol nem egy, normálisan keresztülvihető, funkció esik ki a fejlődésből, hanem ahol az állam hivatott ugyan bizonyos funkció végzésére, azonban a szabálytartalom tényleges keresztülviteléhez hiányzik *momentán* megfelelő ereje s ezért az állam szabályalkotásról lemond stb. Tény az, hogy a történeti problémák súlya, s az állam ereje nem mindig arányosak, hanem folytonos a fluktuáció a kettő között.

*Az életproblémák nem egy mechanizmus részei, hanem sajátzerűségekkel telt történeti életrészletek, ahol folytonos a novum. Eleve* ezekre berendezni magát — képtelen minden kor jogrendszere. Sajátos e téren a szingularitás-elv, a történeti elv végső következménye, mely szerint szigorú analógiák nincsenek, s ámbár gyakorlati értelemben csak hosszabb idő múlva vesszük észre, a jogszabályok állománya *folytonosan elarul*. S íme a mechanikus beállítású jog éppen ellentétes álláspontra helyezkedik: a jogszabály örök s csak újabb jogszabály előtt adja fel régi pozícióját, érvényesülési igényét.

A jogi normák jelleméhez *ez is* hozzátartozik: rendszerük *hézagossága* mellett *mechanikus* jelleme. Mit jelent ez más szóval? Ha Stammler hangos szóval dicséri a jogi norma attitudejét a konvencionális normával szemben, elfeledi ama főtenyt, mely itt döntő súllyal áll elénk: az élet folyton új helyzetek termelését, a történeti élet *szinguláris* mozzanatokban továbbhaladó *kontinuumát*, melyben a jog, mely azt szabályozza, folyton *ugyanazt* követeli.

A jogszabály jelleme: a merevség, az állami norma — a maga revíziójáig — merev norma. Vajjon nincsenek-e ezzel szemben speciális előnyei ama konvencionális normáknak, amelyek éppen azért, mert csak „felszólítást” tartalmaznak (bár korántsem erélytelenül és garancia nélkül, mint Stammler s követői vélik!), *a normacímzett*

<sup>46</sup> Példa lehet a már több mint egy évtizedes kérdés a léghajzási jog.

*akarátát és helyzetfelismerését egyenesen követelik?* „Nézz helyzetedre, nézz annak sajátságaira!” — ez hangzik latens módon a konvencionális normából s oly vonás ez, mely a nemzetközi jogból nagyon is kihangzik a „*clausula rebus sic stantibus*” formájában.<sup>47</sup> Amiről itt speciálisan megnagyobbított problémaként szó van, *megvan az élet minden vonatkozásában*. A történeti élet jellemét hagyta figyelmen kívül Stammler, amidőn úgy vélte, hogy csak a *merev normafaj*, csak a „*Selbstherrlichkeiten*” attitude-je az értékes, s a hiba forrása ott rejlik, hogy, mint említettük, csak a *normaattitude* fontos előtte.

„A konvencionális szabályok — írja — értelmök szerint bizonyos külső magatartásra való felszólítások, amelyek érvényesülési igény tekintetében a *felszólított által való elfogadás*<sup>48</sup> *nyugszanak*. Külsőlegesen szabályok azok, amelyeknek helyes érzület képzésével nincs dolguk [?]: és érvényesülni akarnak, ha a normafogadó akarja<sup>48</sup> és nincs meg a fensőbbégi kényszerük, mely megvan a jogszabályoknál. Kiképződésük rendszerint szűkebb s meghatározott társas körben történik, amelyben aztán tényleges hatásukban *az egyesekre nem ritkán roppant erős nyomást gyakorolnak*, ami [szinte csodálatos irónk előtt] érvényesülési igényük valódi jelentésével meglehetősen nagy ellentétben állhat. A jogi normáktól való *jogalmi* elkülönítésnél magától értetődőleg [sic] csak az érvényesülési igény *formális* módja jó tekintetbe. Ebből következik, — fűzi tovább Stammler, — hogy a konvencionálisan szabályzott társas viszonyoknak nincs meg *tartósságát* létrehozó garanciája.”

A jogi norma jelleme különös megnagyításban jelentkezik az említett nemzetközi jogban, de az *alkotmányjog*ban is, mire Stammler nem gondol: a norma-jellem, a merev norma vagy összeütközik a történet-termelte új helyzettel s annullálódik, vagy hatástalan óhajként éli lesüllyesztett életét, jövővárásban, midőn a történelem meghallgatja; vagy végül mechanikusan hat (érvényesülésében ez a többség), mert merev.

*Amde az élet problémái csak merev normák alapján oldhatók meg? Nincs-e hatalmas szükség oly norma-*

<sup>47</sup> Finoman emelte ki az előtérbe Kaufmann: *Das Wesen des Völkerrechts und die Clausula rebus sic stantibus*. Tübingen. 1911.

<sup>48</sup> Ez csak egy eset!

fajra, melyet rugékonny normának mondunk, és pedig úgy, hogy mögötte kellő garancia van? Úgy véljük igen, s a lenézett, és megtúrt helyzetbe hozott „konvencionális norma” éppen ez irányba mutat (nem ugyan ép a jogbőleleletben kifejtett megformulázásában).

A konvencionális norma rugékonny norma, s az életnek épúgy szüksége van rájuk, mint ama merev, jogi normákra, melyek merevségét akaratlan jog-latitude-jük s a jogalkalmazás<sup>49</sup> enyhíti némikép.

Stammler, kit kénytelenek voltunk egyszer kifejezetten, mint rossz szociológust említeni,<sup>50</sup> kiválókép egyoldalú: a „Kleinstaaterei” finom szellemi elmélyülési lehetőségében fejlődtek gondolatai (mint a német nagy filozófusokéi az idealizmus korában), de tág történeti perspektívát nem találunk műveiben.

Másképp az angol jogász, Bryce, a kitünő szemű, a páratlan valóságérzékű szociografus! Amit nem volt képes Stammler meglátni a magánjogi szempontjaival, annál világosabban kidomborította Bryce a közjogban, szólván „merev” és „rugékonny” alkotmányokról. A normatannak Stammler után erre kell visszaemlékeznie! — De térjünk vissza jogkritikai feladatunkhoz.

Miután az élet normaszükséglete s a normák tényleges állománya között aránytalanság konstatálható, azt kell általánosságban leszögeznünk, hogy sem a jogi norma, sem más normafaj nem alkot zárt rendszert, hanem egymást kölcsönösen kiegészítik. Nem a korlátlan hatásigény, hanem egy korlátolt hatásigény álláspontján van minden normafaj.

Jogbőlelők általában nem jutottak ideig, sőt egyesek makacsul ragaszkodnak egy különös tételsorhoz, amely szerint még a joghézag is jogalkotta valami, Radbruch szerint „durch Verneinung jeder Rechtsfolge geregelt”. Lehetséges-e ez? Nem ellentmondás-e az, miszerint szabályozva van valami azáltal, hogy nincs szabályozva?<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Ebből látható ama tény sajátossága: „Nichts ist schwerer festzustellen als die Grenze zwischen Rechtsauslegung und Rechtsschöpfung”. idézi Esmarch-ot Jung (*Das Problem des natürlichen Rechts*, 1912. 10. lap.)

<sup>50</sup> *Társadalomalkotó erők*. 328. l.

<sup>51</sup> Jellemző Radbruch (*Grundzüge der Rechtsphilosophie*. 188. l.): „Ein rechtsleerer Raum ist immer nur vermöge des eigenen Willens (sic) der Rechtsordnung rechtsleer und überhaupt nicht im strengen

Stammlernél hasonlóképp nyilvánul meg egy panjurista álláspont,<sup>52</sup> amidőn azt hangsúlyozza, hogy a konvencionális norma tartalmát a jog mintegy engedélyezi, bár hallgatólagosan, tehát megvan a szabályozandó tartalomra nézve is a *hatásigénye*.<sup>53</sup> Ezzel úgy tűnik fel a jogi norma, hogy az, még akkor is, midőn *nem* szabályoz valamit, voltaképp csak lemond erről, jogi következményeket nem csatol hozzá: a jogalkotó elme igényt nem támaszt, bár támaszthatna. „Das gesetzte Recht ist auch für die konventionalen Regeln verantwortlich“, véli Stammler.

Igy kerül a konvencionális norma Ihering és Somlóval szólva „hamupipőke“ helyzetébe. Léte a jogtól függ, megtört valami. Ezzel az egész problémabeállítás eltorzul. A panjurista álláspontot reflexiótlannak tartjuk s egyoldalúnak: nézetünk ezzel szemben az, amiből kiindultunk: egy bizonyos normafaj, a jogi norma *hatásigénye* nem terjedhet többre, mint *hatásképessége*. A jogbölelelet megszokott problémáiból át kell lépnünk a társadalomtudomány szélesebb keretébe, hogy a *jogi* norma jellemének, természetének ismerete után most már önállóan felvethessük a *társadalmi* norma problémáját.

### 3. A normák eredetének elméletéhez.

Stammler elbeszéli egy filozófikus novella szimbolikus meséjét. A felhők érthetetlennek találták az apró emberek életét itt a Földön s egyiköknek megengedték, hogy emberré váljék. Lejőve az emberek közé s magára eszmélve, emberi jellemvonására, mindennek

Sinne rechtsleer, nicht rechtlich ungerogelt, sondern ein rechtlich im negativen Sinne, durch Verneinung jeder Rechtsfolge geregeltes Tat-sachegebiet“.

<sup>52</sup> Annak dacára, hogy a „*summum jus, summa injuria*“ fejezetben (*Lehre v. richt. Rechte*, 34. l.) elismerésre méltó pompás magyarázatot adott, mely szerint „das Recht als höchstes Gesetz ist das grösste Unrecht“. A terentiusi mondás mai értelme *ily* általánosságban az, hogy a jog csak *bizonyos* életszabályozó funkciót teljesíthet általa ában, de nem a legfőbbet, nem a végső normák helyén.

<sup>53</sup> V. ö. *Lehre von dem richtigen Rechte*, 237. l. „Wenn die rechtliche Satzung den konventionalen Regeln eine Angelegenheit überlässt (sic), so geschieht dieses notwendigerweise in der Unterstellung, dass der Inhalt der letzteren mit den Grundsätzen des richtigen (nem pozitív!) Rechtes übereinstimmt“.

megtalálta nyitját, midőn észrevette a rúgót: az emberi *akaratot*.

Amidőn jogbölcselek, Zitelmann és Kelsen, Somló és Stammerl a jogi normák létét, keletkezési okát megfejtteni óhajtják, ritkán mennek messzebb, mint ama novella az akaratról. A társadalmi élet szabálytartalmát az *akaratból* magyarázzák ki s ezzel az (egyébként észrevétlenül *egyénpszichológiai*) elmélettel körülbelül le is záródik feladatuk. A normák keletkezését azonban szociológiai tágasságában is kutatnunk kell s bárminő röviden is, egy-két fővonásban meg kell adnunk a kutatás jellemét.

Az egyén akarása nem mindig spontán akció, nem egy önmagából pókfonálszerűleg kibocsátott valami, hanem *reakció*, melyet leginkább valaminő, sajátos állású helyzet felismerése irányít. E helyzet lehet a *maga* helyzete (*élethelyzet*), s lehet a közösségéé (*történeti helyzet*). A helyzet sajátyszerűsége, mint valami inger hat reá, azt a maga javára felhasználni szeretné, avagy ellenkezőleg védekezik ellene. Az *ily* cselekvés reaktív valami, nem más mint „viszonzat“<sup>54</sup> valaminő szituáció sajátyszerűségére.

A cselekvések többsége nem spontánakció, hanem csupán helyzetreakció, viszonzat. Az *ily* reaktív tevékenység, mely egy-egy helyzet szüleménye, távolról sem ösztönös, vagy féltudatos jellegű, hanem ép feltalálóképességet is követel, invenciót is kíván. Invencióban az emberiség nagy tömege szegény,<sup>55</sup> s mivel adott helyzetben cselekedni kell, azt a cselekvésmódot, melyre ép szükség van, *nem egyénileg* találják ki az esetek túlnyomó többségében, hanem a társaktól veszik át *utánzásos cselekvés* formájában, avagy a már meglévő, utánzásos cselekvésmódokból *kikövetkeztetik* azt, hogyan „*volna szokás*“ (!) *ily* esetben cselekedni.

Beláthatatlan tömege van a „szokásos“ cselekvéseknek (az „élettechnika“ ép ezek ismeretében áll), melyeket át kell vennünk, ha valamely speciális hatáskörbe jutunk (hivatali „tapintat“, „üzleti szokások“ (*usence*), az „érintkezési módok“ ezerféle faja).<sup>56</sup> A megiratlan, ön-

<sup>54</sup> Ezzel a terminussal a *response* szót óhajtom fedni; az amerikai szociológiai irodalom legáltalánosabb műszava.

<sup>55</sup> V. ö. Vierkandt. *Die Stetigkeit im Kulturwandel*, 1908.

<sup>56</sup> V. ö. Ihering, *Zweck im Recht*. II. kötet. Oertmann, *Rechtsordnung und Verkehrssitte*, 1914.

tudatlan vagy féltudatos szabályoknak kimeríthetetlen tömegén nyugszik az életfenntartó akarát, az invenciótlan tömeg mindenütt ösztönösen kérdezi: „*ily* esetben *mi a szokás*.“ Cselekvését nem a maga spontán akarata dönti el, de nem is valaminő közösségi spontánakarát, hanem helyzetreflexként előálló, *nem-gépies*, de invenciót csak részben kívánó viszonzat.

Normákból rá lehet ismerni arra a helyzetre, melyben keletkeztek, magukon viselik a kor s az emberek képét, kik akkor hol öntudatlanul, hol féltudatosan reagáltak. A normák eredete tehát *részben* vezet az akarathoz, részben más, *reaktív* elemekre utal.

Egyénlélektanilag is másképp kell megközelítenünk problémánkat. A társadalomnak szüksége van bizonyos cselekvésállományra, melyet tagjai egyöntetűen, közösen gyakorolnak, mert csak az egyöntetűség vezethet kellő koordinációra. Ennek kifejlődésére azonban az egyén is módot nyújt azzal a tendenciájával, mely a *cselekvés gazdaságosságára* irányul. Minden cselekvés az egyénre nézve akkor a legkönnyebb, ha ismétlődhet. Minden cselekvés törekszik arra, hogy megújuljon, s hogy ez tehetőségessé váljék, alig kell egyéb, mint *helyzet-analógia*. Ha *A* helyzetben *a* (reaktív) tevékenység következett be. *A* helyzetben is *a* fog bekövetkezni még akkor is, amidőn *A* csak megközelítőleg, hasonló *A*-hoz. A társadalom normáinak kifejlődésére az alapot általában az *élet eme mechanikusan ismétlődő elemeiben* találjuk meg.

A társadalomban vannak *ily*, már ismétlődő helyzetekben kialakult cselekvések, viszonzatok s vannak újindulások, kezdeményezések, tartós tendenciák, érdekek, eszmék stb., s mindezeket a társadalom *iránytartalmának* mondjuk. A normák általában nem mások, mint konstans iránytartalmak kifejezései. Az állatvilág a maga *ösztönei* alapján oldja meg életproblémáját: ezek *fajilag* kikristályosodott reakciómódok, melyekre bizonyos helyzetekben szükség van. Az embernél, mondja Wundt,<sup>57</sup> e téren *társadalmilag* kikristályosodott reakciómódokat találunk s ez Wundtnál a „*Sitte*“, a közszokás, közerkölcs. (Ennek differenciálatlan őállapotát helyesebb nem *Sitte*-nek, hanem Somlóval *primitív ősuornának* nevezni.)

<sup>57</sup> *Ethik*, 3 II. 111. 1

„Ösztön és *Sitte*,<sup>58</sup> mint Wundt előadja, mindkettő eredetileg az egyes lény szokásaiból indul ki. Azonban míg az ösztön azok hatásait, amint számos nemzedékben felhalmozódnak és megszilárdulnak, *vakon működő hajlamokban* őrzi meg, a *Sitte*-ben az emberi nemnek és tagjainak állandóvá vált szokásai mint *tudatosan ható motívumok* maradnak fenn: az ösztön nagyrészt *mechanikussá*, a „*Sitte*“ pedig *általánossá* vált szokás“.

Ez utóbbiban van már tehát egy *közösségi* komponens s van *idői* komponens („*Herkommen*“), a közösség és multja ezzel a jelenbe nyomul a maga iránytárlatával.

*Sitte* és jog között bizonytalan a határ s történeti koronként változik s ezzel úgy a *Sitte* fogalma<sup>59</sup>, mint a jog fogalma idővel tartalmában hullámzik, úgyhogy téves dolog *általánosságban* nyilatkozni a kettő viszonyáról, téves a jogfilozófus Kohler nyomán pl. a *Sitte*-nek általános „túlbecsüléséről“ beszélni.<sup>60</sup> A *Sitte* és a jog viszonyának megállapítása<sup>61</sup> egyébként csak akkor lehetséges, ha az előzővel már határozott fogalmazásban tudunk számolni.

A kettő *szabadon versenyző normatartalom*.<sup>62</sup> Ismeretes, a normák konfliktusa, mely gyakori jelenség s ennek okára rá kell eszmélnünk, fel kell vetnünk a normák eredetét nemcsak általánosságban, hanem — ami itt főproblémánkul adódik — azok speciális *forrását* keresve. Amint kialakult egy tan a jogszabályok „forrására“ nézve, úgy ki kell alakulnia a társadalmi normák forrására nézve is.

<sup>58</sup> Wundtnál legtöbbször *általánosabb* jelentésű s ezért fordítatlan kell hagynunk; szavunk a magyarban nincs reá.

<sup>59</sup> V. ö. Weigelin, *Der Begriff der Sitte*. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 8. köt. 321. ll.

<sup>60</sup> Kohler. *Sitte und Sittlichkeit*, u. o. 330. l.

<sup>61</sup> Wundt. *Ethik*. I. U. az, *Das Recht* (Völkerpsychologie, IX.), 1918. 368. ll.

<sup>62</sup> Ezzel már lekötöttük magunkat annak az álláspontnak, hogy ama „szabad“ versenyzésben nincs privilégiuma a jogi normáknak a közszokással (*Sitte*) szemben. Figyelemreméltó Maier álláspontja: „Während das Recht sich möglichst auf das soziale Minimum an Normen, das durch staatliche Zwangsmittel im Interesse der Existenz der Gesellschaft selbst erzwungen werden muss, beschränkt, *arbeitet die Sitte ins Feinere*“. (Psychologie des emotionalen Denkens, 1908. 675. l.).

#### 4. A társadalmi normák forrása.

Szólunk a jogról s annak tényleges érvényesüléséről, mint valóság tudományi kérdésről. A jogszabály érvényesülésének támasztéka, biztosítéka az államerő, a hatalom, de egy másik támasztékra is rá kell mutatnunk, a norma fogadó elismerésére. A norma e két oldalról van biztosítva s amennyiben két alany áll egymással szemben, a normaadó és norma fogadó alany. A jog érvényesülése kétségtelen függ az utóbbtól is.

Ahányféle ugyanis az alany, annyiféle lehet az iránytartalom. Quot homines tot actiones (Hobbes). Az államnak megvan a maga iránytartalma, megvan az egyes egyéneknek és szervezeteknek is. Így a következő viszonyok állhatnak elő: 1. a kettő között kollízió, *merev ellentét* állhat fenn, 2. részleges ellentét, *feszültség*, 3. az állami akarat hiánya, 4. az államalatti alanyok akaratának hiánya s 5. teljes egybevágóság az állam akaratával. A jog természetszerűleg annál inkább érvényesülhet, minél egybevágóbb a kétféle akarat (5), avagy ha az állam alatti alanyok akarata hiányzik (4).

A szabályzó államalany s a szabályozott államalatti alany között azonban gyakori a feszültségi állapot. Az állam ily esetben *nemcsak kényszerítő attitude-öt foglal el*, hanem iparkodik a szabályfogadó alanyt álláspontjára áttéríteni.<sup>63</sup> Kérdés az, hogy amaz elismerést hogyan lehet kivívni? E téren gyökeresen téves a Hobbes-féle kiindulás, mely szerint az egyén *mindenre* támaszt jogigényt (*jus in omnia*) s éppen ezért *csak* kényszereszközök visznek *csak* abszolút államban odáig, hogy az egyén ama mindenről lemond, bizonyos jogok háborítatlan élvezete kedvéért.

Abból kell kiindulnunk, hogy az emberiség életsorsa mindig nehéz, a teljes életproblémát az egyén sohasem tudja magában megoldani, tehát támaszra szorul. Mely ügyek azok, ahol ezt a leginkább érzi, melyek a *maga tudata előtt* a legjelentékenyebbek? Bizonyára a leghétköznapibbak, mert ezek a leggyakoribbak s a legrendkívülibbek (pl. önvédelem, háború), mert ezek a legsúlyosabbak.

A szabályalkotó s erőt képviselő államhatalom ez

<sup>63</sup> Mindezekből jól látszik, hogy az elismerélmélet épügy, mint a hatalomelmélet nem általánosak s nincsenek is ellentétben!



*utóbbiakból indul ki s halad az előbbieik felé!* Rendkívüli időkben siet az önmagában gyenge egyén megsegítésére, jóformán csak ekkor veszi igénybe az egyént. Ekkor kapja az állam *a maga erőtudatát*, ekkor szerzi meg vagy erősíti meg befelé a maga *tekintélyét*, úgy-hogy az államnak eredetileg csak kétféle problémája domborodik ki: a külső védelem (háború) s a belső védelem (igazságszolgáltatás).

*A rendkívüli megsegítéstől csak lassan halad az állam a hétköznapi problémák szabályozása felé.* Előbb az állam a „történeti helyzet“ megoldásában segíti az egyént és (szervezeteket) s csak aztán terjeszkedik odáig, hogy az egyéni, köznapi „élethelyzetben“ támogassa az egyént, irányítsa és segítse.

A *Sitte* iránya fordított: előbb a hétköznapi problémákban találja meg működése súlypontját s hagyja az államot küzdeni a külső ellenséggel, valamint igazságot szolgáltatni a törvények alapján. Később azonban egyre terjed szerepköre s a demokrácia elérkezésével „közvélemény“ formájában már napról-napra jobban irányító, aktuális befolyást gyakorol az államra.

Ámde honnan erednek a közszokások, a közerkölesi szabályok (*Sitten*)?<sup>64</sup> Az államot ismertük el a jogi normák forrásául; hol van a „konvencionális norma“, a közszokás, közerkölesi szabály forrása? *Nem* az állam, de többet ennél alig tudunk eddigelé.

Amidőn a normák *speciális eredetének* (forrásának) tisztázásához érkezőnk, „mint valami varázsszóra“ tűnik el a normák fajaiban uralkodó zavar, írja Somló.<sup>65</sup> A konvencionális norma eredetére pedig e beismerése dacára alig tud mondani valamit. „A konvencionális normáknak, írja, közös jellemvonásuk az, hogy azokat *valamely társas csoport* követeli és pedig közelebből egy embercsoportnak kell lennie, melynek normái azok körében, akikhez a norma fordul, többnyire (sic) meghallgatást találnak *a nélkül*, hogy e kör *legmagasabb* heteronóm normáiként jelentkezzenek.“

Ámde minő normaforrás az, amelyet csak „valamely társas csoportnak“ lehet jellemezni? Ezen túl esetleg nem

<sup>64</sup> Ihering rámutat arra, hogy a *Sitte* egyesszámban helyeslő értelmű, többesszámban van csak közömbös értelme, mely nem helytelenít, vagy jóváhagy.

<sup>65</sup> *Jurist. Grundlehre*. 1917. 72. l.

juthatunk a jogbölcséletben, ami érthető, de nem juthatunk az általánosabb normatanban sem?

A problémát abban kell látnunk, hogy *keresnünk kell egy, az állammal párhuzamos normaadó forrást*. Ezzel pedig fel kell mutatnunk a következőket: 1. hogy ama keresett normaforrás az állammal szemben *határozott jellemű*, 2. ama keresett *x* speciálisan *aktív* tényező, 3. *speciálisan termékeny* normákban, 4. az egyénre tud hatni, tudja azt irányítani, valaminő, saját-szerű normagazdag atmoszféraként fogva őt körül.<sup>66</sup>

Ily normaadó forrás: a „*közszellem*.” A konvencionális normák eredete itt kereshető, s hogy a kettős normaforrás, állam és közszellem határozottan elválnak, igazolható.

A gyökeres különbség a következőkben van:

A) *Más a normajellem, mely működésükből származik.*

1. A jogi norma határozottabb, a közszellemtermelte norma kevésbé határozott, az „*selbtherrlich*“ (Stamm-ler), felsőbbes, ez felhívó, „*felszólító*“ jellemű („*Einladung*,” Stamm-ler). 2. A jogi norma túlnyomó többségében írásos, emez iratlan. Amaz intellektualisztikus alapra helyezkedik, jogi „*fogalmakban*“ közli normatartalmát (jogi logicizmus), ez nem. A jogi norma tudatos alkotás, emez önkénytelen kisugárzása a közszellemnek, kevésbé intellektualisztikus, hanem inkább emocionális termék. 3. A jogi norma készen várja az esetet, a közszellemtermelte norma *ad hoc* tudatosul, a közszellem törekvései „*akkor válnak tudatossá, amidőn azokkal egyes esetekben szembehelyezkedtek*,” *ad hoc* lép napvilágra, a közszellem iránytartalmát „*a konkrét ellenhatás*“ fejleszti<sup>67</sup> stb.

B) *Más a normaforrás jelleme az államnál és a közszellemnél.* 1. Az állam, mint normaforrás *területileg határozott*, ismert, megnevezett, a közszellem területileg határozatlan s *anonim forrás*. 2. Az állam határozott szervezetű, a közszellem szervezetlen.

Ehhez képest leszögezhetjük a két normafaj főkülönbségét: *a) A jogszabály oly norma, mely mögött az állam garanciája áll; b) a „konvencionális szabály” oíy norma, mely mögött a közszellem garanciája áll.*

<sup>66</sup> Utaltunk reá *A közzgazd. és társadalomtan elemeiben*, ahol a teljes kontraszt már kifejezésre jutott.

<sup>67</sup> V. ö. *Társ.-tan elemei*, 122. l.

E dolgozatban főcélul azt tűztük ki, hogy rámutassunk a közszellem-normák fontosságára, rámutassunk arra, hogy a jogi normákkal szemben azok nem valószínű alsóbbrendű alakulatok. Célunk egyelőre nem lehetett több, mint mindenekelőtt a „konvencionális szabály“ Stammlertől ferde síkra helyezett problémájának lesiklását megakadályozzuk azzal, hogy ama szabályok sajátos és *önálló jellemét* kidomborítsuk s bemutassuk, hogy a közszellemnormák nem csak a jogi normák árnyékában élnek homályos életüket.

Csak így válik lehetségessé az, hogy a kérdést *feltegyük*, helyes formában. Mindkét normafajnak megvan a speciális előnye, de a hátránya is: a jogi normáknak a merevség, a közszellem-normáknak a fluktuáló jellem, de sok más is. Látjuk most már azt a végre is lényeges kérdést, hogy a probléma tulajdonképp hova vezet: — távoli *társadalomfilozófiai* és szociológiai kérdések felé, mert problémánk láthatóan odatolódott, oda differenciálódott, hogy a *garanciák* kérdését oldjuk meg s ezzel az *állam* és a *közszellem* életét vegyük fel problémául egymáshoz való viszonyukban.

---

## A METAFIZIKA HELYE ÉS ÉRTELME NAPJAINK BÖLCSELETÉBEN.

Írta: VARGA BÉLA.

---

Ha figyelemmel kísérjük a filozófiai gondolkodás újabb irányait, azt tapasztaljuk, hogy a metafizikának nevezett disciplina iránt való érdeklődés ismét kezd feléledni. Pedig a filozófiának ez a tanrészlete, melynek Kant előtt igen nagy jelentősége volt s utána is, ha olykor más címenek is, igyekezett önállóságát, illetve különállását megőrizni, az utóbbi évtizedekben mindinkább kezdett háttérbe szorulni, mintha lassankint végkép el akarna tűnni. Hogy mi volt ennek az oka, azt nem kutatjuk; hosszas történeti visszapillantás volna szükséges, hogy megfelellhessünk reá. Viszont ez a visszapillantás arról is meggyőzne, hogy metafizika ma is van, éppúgy, mint volt régen, csak hogy nem ezen a néven és nem a régi formájában. Az elnevezés eredeti jelentése elhomályosult, a disciplina tárgya és tartalma szétesett. Elnyelte a logika, még inkább az ismeretelmélet és a természetfilozófia, de ott van még mindig a lélektanban is. Noha lépten-nyomon találkozunk olyan kifejezésekkel, mint „metafizikai alap“ „végső metafizikai gyökér“ ott, ahol az író a dolgok végső alapjához akar hatolni, mégis a metafizika, mint önálló része a filozófiának, kezdi elveszteni jelentőségét s az előbbi kifejezések csak sejtetnek valamit, anélkül, hogy értelmük világos volna. *Volkelt* óvatosan és tartózkodva beszél a „metafizika lehetőségéről“. Nem is csoda, mert ezt az szabja meg nála, hogy a gondolkodás transzsubjektív hatalma mennyire képes behatolni a tapasztalhatatlan birodalmába.<sup>1</sup>

Ha a metafizikától ilyen csodákat várunk, akkor méltán kell óvatos tartózkodással viseltetnünk vele szemben. *Bergson* a filozofálás eddigi módszerének elhibázásában látja az okát annak, hogy a metafizika csődbe jutott. A módszer abban volt elhibázva, hogy a filozófia sohasem igyekezett a valóságot a maga közvetlenségében megragadni, hanem másolatokat vett róla

<sup>1</sup> V. ö. Die Quellen der menschlichen Gewissheit. München, 1906. 98 és 107. 'apok.

s ezeket csúsztatta az eredeti helyébe; összezavarta az intuíción és az elemzés szempontjait, ahelyett, hogy igyekezett volna „intellektuális kopogtatással“ megérezni az eredeti valóság szíve verését; már pedig az igazi empirizmus az igazi metafizika.<sup>1</sup> Végül *Wundt* arra az eredményre jut, hogy akik leginkább beszélnek a metafizika ellen, azok úzik — bár öntudatlanul — leginkább. S érdekes — mondja tovább —, hogy éppen az exakt tudományok művelői, nevezetesen a természetbúvárok, leginkább hajlandók a metafizikai spekulációkra.<sup>2</sup>

Ezek a nyilatkozatok mind azt sejtetik, hogy a „metafizika“ elnevezésnek nincs egyértelmű, világos jelentése. Ebből magyarázható, hogy tárgya és módszere körül is valami homályos köd lebeg, melynek eloszlátása nélkül egy lépést sem lehet tenni.

## I.

A metafizikára vonatkozó fölfogásokat három pontban foglalhatjuk össze. A legrégebb s egyúttal klasszikus meghatározás Aristotelestől származik. Szerinte a metafizika az a tudomány, mely a létezőt mint létezőt veszi tekintetbe és a létezőnek járulékait magamagáért vizsgálja.<sup>3</sup> Hogy jobban megértsük ezt a meghatározást, még azt is hozzáteszi Aristoteles, hogy a metafizika nem azonos semmiféle más tudománnyal, mert egyik sem veszi a létezőt mint létezőt általában véve tekintetbe, hanem ennek egy-egy darabját hasítja ki s az erre vonatkozó eredményeket összegezi; ilyen pl. a matematika. Minthogy a metafizika az elveket és a végső okokat keresi, világos, hogy ezeknek valami különleges és meghatározott természetű van, mely csak nekik sajátjuk. Ha már most ezek az elvek a létezőben jelentkeznek, akkor a létezőnek mint létezőnek végső elveivel van dolgunk — mely egyúttal a metafizika tárgya.

Ez a tiszta és világos értelmezés az idők folyamán gyökeres változásokon ment át. Az újabb filozófiában, különösen Kant hatása folytán, az egész gyanussá lett,

<sup>1</sup> V. ö. Bevezetés a metafizikába (Modern könyvtár 9.) 17—18. l.

<sup>2</sup> V. ö. Kultur der Gegenwart. Systematische Philosophie. 105. l.

<sup>3</sup> Metafizika IV. k., I. f., 1003a 21—31. "Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

mert olyan dolgok megfejtésére törekedett, melyek a megismerés határain túlesnek. Ez a tünemények háta mögött („μετά“) bujkáló metafizika, mely a transzcendens valóságról akar pozitív ismeretet nyújtani, méltán hívta ki maga ellen a kritikát. Ez a kritika azonban a helyes értelemben vett metafizikát nem érintheti s éppen azért tévedés azt hinni, hogy a metafizikának a kriticizmus által történt megdöntése e diszciplína eredeti gyökerét metszette el.

Végül egy harmadik értelmét is meg lehet különböztetni a metafizikának, mely a leguniverzálisabb, de egyúttal szétfolyó és homályos. Eszerint a metafizika az egyes tudományok közös alapja; felhasználja azoknak eredményeit, s minthogy az emberi elme nem elégszik meg avval, hogy az egyest elszigetelten, a maga szűk körében ismerje meg, hanem vonatkozásba igyekszik hozni az emberi tudás különböző alkotórészeit, — egy egységes alapot létesít, melynek segítségével a szétszórt töredékek egy összefüggő világnézet részei gyanánt foghatók fel. Ez álláspont képviselője napjainkban Wundt, akinek definíciója élénk világot vet fölfogására. A metafizika — szerinte — egy korszak egész tudományos öntudatának alapján felépülő kísérlet azon célból, hogy a tudás egyes különböző alkotórészeit összekötő világnézetet teremtsen. Ebből következik, hogy a metafizika nem lehet egy változatlan merev rendszer, hanem fejlődik.<sup>1</sup>

Kétségtelen, hogy a metafizika nem hagyhatja figyelmen kívül bizonyos tudományok eredményeit, melyek az ő tárgyával összefüggésben vannak. A kérdés azonban az, hogy van-e a metafizikának azon anyagon kívül, amelyet az egyes tudományokból átvesz, speciális tárgya, mert ha nincs, akkor ebből nem élhet meg. Úgy látszik, hogy minden tudomány végső gyökere tényleg a metafizikában vész el. Lehet beszélni — mint Kant tette — a természettudományok, a jogtudomány vagy az erkölcsök metafizikájáról. A metafizikai megalapozás szüksége érezhető minden tudománynál, mely komoly számot tart az elismerésre. Ebben az esetben a metafizika — úgy szólván — a módszert jelenti, mely abban áll, hogy minden tudomány speciális tételei bizonyos, más tudományokkal is közös, végső elvekre vezetendők vissza. Az

<sup>1</sup> Kultur der Gegenwart id. kötet 106. 1.

egyed tudományok e metafizikai törekvése azonban annál inkább előtérbe tolja azt a kérdést, hogy mi a metafizika és ennek sajátos tárgya? Ha közös metafizikai alapról beszélünk, akkor ennek meg kell hogy legyen a maga különös jelentése. Világos tehát, hogy az egyes tudományok eredményei még nem adhatják a metafizikát, mert ennek már meg kellett lennie akkor, mikor az első pozitív ismeret napvilágra került. A metafizikának tehát az egyes tudományok *mellett* is megvan a maga helye; e *nélkül* nem is foglalhatna helyet a tudományok rendszerében.

## II.

Hogy pontos feleletet adhassunk arra, hogy mi a metafizika tárgya, fel kell kutatnunk azt a területet, mely a megismerés *metafizikai rétegét* alkotja. E célból szükségünk van a következők meggondolására.

A metafizika tárgya, mint ezt már Aristoteles pontosan megjelölte: a létező, a valóság. Kérdés, hogy miben különbözik a metafizikai felfogás a valósággal foglalkozó egyéb tudományoktól, vagyis hogy mit kell érteni a valóság metafizikai alkatán. A metafizika a valóság, illetve a létező egyetemét átható alapelvek foglalatata és a valóság alkatát kitevő legvégső s még racionalizálható elemek elvi jelentőségének s ezek összefüggésének rendszeres kifejtése.

A logika az elvek tudománya. A logikában azonban a principiumoknak pusztán minden vonatkozástól mentes jelentése jön tekintetbe. Minden alapelv egy igazságot fejez ki, mely az igazságok végtelen sorozatában jut kifejezésre a világegyetemben. Az igazság azonban nem létezik abban az értelemben, mint a tárgy vagy a tárgyak ama rendje és összefüggése, amelyben kifejezésre jut. A logikai síkban legtisztábban mutatkozik az igazság azon természete, mely minden létezőtől való függetlenségében, vagyis érvényességében gyökerezik. Az igazságok tehát nem léteznek — mondja Russell —, hanem „the subsist or have being, where ‚being‘ is opposed to ‚existence‘ as being timeless“.<sup>1</sup> Az igazság létezésének módja tehát éppen a: nemlétezés s ennek legsajátó-

<sup>1</sup> B. Russell: Problems of Philosophy. 156. l.

sabb, mert lényegét megalapozó vonása az időbeli tartamtól való függetlenség.

A logika az igazság természetével, jellemző sajátságainak föltárásával, az érvényesség konstitutív vonásainak megállapításával foglalkozik; az igazságot „magában“ (καθ' αὐτό) tekinti s így az igazság elmélete. Az igazságnak azonban Janus-arca van. Míg egyfelől magában is „megáll“, másfelől megvalósul a dolgokban. Megvalósulása annyiféle lehet, ahány csoportja a világon levő összes dolgoknak föllelhető. Minden tudomány a dolgok egy bizonyos összefüggési rendszerének kifejtése. S minthogy minden dologban az igazság valósul meg, azért minden tudomány legalább közvetve az igazság természetének kutatása egy tárgykörön belül. Midőn az igazság a létezőben, a valóságban valósul meg s midőn a vizsgálódás a létezőnek és a valóságnak mint olyannak teoretikus alkatát kutatja, akkor a logikai síkból a metafizikai síkba megy át. A metafizika a lét és a valóság további kialakulásait és megvalósulásait már nem veszi figyelembe. Nem kérdi, hogy mi a különbség pl. egy állati organizmus és egy növény között. Ez már a speciális tudományba tartozik. Közvetlen tárgya csak a létezés, illetve a valóság a maga legáltalánosabb elvi jelentőségű megnyilatkozásában. A metafizika tárgya ezek szerint nem egyéb, mint az igazságnak a létezőben, illetve a valóságban feltűnő megnyilvánulása. A logika és metafizika így szorosan összefügg, amit úgy is ki lehet fejezni, hogy a metafizika = a létező logikája. A metafizikai rendszer felépítéséhez az előbbieket értelmében két dolog szükséges, ú. m. az igazság logikai természete, vagyis a logikai alapelvek és a létezés, illetve a valóság fogalma; így minden metafizika kiindulópontja egyfelől a logika, másfelől pedig a létezés fogalma.<sup>1</sup>

Az igazság természetének kifejtése a logika tárgya, az igazságnak a létezőben való megvalósulása — a metafizikáé. Az igazságnak tehát van egy metafizikai aspektusa is, mely a valóságban gyökerezik. A valóság kutatása rávezet azután arra, hogy mind konkrétabb csoportokhoz juthassunk el bizonyos tárgykörök megkülönböztetése által. Így állanak elő a valóság speciális kialakultságát rendszerező egyes tudományok.

<sup>1</sup> V. ö. A Magyar Filoz. Társ. Könyvtára I. kötet; Pauler tanulmánya. 25. l.



Mint hogy minden létezőben a logikai igazság valósul meg s viszont — Aristoteles szavaival élve — minden lénynak annyiban van része a létben, amennyi része az igazságban van — ebből következik, hogy minden egyes tudomány közvetlen összefüggésben áll a metafizikával. Ebből érthető és így értendő, hogy minden tudománynak van metafizikai háttere. Az összefüggés ilyenmű megvilágítása egyúttal érthetővé teszi azt, hogy miért vannak a tudományok rászorulva a metafizikára, másrészt azonban, hogy miért igyekeztek mindig óvakodni tőle. Minél inkább közeledik egy tudomány a metafizikai síkhoz, annál inkább szűkebb keretek közé szorul a speciális tárgyi tartalom, annál elvontabb, nehezkesebb lesz a gondolat, midőn a létezés problémájának súlyos kérdéseibe ütközik, míg végül a logikai síkban pusztá formává szorul össze. Az egyes tartalom lélekzetét veszti a szűk keretek között, melyeken keresztül az igazság szférájának ritka levegőjébe kerül. A metafizika az az ugrópont, amely át-hidalja a végeket a végtelennel, a térbelit és szemléletit a szemlélettelennel, az időbelit az örökkévalóval, a tartalmat a formával. Minden speciális tudomány tárgyának a logikai összefüggés rendjén a legegyszerűbb igazságokra való redukcója csak a metafizika közreműködése mellett eszközölhető. Mint hogy tehát a metafizika az a lépcső, melyen át a valóság egyes részei az igazság érvényességének örök tartamához eljuthatnak, azért a metafizika mindig azt a látszatot keltette, hogy szálai a végtelenben vesznek el, amely végtelen a különböző korok szemléletében különböző, többnyire transzcendens természetű föltevés megkonstruálására vezetett. Pedig ez a metafizikai végtelen, jobban megtekintve, az igazság érvényességének végtelensége, illetőleg az előbbi az utóbbiban gyökerezik s éppen azért van szüksége a metafizikának logikai megalapozásra, hogy a megismerés határain kívülálló föltevés által ne zavarja meg a dolgok összefüggésének racionális, illetve logikai egységét. A metafizikát csak a logika óvhatja meg attól, hogy téves vágányokra ne kerüljön. Ha így fogjuk föl a dolgot, akkor minden tudomány csak nyerhet azáltal, ha saját keretein belül is metafizikai egységre törekszik. Hogy az egyes tudományok tárgya és a metafizika speciális tárgya között mi-féle összefüggések vannak, arra csak akkor lehet feleletet adni, ha a metafizika tárgyának természetéről és terüle-

tének kereteiről biztos képet nyerünk. Egyetértünk Windelbanddal, hogy az újabb metafizika, mely más tudományoktól akar koldulni, sokkal százalomraméltóbb, mint a régi ontológia, amelynek legalább megvolt a bátorsága „vom Reich des Geltens aus die Zusammenhänge des Universums als eines gegliederten Ganzen nachschöpfen zu wollen“.<sup>1</sup> Ez azonban — szerinte — lehetetlen s kétségtelen, hogy ebben is igaza van. Azonban éppen ez a körülmény kétszeresen sürgetővé teszi azt, hogy a metafizika mit és mennyit vehet át a valóságból s mi az, ami ebből az átvételből speciális metafizikai tartalom.

Visszatérve azonban fejtegetéseink fonalára, meg kell még említenünk, hogy az igazságnak van még egy a logikainál és metafizikainál nem kevésbé fontos aspektusa, mikor bennünk, a mi öntudatunkban jelentkezik, illetve mikor megismerésünk tárgya. Az a tudomány, mely az igazság *megismerésének* objektív és szubjektív föltételeit kutatja, amely tehát az igazságot abban a viszonylatban veszi szemügyre, hogy miként és milyen feltételek mellett valósul meg az öntudatban és az öntudat tevékenységében: a megismerésben, ismeretelmélet elnevezést kapott. Az ismeretelméleti álláspontot azonban elsősorban nem az igazság pusztán formai, tehát logikai jelleme érdekli, hanem — minthogy az ismerő alany, illetve az öntudat is az igazság egyik megvalósulása — ennek az igazságnak másnemű megvalósulásaihoz való viszonya köti le figyelmét elsősorban. Az ismeretelmélet főkérdése tehát az, hogy a megismerés milyen viszonyban van a realitással. Az öntudat figyelme tehát a megismerés munkájában egyaránt van lekötve a logikai és a metafizikai sík által. Az ismeretelméletben is ennél fogva szükségképen helyet foglalhatnak metafizikai elemek. A megismerés azonban a létezőt nem mint létezőt vizsgálja, hanem mint a megismerés számára alkalmas vagy nem alkalmas anyagot. A megismerés munkája — azon sajátos viszonylatnál fogva, amely e munka közben a tudat és a tudat tárgya között van — a valóság területén olyan kiválasztást eszközöl, amely az ő speciális céljának megfelel. Minthogy azonban a valóságnak az is egyik lényeges jellemvonása, hogy megismerhető, vagyis a tudattal szembesíthető, ennél fogva az ismeretelmélet is bizonyos

<sup>1</sup> V. ö. Ruge: Encyklopädie etc. I. k. Logik. 60. l.

határok között metafizika, még pedig minthogy a valóságot a tudathoz való viszonyában tekinti, a megismerhetőség szempontjából bírálja, mondhatjuk Windelbanddal, hogy „az ismeretelmélet = kritikai metafizika“.<sup>1</sup> Nem osztjuk azonban némely gondolkodók ama felfogását, melynek értelmében az ismeretelmélet az ontológia, illetve a metafizika helyét foglalja el. Ilyen felfogáshoz csak a szempontok teljes összezavarása vezethet.

Van tehát ezek szerint három alaptudomány, ú. m.: 1. logika, 2. metafizika és 3. ismeretelmélet. A metafizika tárgya az igazságnak a reális valóságban való megvalósulása. A metafizika filozófiai jelleménél fogva nem foglalkozhatik a valóság egyes csoportjaival, mint a speciális tudományok (biológia, fiziológia, anatómia, zoológia stb.), de mutatja azt a filozófiai gyökeret, mely ezen tudományok magasabb törekvéseit is élteni. Viszont az ismeretelmélet az igazságnak a szubjektumban való megvalósulását tárgyalja s alapja mindazoknak a tudományoknak, melyek a szellem életének alkatát és megnyilvánulását vizsgálják.

### III.

A fentiekben igyekeztünk megjelölni a metafizika helyét a filozófiai tudományok között s egyúttal tárgyát is legalább főbb vonásaiban körvonalozni. Mindez azonban még mindig nem elegendő a dolog megértéséhez. A logikai elveknek a létező valósághoz való viszonya sokkal több elmélyedést kíván s olyan kérdéseket vet fel színre, mely a filozófiai elmélkedésnek mindig sok munkát adott. Az elvek nemlétezők és érvényesek, a valóság pedig térben vagy időben, esetleg mindkettőben létező, inulandó és változó sokféleség. Az apriorizmus és empirizmus homlokegyenes ellentéteinek kell valamiképen kibékülniök a metafizikai rétegben. Némely gondolkodók a metafizikában tisztán tapasztalati tudományt látnak, míg mások — igen helyesen — elismerik, hogy az empirikus tudományokban is nemcsak egyes bizonyítások, hanem gyakran a legfontosabb részek tisztán a priori természetűek. Nézetünk szerint a metafizikának — bármilyen nehéz és szinte leküzdhetetlen feladat — arra kell

<sup>1</sup> L. Ruge i. m. 50. l.

törekednie, hogy a racionalizmus és empirizmus közti el-  
lentétet lehetőleg áthidalja anélkül, hogy akár az idealiz-  
mus, akár a realizmus túlzásaiba esnék.

Kétségtelen dolog, hogy midőn az érzékileg létező  
valóság metafizikaivá lesz, már nem az a vaskos realitás,  
melybe lépten-nyomon beleütközünk. A metafizika a va-  
lóságot legősibb logikai momentumaiban ragadja meg,  
a gyökereket keresi a kialakult példányokban s e  
gyökerek közös vonásait. A valóság szemlélet csak akkor  
együttal metafizikai szemlélet is, ha a tüneményeken ke-  
resztül látunk azok ősforrásához. Viszont a metafizika  
tárgya nem is lehet tisztán a priori oly értelemben, mint  
az észelvek, mert akkor nagyon keveset mondhatna a va-  
lóságról, mely tulajdonképeni tárgya.

Érdekes lesz itt felemlítenünk Lask Emil kísérletét,  
mely arra irányul, hogy a metafizikai réteg helyét a  
logikai érvényesség, illetve az érzéki létező régiója kö-  
zött pontosan jelölje meg.

Szerinte az érvényesség nem meríti ki a nemlétező,  
illetve a nemérzéki (nichtsinnlich) területét, vagyis nem  
minden tartozik az érvényesség körébe, ami az érzékileg  
létező körén kívül esik. Nincs kizárva annak a lehető-  
sége, hogy van valami nemérzéki és időnkívüli, ami ezen  
tulajdonságai ellenére sem tartozik az érvényesség sfé-  
rájába. A metafizika éppen mindig ezt kereste. Van te-  
hát e szerint három réteg: I. az érzéki létező, 2. a nem-  
érzéki (nichtsinnlich) s ez utóbbi keretén belül a) az  
érféköföötti (übersinnlich) és b) az érfvényes. Ez utóbbi  
teljesen független minden érfékelhetőföől, tehát nemérfzé-  
kelhető (unsinnlich), szemben az előbb említett „érfékö-  
fööttivel“. Az érféköföötti nemlétezőt nevezhetjük:  
„Übersein“-nak, míg az érfvényes nemlétezőt, mint amely-  
nek a léthez, illetve a valósághoz semmi köze sincs lét-,  
illetve valóság-nélkülinek („unseiend“, „unwirklich“). Van  
tehát: I. érféköföötti létező, II. érféköföötti nemlétező és III.  
érfvényes nemlétező. Ezek közfül a második a keresett me-  
tafizikai réteg, melyet a filozófiai gondolkodás — a szerző  
szerint — lépten-nyomon összezavart az érfvényes nem-  
létezővel s ennek tulajdonítható, hogy a metafizika tár-  
gyának sajátos vonásait sohasem sikerült kellöképen ki-  
domborítani.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> V. ö. Lask E.: Die Logik der Philosophie. 1911. 5. skk.

Bármilyen homályos is ebben a felosztásban a második és harmadik réteg között levő különbség, mégis el kell ismernünk annak helyességét, hogy a metafizikai réteg is külön elhelyezést talál. Mert a metafizikai nemlétező megkülönböztetése arra utal, hogy a létezőhöz való viszonyát kiderítsük, illetve az érzékfölötti nemlétezőnek, mely mégis a létezővel áll közvetlen összefüggésben (ezért: „Übersein“), logikai rációját megfejtjük. A feladat azonban az előbbi felosztásban csak ki van jelölve, de nincs megoldva. Megoldva csak akkor lesz, ha képesek vagyunk felmutatni ennek az érzékfölötti nemlétezőnek struktúráját, logikai határozmányait.

Elsősorban arra kell megfelelnünk, hogy a megismerés metafizikai rétege lehet-e egyáltalában „nemlétező“ és „érezékfölötti“. A metafizika a létezőt és a valóságot úgy tekinti, mint bizonyos elvek megvalósítóját. Tehát a logikumot keresi a valóságban. Az érzéki vonás pusztán szimboluma a rációnak, mely benne megnyilvánul. A szimbolumok mögött kell keresnünk a dolgok értelmi vonásait. Mert minden érzéki vonásnak, minden empirikus kapcsolatnak meg kell legyen a maga racionális, vagy a priori alapja, melyet a reális szimbolumok alapján kikövetkeztetünk. A metafizikai lét tehát az „adottság“ alapján való következtetés, de ő maga már nem adottság; a valóság egyes vonásai, az anyagi világ alkata szinte szükségképen rámutat arra a racionális alapra, mely lényegét alkotja. Ez azonban már nem esik érzékeink alá. A metafizika törekvése tehát az, hogy a reális világ tér- és időbeli praedicatumait is — amennyiben lehet — logikaiabbá tegye, illetve hogy mutassa fel azt az elégséges alapot, amelynek segítségével a létező világ elvi vagyis racionális alkatát megszerkeszthetjük. E feladat teljes megoldása elé kétségtelenül nagy akadályok gördülnek azon okból, mert a valóság megnyilatkozásainak elvi alapjai nem mindig és nem mindenütt mutathatók ki. Bármily közvetlen összefüggésben is van a logikai alap a reális valósággal, bárhogy is össze vannak forrva a világszemléletben, mégis az emberi szellem nem tud eljutni a valóság kutatása során ama pontig, ahol a dolgok reális, tér- és időbeli vonásainak relativitása megszűnnék. Minowski szerint ugyan van a valóságban egy bizonyos legvégső elérhető mérték, amelyre minden egyéb vonatkozatható s ez a fény gyorsasága a szabad térben. S

így az absztrakt, vagyis az abszolút matematikai térre és időre vonatkozó határozmányok helyébe ( $G^\infty$ ) olyanok is léphetnek, melyek egy bizonyos „c” nagyságra ( $c =$  a fény gyorsasága a szabad térben) mint az empirice legvégső mértékre vonatkozhatnak ( $Gc$ ). Ő ennek következtében a tiszta matematika és fizika közötti praestabilita harmoniáról, sőt egységéről (Union) beszél.<sup>1</sup> S kétségtelen, hogy ennek a praestabilita harmoniának meg kell lennie. Csakhogy ha mi az észelvek érvényét a tapasztalati adottság fokozatos absztrakciója útján akarjuk megközelíteni, akkor fölösleges és céltalan munkát végzünk. Szemléleti úton nem lehet elérni a szemléletlent. Ez a kiindulási pont azonban egyúttal teljesen hibás, amennyiben az a priorit az empirikustól mesterségesen elszakítja s tapasztalati úton akarja megmagyarázni azt, ami a tapasztalás lehetőségének is előfeltétele. A tapasztalatban már benne vannak az a priori elvek s minden szemléleti tartalom már eleve magában foglalja a logikai lehetőségek összességét, melynek alapján létrejöhett. A metafizika ezek szerint csak akkor jár helyes utakon, ha sem az abszolútumból nem akarja levezetni a relativet, sem megfordítva nem jár el, hanem a létezőben és a valóságban felkutatja azokat a racionális elemeket, amelyek segítségével a valóság struktúrája nemcsak formailag, hanem — amennyire lehetséges — tartalmilag is elgondolható.<sup>2</sup> A logikum nem a valóság toldaléka, hanem azt a maga teljességében átható éltető erő; ennek az egyelőre hipotetikus tételnek bebizonyítása a metafizika feladata.

A logikum a valóságban úgy nyilatkozik meg, mint törvényszerűség. A logikai elvek igazsága a valóság egyes tárgyaiban mint sajátos törvényszerűség lelhető fel. Ez utóbbiak adják a metafizika tartalmát. Maga a tartalom a valóságból, illetve a tapasztalatból ered, melyből bizonyos állandó mozzanatok emelkednek ki. A törvények alapján nyerjük azokat a fogalmakat, melyek a megértésre nézve nélkülözhetetlenek. A törvény annyit ér, amennyit képes a valóságból „megfogni”. Minthogy azonban a mindenséget minden részletében átfogni nem lehetséges, azért a valóság törvényei csak megközelítő pon-

<sup>1</sup> V. ö. Natorp: Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften. 401. skk. lappk.

<sup>2</sup> A Magy. Filoz. Társ. Könyvtára I. Leibniz 36. l. (Pauler cikke.)

tosságúak. Ezért a metafizikai törvények világosság és evidencia tekintetében a logikai és matematikai törvények mögött maradnak. Ez utóbbiak tisztán formálisak és saját maguk forrásai érvényességüknek, míg a metafizika tárgyánál fogva kénytelen a külső valóság útmutatása szerint kialakítani tartalmát. Természetes, hogy a kutatás ezen a téren sohasem lehet kimerítve. De éppen ebből következik, hogy állandóan újabb tartalmat adhat a régihez. Így a metafizika amennyit veszít a formai oldalon a logikával és a matematikával szemben, annyit nyer tartalmában.

Volkman a természettudományokat ismeretelméleti igazolhatóságuk szerint bizonyos rangosztályba osztja, melynek sorrendje ez: fizika, kémia, biológia.<sup>1</sup> A fizika a természettudományok közt a legnagyobb általánosításokat hajtja végre, megvilágítja az alapfogalmak jelentését s magában foglalja azokat a módszeres elveket, amelyek minden tapasztalati tudományra érvényesek.

A kémia már bizonyos hézagokat mutat az ismeretelméleti igazolhatóság szempontjából. Mindezek mögött áll a biológia. Az előbbi tudományok ugyan jóval meghaladják exaktság tekintetében, mégis van egy olyan vonása, mely az előbbi tudományok fölé helyezi s ez abban rejlik, hogy bizonyos alapfogalmak, melyek jelentésének megállapítása a biológia feladata, mint pl. az „átöröklés“, „alkalmazkodás“, „fejlődés“, a „létért való küzdelem“ stb., sokkal közelebb állanak hozzánk, mint a fizika és kémia alapfogalmai; másfelől pedig a biológia mutatja meg, hogy miként lehet úrrá a természettudományi gondolkodás nagyobb és komplikáltabb anyag fölött is. Ezek a fogalmak egyúttal törvények és megfordítva, a törvény maga itt egy fogalomban kristályosodik ki (l. Bauch: Studien etc. 47. l.). Ezek a nagyjelentőségű fogalmak ellenállhatatlan erővel merülnek a tudományok testébe, de egyúttal ezek viszik előre a tudományt. Természetes, hogy egy-egy ilyen fogalom kialakulása nem máról-holnapra történik, hanem évszázadok műve.

Körülbelül ugyanazt mondhatjuk a metafizikáról, amit Volkman mond a biológiáról a természettudomány többi csoportjaihoz való viszonyában. Avagy vannak-e

<sup>1</sup> V. ö. Volkman: Erkenntnisstheoretische Grundlagen der Naturwissenschaften 1896. 33. skk. lapok.

fogalmak, melyeknek nagy fontossága a világmagyarázat szempontjából vetekedhetnék a metafizika alapfogalmai-val? Vegyük szemügyre pl. a szubstanciának egészen a metafizika talaján kisarjadt sajátos értelmét. A szubstancia sohasem bontható fel részeire, amint ez az anyagi világ hasonló természetű koncepcióinál tényleg megtörténhetik. A matematikai egység is végtelen sok részre bontható fel ( $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \dots$ ), míg a szubstancia egysége a benne meglevő sokféleség ellenére sem bontható fel. A matematikai egység mind egyforma, a szubstancia mind különböző és egyéni. S míg a fizika terén — mint Poincaré mondja<sup>1</sup> — minden újabb felfedezés az atom újabb komplikációját hozza felszínre (a „magneton“, „elektron“ stb. fogalma), addig a szubstancia fogalma nincs és nem is lehet ilyen veszélynek kitéve. A szubstancia tisztán logikai kategória, melyet sem sajátos egyéni, őt minden mástól megkülönböztető jellemétől, sem részeitől, melyek logikailag tényleg benne vannak, nem lehet megfosztani. A metafizika jogosultságát már az is eléggé bizonyítja, hogy sikerült egy olyan fogalmat felmutatnia, mely a világmagyarázat végső mozzanata, anélkül, hogy magában rejtene a természettudomány különböző ágaiban produkált „végső elemi alkotórészek“ ellenmondásait vagy alája volna vetve a végtelen oszthatóságnak, mint a matematikai egység.

#### IV.

Meg kell végül vizsgálnunk, hogy a természeti törvények, melyek a tapasztalaton nyugszanak s jelentőségük mindig csak megközelítő, vajjon megbízhatók-e és vajjon elég szilárd alapot szolgáltatnak-e a valóság logikai alkotának megértéséhez. Kétségtelen, hogy vannak törvények, amelyek változnak és változhatnak, sőt el lehet mondani, hogy igen sok törvény csak ilyen változó valószínűség. A változó azonban a korrelativitás elvénél fogva felteszi a változatlant s így kétségtelen, hogy vannak változatlan, vagyis örökkévaló törvények. Hogy a természettudomány még nem mutathat fel oly változatlan és pontos törvényeket, mint a logika és a matematika, még nem bizonyítja azt, hogy a természetben ne volnának éppoly

<sup>1</sup> V. ö. H. Poincaré: *Letzte Gedanken*. 200. l. (Materie und Weltäther.) Leipzig, 1913.



biztos törvények és alapelvek, mint az említett tudományokban. A logikum a természetben is megvalósul s így mindazok a törvények, amelyek a logikai alapelvekre visszavezethetők, ha a természetben nyilatkoznak is meg, éppoly igazak, mint a matematika igazságai. A természet tulajdonképpen nem egyéb, mint a dolgok törvényszerűségének végső alapja s a tudományos felfogás azt mutatja, hogy a természet fogalma mindinkább azonosul a törvényszerűség fogalmával.

Hogy a törvények között mégis vannak olyanok, amelyek látszólag változandók, ezt csak úgy érthetjük meg, hogy az emberi megismerés igen sok téren még nem jutott el azon törvényszerűségek ismeretéhez, melyek a dolgok végső változatlan alapját teszik. Igen helyesen mondja Poincaré, hogy a törvények változandóságáról csak akkor beszélhetünk, ha azok változatlanságának elvét már elismertük. Szerinte a törvényszerűségnek kétféle formáját kell megkülönböztetnünk. Vannak ú. n. „molekuláris törvények“, melyek igen sok esetben kisiklanak a megismerés elől. Hogy ezeket megismerhessük, le kell hatolnunk a molekulák alkotó részéig anélkül, hogy tudnók, hogy ebben a kutatásban hol lesz megállapodás. E törvények a molekulák *belső* törvényei. Ez a *belső* törvény (Böhménél: öntörvény) azt fejezi ki, hogy a valóság-hoz tartozó minden dolog a maga individuális törvénye alapján fejt ki sajátos tevékenységet. Ilyen végső individuumok a vegytanban az atomok, a biológiában a sejtek, fiziológiai és lélektani szempontból az élőlények. Minden individuum már most az ő létezésének alapjául szolgáló *belső* törvény értelmében cselekszik. Az atom pl. egy egész kis világ és olyannak tekinthető, mint bizonyos fajta naprendszer, amelyben a kis, negatív telítettségű elektronok a bolygók szerepét töltik be, melyek egy nagy, pozitív telítettségű elektron felé gravitálnak, mely a középponti test szerepét tölti be (l. i. mű 201. l.).

E *belső* törvényeken kívül vannak olyan (külső) törvények, melyek a molekulák egymáshoz való viszonyát szabályozzák. Ezek a megfigyelhető törvények, amelyek azonban az előbbiektől függenek. A molekuláris törvények osztályrésze a változatlanság; ezek a valódi törvények, míg a másik csoport valószínűség, mert a molekulák elrendezkedése változhatik s így ezzel együtt változnak a megfigyelhető törvények is (i. mű 108. skv. lapok).

A törvényeknek előbbi megkülönböztetése molekuláris és külső törvényekre, mely a matematikai fizika talaján fakadt, megfelel a bölcsészetben annak a felfogásnak, mely a logikai elvek autonómiáját hirdeti s amely szerint minden tudomány alapja (pl. az erkölcsané is) valami végső változatlan törvényszerűsége nyugszik. A természetben rejlő ama törvényszerűség, mely a logikumnak a dolgokban való közvetlen megnyilvánulásaként fogható fel s az azonosság, egység és individualitás alapján a szubstancia jelentését alakítja ki, tehát a belső „molekuláris” törvények, ezek alkotják a metafizika eredeti és változatlan alapját s így a metafizika végső elvei gyanánt foganódók fel. Ezt azonban csak akkor fogjuk a maga teljességében átérteni, ha — mint Bergson mondja — a megismerés tényeinek durva anyagiságát sikerül megsemmisíteni. S minthogy a metafizika említett végső alapja, bármennyire is a tapasztalatban gyökerezik, mégsem a tapasztalat általánosítása folytán keletkezik, hanem ettől függetlenül is érvényes, azért igazat kell adnunk az említett bölcsész ama felfogásának, mely szerint a metafizikát; noha semmi közössége sincs a tapasztalat általánosításával, mégis kiegészítő, integrális tapasztalatnak nevezhetjük.<sup>1</sup>

Az tehát, hogy a metafizika a tapasztalatra épül, illetőleg a külső valóság után konstruálja meg tartalmát, nem csökkenti, sőt növeli fontosságát s egyúttal gazdagságát és perspektívát nyújt a tudomány továbbfejlődésére. Csak tények alapján keletkezhetnek olyan ideák, melyek jelentése örökérvényű világtörvények szimboluma. A tényeket azért kell megbecsülnünk — mondja Liebig — (Chemische Briefe), mert örökkévalók és mert ők szolgáltatják a termőtalajt az ideák számára. A tény azonban valódi értékét elsősorban attól az ideától nyeri, mely belőle sarjad.

Mindent összefoglalva, a metafizikai aspektus lényege tehát abban csúcsosodik ki, hogy a logikai elvek és a létező közötti belső összefüggést kimutatja s részletesen igyekszik kifejteni a filozófiai gondolkodásban már többször különböző formában felmerülő felfogást, amely szerint a létező világ az örökkévaló igazságok megnyilvánulása.

<sup>1</sup> V. ö. Bergson: Bevezetés a metafizikába. 40. l.

# A VALLÁSOS ÉLMÉNY A PARAPSZICHOLÓGIA VILÁGÍTÁSÁBAN.

Irta: SZELENYI ÖDÖN.

Amit Bergson a XX. század első évében tartott egyik felolvasásában megjövendölt, hogy t. i. ez új században a pszichológia feladata lesz felkutatni a tudattalanság legtitkosabb mélységeit és dolgozni az „eszmelet sülyesztőjében“,<sup>1</sup> az utolsó két évtizedben úgyszólván az egész vonalon megvalósult, amennyiben ez idő alatt a pszichológiai és pszichopatológiai vizsgálatok a tudattalannak a problémájára valóban egészen új fényt derítettek, sőt — és kivált Észak-Amerikában — egyenesen az a hajlam jutott kifejezésre, hogy az ember lelki életének súlypontját az éber tudat világos szférájából a tudattalan<sup>2</sup> vagy tudatalatti (subconscious) homályosabb régióiba helyezték át. A normális és abnormális jelenségek gondos megfigyelése és elemzése alapján ugyanis kiderült, hogy lelki életünk magvát nem a tudatos mozzanatok képezik, hanem épp a tudattalannak széles rétege, vagyis hogy lelkünk struktúrájához tartoznak bizonyos tartalmak, vágyak, törekvések is, melyekről tudatos tevékenységeink világos lefolyása közben semmit sem sejtünk, de kedvező körülmények közt, ha szükségünk van rájuk, vagy a gondolatársítás hozzájuk ér, a tudatba lépnek, de enélkül is befolyással vannak gondolkodásunkra, érzésünkre, akaratunkra egyaránt. Általánosan ismert tény ugyanis, hogy a külvilág behatásai közül nemcsak azok maradnak meg emlékezetünkben, melyeket tudomásul veszünk, más szóval a ránk ható ingerek közt kiválasztunk, hanem mások is, melyekről nem tudunk, de melyek alkalom adtával hirtelen tudatunk előtt megjelenhetnek. Az álomban is a rendes pszichikai törvények működését észlelhetjük, de a tulajdonképeni tudat küszöbe alatt.<sup>3</sup> Az álom tanulságos módon nyitja meg azokat az ismeretlen rétegeket, melyek ismert egyéniségünk alapját képezik. Bármilyen egyoldalú Freud<sup>4</sup> álomelmélete abban a tekin-

<sup>1</sup> Bergson több értekezése. (A nevetés stb. Ford. Dienes V. 211. l.)

<sup>2</sup> A tudattalan fogalmának történetére lásd: L. Loewenfeld: *Bewusstsein und psych. Geschehen*. Wiesbaden, 1913. és Révész G.: *Népművelés* 1917.

<sup>3</sup> Höfding: *Psychologie*.<sup>2</sup> 1893. 106. l.

<sup>4</sup> Lásd tőle: *Die Traumdeutung*.<sup>4</sup> Leipzig u. Wien. Róla: Hitschmann: *Freuds Neuronenlehre*. U. o. 1911. Ferenczi S.: *Lelki problémák*. 1912. Szigorú kritikája Lechner Károlytól: „*Természettudományi Közlöny*“ 1920. 5—8. és 9—12. szám.

tetben, hogy minden álomban elfojtott vágyak leplezetlen teljesülését látja, azzal kétségkívül érdemet szerzett, hogy kiemelte az álom nem tudatos jellegét és benne oly emlékek és vágyak feléledését, melyeknek gyökerei sokszor a gyermekkorba nyúlnak vissza. A képek állandó mozgása és változása, az emlékek és érzetek csodálatos összeolvadása, a tudattalan lelki világ felszínre kerülése valami nagyszabású jelleget ad az álombeli fantáziának.<sup>5</sup>

Még egy lépéssel tovább visz bennünket a tudattalan megértésében a művész vagy tudós teremtő aktusának a megfigyelése. Megállapítást nyert ugyanis, hogy a költői géniusz gyökerei a tudattalan rejtélyes mélységeiben nyugszanak, amiért már az őskori néphit is azt vallotta a költőről, hogy idegen szellem, Isten vett rajta erőt vagy szállotta meg, miért is állapotát az örültséghez hasonlították. Az izgatottság, elragadtatás állapota ez, melyben a léleknek erősebb kilengései következnek be és gyorsabban ver a pulzus, mint a mindennapi lét prózájában. Modern költők gyakran próbáltak számot adni az ihlettségnek is nevezett emez állapotról. Így *Hebbel* szerint pl. a költőnél minden anyagi elem tudattalanul születik meg, így pl. a drámai költőnél az alakok, helyzetek, sőt némelykor az egész cselekvény ötletes része, míg a többi munka már a tudat körébe esik. *Otto Ludwig* alkotás közben különböző alakokat látott valamely helyzetben egymással szemben. Majd előre, majd hátra mozognak mindig új plasztikus-mimikus csoportok — úgymond —, mígnem az egész színdarab összes jeleneteivel hatalmában van.<sup>6</sup> Ez okból gyakran hasonlították az ihlettség állapotát az álomhoz is és ezért mondták a művészi fantáziát „álomfantáziá”-nak, mely az éber életben szerzett emlékképeket elővonnja a tudattalanból és gyakran nemcsak reprodukív, hanem valósággal produktív, hatványozott lelki működést tüntet fel, mely sokszor plasztikus képeket, magasztos hangulatoakat és pompás szimbolumokat alkot.<sup>7</sup>

Hasonlót mondhatni a tudós teremtő tevékenységéről. A matematikus Poincaré maga, szinte drámai módon

<sup>5</sup> Hawelock Ellis—Kurella: Die Welt der Träume. Würzburg, 1911. 163. és 270. lap. V. ö. Boda I. Álomelméletét az Ath. mult évfolyamában.

<sup>6</sup> O. Behaghel: Bewusstes und Unbewusstes im dichterischen Schaffen. Giessen, 1906. 4., 16., 18.

<sup>7</sup> Carl v. Prel: Psychologie der Lyrik. Leipzig, 1880. 23. sk.

írta le, hogyan tette legtöbb felfedezését. Szándékos munkával kezd, amennyiben leülve íróasztalához, vizsgálja a kérdést, okoskodik, számol, egyszóval tudatos munkát végez. Végre is abbahagyja — eredmény nélkül. Ezután néhány hónap telik el. A tudós nem ül többé íróasztala mellett, nem is gondol a megkezdett munkára, hanem sétál a hegyek közt, vagy egy körúton megy át, mikor hirtelen megvilágosodás történik elméjében. Egy eszme tűnik fel, majd több eszme, — a régen keresett megoldás tehát akkor jelentkezik, mikor rá sem gondol. Mikor pedig megjelenik, az a mély meggyőződés kíséri, hogy igaz. Ezután ismét tudatos munkakorszak következik az íróasztal előtt. Poincaré újra megvizsgálja a hirtelen megjelent eszmét, elemzi annak tartalmát, elvégzi a szükséges számításokat és végre megírja az értekezést, mely a kérdés kifejtését tartalmazza.<sup>8</sup> Hozzátehetjük még, hogy a tudatos és tudattalan aránya egyénenként különbözőnek tetszik, miért is Binet találóan öntudatos és öntudatlan típusokat különböztet meg, az első csoportnál a reflexió, az utóbbinál pedig az inspiráció uralkodik. Ugyancsak e körbe tartozik annak a megemlítése, hogy a nőknél általában az öntudatlan elem látszik túlnyomónak. Ezen alapszik pl. az ú. n. tapintat, az a csodás érzés, mely képes csalhatatlan biztossággal a szó, a tekintet azon nuance-át kitalálni, mely legalkalmasabb arra, hogy síró gyermeket megvigasztaljon, indulatos férfit megszelídítsen és esetleg gyűlölt vetélytársnót megsemmisítsen.<sup>9</sup>

Azonban a normális lélektannál nagyobb mértékben terelte a figyelmet a tudatalattira az abnormális jelenségek egész sora, amelyekkel egyfelől a pszichopatológia, másfelől a pszichológia új ága, az ú. n. parapszichológia foglalkozik. A határvonal e két tudomány közt csak nehezen húzható meg, amennyiben pl. a hipnózist ma már túlnyomólag normális egyéneknél is előidézhető tünenéménynek tekintik, míg mások a hipnózist csak a hisztéria keretében engedik meg. Annyi bizonyos, hogy a hipnózis állapotában előforduló automatizmusok rendkívül bővítik tudásunkat a tudattalanra vonatkozólag. Anélkül, hogy részletekbe akarnék menni, csak utalok rá, hogy a hipnózist ma ál-

<sup>8</sup> Poincaré: *L'invention mathématique*. Année Psychologique XV. 1909. 445. sk. V. ö. Binet—Dienes: *Az iskolásgyermek lélektana*. 1916. 245. sk.

<sup>9</sup> Heymans: *Psychologie der Frau*. 1915., 56. l.



talában szuggesztió útján előidézett alvásszerű állapotnak tekintik, melynek három foka a somnolentia, hypotaxia és somnambulizmus. Minden ember többé-kevésbé szuggesztibilis és ennél fogva hipnotizálható, csakis a pszichének, vagyis a nagy agytevékenységnek bizonyos momentán állapotai azok, melyek a hipnózist olykor megakadályozzák.<sup>10</sup>

Ránk nézve ez állapotban ezúttal legfontosabb az öntudathasadás, vagyis a tudat desintegrációja, mikor is a hipnotizált egyén egészen más a hipnózis alatt, mint éber állapotban, felébredése után semmire sem emlékszik, ami vele a hipnózis alatt történt, de a következő hipnózis alatt minden ismét eszébe jut, ami kétféle, alsó és felső tudatra utalna. A posthipnotikus szuggesztióban pedig láthatjuk az alsó tudat, vagyis tudattalannak benyulását az éber tudatba, midőn egy a hipnózis alatt szuggerált megbízás (parancs) teljesítéséről van szó. És valamint mintegy száz évvel ezelőtt a híres prevorsti jósnő, úgy a jelenkorban számos társa közül (pl. Piper) kivált a genfi jósnő, kinek pszeudonim neve Smith Helén, az, aki csodás mutatványai-val hasonló ámulatba ejtette az embereket. Speciális jellemvonása, hogy a rendszeren autoszuggesztióval előidézett hipnotikus állapotain kívül voltak víziói éber állapotban is, melyek tiptológiai diktátumok és hallási hallucinációktól voltak kísérve. A spiritizmussal való megismerkedése után azonban médiumitása folyton rohamosan fejlődött, úgyhogy egyszerű halló és látó médiumból ú. n. inkarnációs médiummá lépett elő, amennyiben hol Simandini indiai fejedelemnő, hol meg Mária Antoinette francia királyasszonynak érzi magát, hol meg a Mars-bolygó embereivel és tárgyaival lép érintkezésbe és ezekről színes leírásokat, rajzokat készít, többnyire öntudatlan állapotban. Különösen feltűnt az idegen nyelveken való beszédje, tehát a glossolalia. Flournoy, aki a genfi jósnő mutatványairól két testes kötetben számolt be, sem a spiritizmus, sem az okkultizmus elméletéhez nem folyamodik e jelenségek megmagyarázása céljából, hanem Smith Helén tudatalatti fantáziájának tudja be. Mint a méh virágról virágra szállva mézet gyűjt, anélkül, hogy tévedne, úgy a hipnotikus képzelet uralkodó eszméje kitűnő szimattal az em-

<sup>10</sup> Forel—Herz: A hypnotismus. Losonc, 1914., 59. lap; továbbá J. Grasset: L'occultisme hier et aujourd'hui. Montpellier, 1908. 87. sk. és Lehmann: Babona és varázslat. 1900. II. 303. és 351. ek

lékezet tárházából vagy a külső életkörülményekből azt ragadja ki, ami vele harmonizál.<sup>11</sup> Így Smith Helén marsi nyelve nem egyéb, mint átalakított francia nyelv, melyben magyar szavak is előfordulnak, amit könnyű azzal magyarázni, hogy édesapja magyar származású volt. Flournoy oda konkludál, hogy Helén a kryptomnesia és subliminális teremtő képzelet kitünő típusa, ellenben telekinesia, telepátia és clairvoyance tekintetében komolyabb eseteket nem szolgáltatott.

Ez utóbbi jelenségeket tudvalevően az 1882-ben alapított angol Society for Psychical Research vizsgálta meg és lényegileg a subliminális én különös képességeivel magyarázta meg. A telepátia ez értelemben két egymástól távollevő személy egymásra hatása, az érzékek közreműködése nélkül; a clairvoyance vagy távolbalátás pl. egy távoli jelenet szemlélése; a telekinesia végül távoli testek megmozgatása, azok érintése nélkül.<sup>12</sup> Itt említendő végül a paramnesia, melynek túlszárnyalhatatlan példánya Mrs Piper, aki képes először látott tárgyak multjáról, azok korábbi tulajdonosairól és élettörténetéről referálni.<sup>13</sup> Mindezek jelenségek csak a tudatalatti szféra segítségével hívásával oldhatók meg. Ezek után világos, hogy a tudattalan vagy tudatalatti jogosult feltevés, sőt egyenesen „postulatum” bizonyos jelenségek megmagyarázására. Csak az a kérdés, hogy megállhat-e a filozófia e feltevés vagy postulatum mellett és nem kell-e mögötte többet keresnie? Egyelőre valóságos zűrzavar uralkodik e téren és legalább hatféle elmélet igyekszik a feltételezett tudatalattit megmagyarázni, amennyiben a laikusok, fizikusok, pszichológusok és filozófusok külön utakon járnak.<sup>14</sup>

Az első a szigorúan *pszichológiai* álláspont, melyet már ismerünk és mely szerint a tudattalan jelenti az oly régiót, mely figyelmünk gyújtópontján túl van. De itt is két eltérő nézet áll egymással szemben. Az egyik szerint a tudattalan a tudatosnak csak alsóbb foka, az, ami homályos, kevésbé tudatos, de ismét tudatossá lehet, tehát

<sup>11</sup> Flournoy: Die Seherin von Genf. Autoris. Übersetzung. Leipzig, 1914. 129. lap. Más felfogást vall Jastrow: Id. m. 241. sk. és 360.

<sup>12</sup> Weingärtner: Das Unterbewusstsein. Mainz, 1911. 88. sk.

<sup>13</sup> Dr. K. Österreich: Grundbegriffe der Parapsychologie. Pfullingen, 1921. 27. sk.

<sup>14</sup> A következőkre lásd főleg: Subconscious phenomena by H. Münsterberg and others. London, 1910.

tény; másrészt a tudattalant a közvetlenül ismert tudatjelenségek ismeretlen feltételének tekintik, mely ily értelemben sohasem válik tudatossá,<sup>15</sup> tehát csak hipotézis. Ha akarjuk, elnevezhetjük az elsőt „tudattalannak“, a másikat „tudatalattinak“, de ez a megkülönböztetés a fogalom lényegét nem érinti.

A második nézet főleg az *abnormis* pszichológia terén dolgozó orvosoktól és gondolkodóktól származik. E szerint lehetségesek izolált, a primár tudattól elszakadt észrevételek (split-offideas), melyek egy coexistáló tudatot képeznek a primár mellett. (Morton Prince ez utóbbit co-conscious-nak nevezi i. m. 72.) Ez tehát a kettős tudat elmelete volna. Az első vagy főtudat a szélesebb tudat, de bizonyos kivételes feltételek mellett, mint ezt az automatizmusok bizonyítják, a személyes tudat rudimentáris aránnyá zsugorodik össze, míg a második lesz uralkodó. Itt tehát még mindig a pszichológia talaján állunk, de ez álláspont képviselői, mint Janet, Binet, az abnormitásra vetik a súlyt. A *harmadik felfogást*, mely az előbbinek kibővítése és jóval merészebb, különösen *Dessoir* képviselői (közel áll hozzá Freud), a kettős tudatot vagy kettős ént már általánosítja, amennyiben nem abnormális tünetnek fogja fel, hanem rendes pszichikai tulajdonságnak. Dessoir ugyanis azt vallja, hogy minden emberi személyiség két világosan elkülöníthető szférából van összetéve, ezek az öntudatos és a tudatalatti én, mely utóbbi értelemmel, érzellemmel és akarattal lévén felruházva, a cselekvések egész sorát meghatározni képes.<sup>16</sup>

A *4-ik elmélet*, melyet főleg Lidis és Jastrow képviselnek, az elsőnek csak némi módosulása és a tudatalattit a reprodukálható potenciális emlékképek foglalatának fogja fel, tehát megfelelne annak, amit fentebb tudattalannak szűkebb értelemben neveztünk. Közel áll e nézethez Révész G. felfogása. (Leibniz-kötet, 1917., 86—105.)

Az *5-ik elmélet* az, mely a tudattalan jelenségeket fiziológiai elvekkel magyarázza. Így Münsterberg, Carpenter és főleg Ribot.<sup>17</sup> Utóbbi azt fejtegeti, hogy a tudat nem képes a tudattalant megmagyarázni, mert a tudattalan alapja nem kereshető a megismerésben, hanem a mozgási

<sup>15</sup> W. Windelband: Die Hypothese des Unbewussten. Heidelberg. 1914. 7. lap. V. ö.: Kornis Gy.: A lelki élet. I. 69. l.

<sup>16</sup> Max Dessoir: Das Doppel Ich.<sup>3</sup> Leipzig, 1896.<sup>2</sup> 1. és 11. lap.

<sup>17</sup> Ribot: La vie inconsciente et les mouvements. Paris, 1914.



tevékenységekben. A tudattalant ugyanis a mozgási (motorikus) residuumok alkotják. Minden tudatállapot oly komplexum, melyben a kinesztetikus elemek képezik a permanens, stabilis részt és biztosítják az elmúlt állapotoknak és azok változatainak tökéletes feléledését. Ribot ezenkívül nemcsak a megismerés formáiban, hanem az érzelmekben is megállapítja a motorikus elemek jelenlétét. Azonban ez az elmélet éppenséggel nem oldja meg a problémát, amint maga Ribot is beismeri azt, hogy hipotézise mellett inkább a valószínűség, mint a tények szólnak. Éppen bizonyos letagadhatatlan pszichikai tények teszik a tudattalan pszichológiai hipotézisét szükségessé, melyet a fiziológiai hipotézis sem tesz feleslegessé, hanem amelynek legfeljebb csak feltételét jelöli meg. Ribot elmélete továbbá nem is felel meg a modern lélektan azon álláspontjának, mely szerint képzeink nem merev, hanem változó mennyiségek, melyek benső összefüggésben állanak egymással. E szerint ezt a hipotézist teljesen mellőzhetjük. Az utolsó vagy *6-ik elmélet* már tisztára metafizikai tan, melynek megalapítója Myers (1892) és melyet W. James is magáévá tett. A fősúly itt már a tudattalanra vagy subliminálisra esik. E szerint a tudatos én nem foglalja magában tudatunk vagy képességeink egészét, hanem van egy szélesebb tudat, mélyebb képességek, melyek földi életünk alatt jobbra potenciálisak maradnak, de a halál után teljességükben fognak mutatkozni.<sup>18</sup> W. James a tudattalant B-régióznak nevezi, más helyütt pedig kijelenti, hogy ez a „tudattalan én” teljesen beigazolt pszichikai tény.<sup>19</sup>

Az eredmény tehát, amelyre eddig jutottunk az, hogy vannak bizonyos lelki tünemények, melyeknek a magyarázata csakis a pszichikai tudattalan felvétele mellett lehetséges, ez a tudattalan pedig nemcsak az abnormális, hanem a normális lélektan terén is előfordul, az első esetben legfeljebb kibélyegzettebb formájában szemlélhető. Azonban a teljes megoldás a kizárólagos pszichológiai hipotézissel sem érhető el, általában az empirikus lélektannak meg kell tennie a lépést a metafizika felé, amit oly természettudományilag iskolázott filozófus, mint James is

<sup>18</sup> Georg Weingärtner: Das Unterbewusstsein. Mainz, 1911. 55. lap.

<sup>19</sup> W. James: The varieties of religious experience.<sup>16</sup> London. 1908. 483. és 511. lap.

vall, midőn azt mondja: „Jelenleg a pszichológia abban a helyzetben van, mint volt a fizika Galilei és a mozgástörvények fölfedezése, vagy a chemia Lavoisier előtt... Ha a pszichológia Galilei- és Lavoisier-ja fognak fellépni, akkor azok belső szükségszerűséggel metafizikusok lesznek.“<sup>20</sup> Ez még nagyobb mértékben áll a valláspszichológiáról, melynek főproblémái a metafizika segítsége nélkül meg sem közelíthetők. Hiszen alapvető és a jelenben a valláspszichológiai<sup>21</sup> művekben annyiszor fejtegetett fogalma: a *vallásos élmény*, a szó pregnáns értelmében kétségkívül metafizikai jellegű. Ezt a fogalmat kell még tisztáznunk, mielőtt főkérdésünkhöz (a tudattalannak a valóságban való szerepéről) áttérhetnénk.

Mindenütt, ahol igazán vallásos élet lüktet, ráakadunk arra a hitre, hogy lehetséges az Istennel való személyes, közvetlen érintkezés, amint ezt W. James ismert klasszikus könyve a vallásos tapasztalat különféleségéről, a nagy misztikusokról és ekstatikusokról konkrét példákkal kimutatta.<sup>22</sup> Az a kérdés tehát, hogy itt tényleg csak rajongással, abnormitással, öncsalódással van-e dolgunk, mely felett a racionista gondolkodók minden időben napirendre tértek, vagy komoly, igazolható tényekről? Eleve kijelenthetem, hogy itt igenis *rendkívüli*, de valóságos és nem abnormális, beteges tényekről van szó, amint általában az abnormális-sal manapság igen gyakran visszaélnek az emberek. Láttuk már, hogy pl. a hipnózissal jó sokáig nem akartak pszichológiai szempontból foglalkozni, mert az abnormis jelenségek közé számították, míg nem kitűnt, hogy a hipnózis éppen nem abnormális tulajdonság, még kevésbé mesterségesen előidézett hisztéria, amint Charcot és iskolája hitte, hanem általános emberi tulajdonság. Ma hasonló a helyzet a parapszichológikus jelenségekkel szemben és szinte csodálatos, hogy épp a metafizikai hajlamú német gondolkodók fáznak még mindig tőlük, míg az angol-szászok és franciák már régóta vizsgálat tárgyává teszik az egész területet és nem tekintik e jelenségeket többé csak

<sup>20</sup> W. James: Psychologie. Übersetzt von Dürr. Leipzig, 1909. 469. lap.

<sup>21</sup> A tudattalan valláspszichológiai jelentőségéről általánosságban tájékoztat: Vorbrodt: Flournoy's Seherin von Genf und Religionspsychologie. Leipzig, 1914.

<sup>22</sup> Persze a pozitív irányú filozófusok ezt el nem fogadják. Így pl. Ribot az inspirációt „teománia“-nak mondja! (La psychologie des sentiments. Paris, 1896., 318. lap.)

a pszichopatológiába tartozóknak. Ugyanígy van a vallásos élmény terén, mindnyájunknak lehet benne része, de az ú. n. misztikusok magasabb, hatványozott fokon tüntetik azt fel. Éppenséggel nem áll tehát, mintha ott, ahol valami általános emberi tulajdonság rendkívüli mértékben van meg, mindjárt betegségről, pszichózisról vagy hisztériáról volna szabad beszélni. E szempontból a genfi jósnő joggal tiltakozik az ellen, hogy őt a hisztérikusok közé sorozzák, mert a mediumitás sem tekinthető patológiai jelenségnek, a hisztériában legfeljebb elfajulási formáját, beteges karikatúráját szabad látnunk.<sup>23</sup> Általában egyszer már szakítanunk kell azzal az egyoldalúsággal, mely mindent, ami nem szorítható kész sablonokba, vagy eltér attól a normáltípustól, melyet megalkottunk magunknak, azonnal patológikusnak, örütségnek nyilvánítsunk. Helyesen mondja Ranschburg,<sup>24</sup> hogy a normális ember tulajdonképpen csak mesterséges csiszolat, ideál, aminőt a természet meg nem alkotott. Nincsen egyetlen ember se, kinek összes képességei tökéletesen működnének. Az egyik kitűnő felfogású, a másik jeles emlékezőképességű, a harmadik mély érzésű stb., egynémelyiknek esetleg több képessége is jelesen fejlődik, de mindenben tökéletes emberi elme nincsen. Így kell felfognunk a lángelmét is, melyet szintén gyakran hoztak kapcsolatba az elfajultsággal, vagy örütséggel (Lombroso; Farkas G.), mert általános emberi adományok rendkívüli fokon találhatók meg nála. De az bizonyos, hogy a lángelme felette intenzív szellemi életet élven — sokszor a testiség rovására — könnyebben ki van téve az elmebajnak vagy bármilyen elfajulásnak. Ugyanezen beszámítás alá esnek a vallásos lángelmék is, amint Emerson<sup>25</sup> oly találóan mondja: „Az üdvösség ijesztve jó s az azt elfogadó léleknek megrázkódtatásával jár. Túlfeszíti a test bérházát s őrzöngővé teszi az embert, vagy bizonyos erőszakos lökést ad, mely meghénítja ítéletét. A vallásos átszellemülés legnevezetesebb eseteibe valami betegség vegyült, dacára az értelmi erő kétségtelen megnövekedésének.“

Ezzel megnyertük azt az álláspontot, melyről a specifikus vallásos élményeket tekinteni kell.

<sup>23</sup> Flournoy: i. m. 40. sk.

<sup>24</sup> Ranschburg Pál: Az ember. Műveltség Könyvtára 725. és 758. lap.)

<sup>25</sup> Emerson—Szász: Az emberi szellem képviselői. 1894. 66. lap.

Ertjük pedig a vallásos tapasztalat vagy élmény alatt az ember lelki életében végbemenő azon folyamatot, mely olyan belső vagy külső benyomások hatására jön létre, amelyekben Isten kezét sejtjük. Isten, vagyis az érzékefeletti világ hatásai pedig vagy érzékeink kapuja által, vagy pedig közvetlenül közöltetnek a lelkünkkel. Legalább a vallásos lángelmék, próféták, vallásalapítók, misztikusok stb. minden időben a transcendens világ közvetlen megéléséről tettek vallomást. A vallásos élmény alkatrészeit nézvést a léleknek a transcendens világgal való összetalálkozása folytán erősen emocionális állapot, melyből később képzetek válnak ki, vagyis objektiválódnak. Ezenkívül az érzelmek az akaratra is kihatnak, még pedig erkölcsi irányban. Formája szerint a vallásos élmény igen változatos. W. James a vallásos lelkeket egyéni habitusuk szerint két nagy csoportra osztja. Az egyik az egészséges lelkek vallása, vagyis az egyszer született, illetve optimista típus, melyre példa a fiatal Rousseau, assisi Szt. Ferenc, Bernardin de Saint Pierre, Emerson, de különösen Walt Whitman költő, akiknek szemében a rossz többé-kevésbé elhanyagolható mennyiség és az újjászületés vagy megtérés valami ismeretlen fogalom. A másik típus a beteg, tehát összetettebb lelkek vallása, a kétszer születettek típusa, melyben a bűnösség tudata lelki kettészakadást idéz elő, melynek csak a megtérés vet véget; e második, az optimistával szemben pesszimistának nevezhető típus jellemző képviselője Tolstoj Leó gróf. Azonban James ezen kettős felosztása nem meríti ki a vallásos tapasztalat sokféleségét, különben is inkább alanyi a személyek szempontjából történő felosztás, mint tárgyi, mely a vallásos élmény eltérő sajátosságait veszi figyelembe. E tekintetben szerintem a két főélményfaj az *objektív hallucináció és vízió*, vagyis a transcendens világ jelenségeinek megérzése, az abba való betekintés és az *inspiráció*, vagy megvilágosodás a transcendens tényező segítségével. Mindkét élmény közös jellemzője pedig, hogy *az iniciatíva a transcendens tényezőtől indul ki*. Ebben látom én a vallásos élmény döntő sajátosságát, ahol tehát ez a vonás hiányzik, pl. a rendes imádságban, ott vallásos élményről, legalább a szó pregnáns, szűkebb értelmében nem lehet szó. A *megtérés* pedig rendszerint a két élményfajnak csak következménye, tehát szintén nem elsőrendű jelenség.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Österreich (Einführung in die Religionspsychologie. Berlin.

Nézzük minden előtt az *inspirációt*, mint fontosabb jeleséget. Ennek lényege, hogy a misztikusok a maguk érzelmi elragadtatásában oly gondolatokat látnak felemelkedni lelkük tudatalatti régiójából, melyeket nem tekinthetnek sajátjuknak és melyek életüket hirtelen új útra terelik. Nagyon közelfekvő dolog a vallásos inspirációt a művész vagy tudós ihletettségével egybevetni. Ez utóbbi állapotot behatóan elemzi Joh. *Volke*t kitünő esztétikája harmadik kötetében. Az alkotó folyamat e szerint a következő fokozatokból áll: 1. *Az alkotó hangulat*, mikor is a művészi tudatot alak és tárgyaltalan hangulat keríti hatalmába. A művész lelke tele van feszültséggel, várakozással, vágyódással. Jellemzi még, hogy nem figyel a környezetre, nem érdeklődik a mindennapi élet igényei iránt. Szórakozottnak, alvajárónak tetszik, a felizgatott idegrendszer pedig hallucinációkat és illuziókat idéz elő. 2. *A foganás* (konceptió), mikor a tudat fáradtság nélkül oly tartalmakban részesül, melyek azzal az érzelmi bizonyossággal járnak, hogy bennük a műalkotás termékeny esirája foglaltatik. Megjegyzendő itt, hogy a konceptió nem áll egyetlen sugallatból, hanem sugallások és ötletek egész sorából, melyek azonban még a formálás és összekapcsolás munkájára szorulnak. 3. A művészi alkotás következő foka a *belső keresztülvitel*, melynek lényege, hogy az új tudattartalmakat a képzelet kidolgozza. A negyedik mozzanat végül a *végrehajtás*, vagyis a műalkotás érzéki megvalósítása. Az egész folyamatból három pontot akarunk kiemelni: 1. A művésznek a külvilágtól való elfordulását és saját bensejébe merülését. 2. Az érzelem (hangulat) kezdő szerepét. 3. Hogy teljesen még e négy fokozat felvétele sem magyarázza meg a művészi teremtés titkait, még pedig azért nem, mert ennek gyökerei a tudattalan világába nyúlnak le.

Es most alkalmazzuk az esztétikából nyert indításokat sajátlagos kérdésünkre: a vallásos élmény, illetőleg az inspiráció lefolyásának egyes mozzanataira. Itt lélek a lélekkel, személyiség a személyiséggel áll szemben, vagyis érintkezik egymással az érzések közreműködése nélkül. Ez állapot egyes fokai pedig az esztétikai analógiák értelmében a következők: Az *első* megfelel a művészi terem-

1917. 24. sk.) a vallásos tapasztalatot a kinyilatkoztatással azonosítja és annak jóval több fajtát különbözteti meg: vízió, glossolalia, inspiráció, belső kinyilatkoztatás, szerintem helytelen felosztási alapon.

tés első fokának, tehát erős emocionális állapot, az érzelmek erős hullámozása, de uralkodó mégis a várakozás érzelme a bekövetkezendők iránt. Az empirikus külvilág és az érzéki én behatásai tehát homályba borultak. A *második* mozzanat a lélek és Isten reális érintkezése, nyomában a boldogság intenzív érzelmével és az életérzés erős fokozódásával. Tehát még mindig az emóció uralkodik az intellektus rovására, ezért az erős fiziológiai kísérő jelenségek: az érzelmi velejárók. A *harmadik* mozzanat szintén párhuzamba állítható a művészi alkotás megfelelő fokozatával: az isteni érintés megszűnésével bekövetkezik a lehiggadás, mikor az emocionális benyomások a gondolkodásba, ismerésbe mennek át és kipattan az új gondolat létrejön a megvilágosodás. A *negyedik fok* az, midőn az élmény részese számot igyekszik adni a maga benyomásairól (pl. akinek glossoláliában volt része, megfejtje a hangoztatott szavakat, de esetleg már más végzi el helyette ezt a műveletet, mert ez már logikai munka, mint a művészi alkotásban a kivitel).

És most kísérsük meg a leírt inspiráció magyarázatát adni. Ha egy pillantást vetünk a parapszichológiába, nyomban látjuk, hogy itt a telepátia az a jelenség, melylyel a vallásos inspiráció párhuzamba állítható. A telepátia lényege pedig, hogy egy egyén más, távolban lévő lelki lénytől afficiáltatik az érzékek közvetítése nélkül.<sup>27</sup> Elfogadhatja-e a mai lélektan ennek a közvetetlen lelki érintkezésnek elvi lehetőségét? Itt talán nem szükséges ráutalni a drótnélküli távíró korszakos találmányára, vagy Flammarion<sup>28</sup> kritikátlan nézeteire, vagy Maeterlinck költői prófétai meglátásaira, aki egy oly új szellemi kort lát eljönni, melyben az ajkak elhallgatnak, de felébrednek a lelkek s munkához fognak, mert a csend az a csodálatos, veszélyes és boldog elem, melyben a lelkek szabadon bírnak egymást; és aki egy érzékfeletti pszichológia megalakítását követeli, „mely az emberek lelke között fennálló direkt érintkezésekkel, valamint lelkünk érzékenységével és rendkívüli megjelenésével foglalkoznék“. De hivatkozhatunk céhbéli filozófusok nézeteire is, *akik a telepátia*

<sup>27</sup> K. Österreich: Grundbegriff der Parapsychologie. Pfüllingen. 1921. 13. lap.

<sup>28</sup> Flammarion: Az ismeretlen és a lelki problémák. Magyarul 1900. és Maeterlinck: Le trésor des Humbles. Magy. Miklós E.: Irod. nevelés.

teoretikus lehetőségéről határozottan meg vannak győződve. Így Flournoy<sup>29</sup> nyomatékosan idézi Laplacenak 1814-ben írt fontos kitételét: „Mi annyira távol vagyunk attól, hogy a természet összes ható-tényezőit és különféle működési módjait ismerjük, hogy filozófiaellenes eljárás volna bizonyos jelenségeket megtagadni azért, mert ismereteink jelen állapotában megmagyarázhatatlanok. Csak annál lelkiismeretesebb figyelemmel kell vizsgálnunk őket, minél nehezebb az elfogadásuk.“ A pozitivista Forel<sup>30</sup> pedig maga mond el egy telepátikus esetet, melyet olyan-nak tart, hogy közlője szavahihetőségében nem kételkedhetni. Bergson pedig egyik külön értekezésében a lélek és test viszonyát fejtegetvén, igen helytálló érvekkel a léleknek a testtől való függetlenségét vitatja. Azt állítja, hogy az emberi tudatban sokkal többnek kell lennie, mint a megfelelő agyvelőben. Az agyvelő a némajáték szerve, ami benne végbemegy, a tudatos élet összességéhez úgy viszonylik, mint a karnagy ütempálcájának mozgásai a szimfóniához. *A szellemi élet tehát túlhalad az agyvelő életén.*

Az agyvelő az életre irányuló figyelem szerve, ájultság esetében pl. nem a szellem jön zavarba, *hanem a szellem organizmusa van dezorientálva a környezetet illetőleg.* Természetes, hogy Bergson tetszetős hasonlataival a kérdés nincsen végleg eldöntve, hanem e tekintetben még sok teendő vár a parapszichológiára.

A másik kérdés, mely a telepátia, illetőleg az inspiráció kapcsán megvilágításra vár, az, hogy mennyi szerep jut a tudattalannak e két rokonjelenségben? Sőt szükséges-e általában a tudattalan felvétele? Annyi bizonyos, hogy nem szabad a tudattalant vagy tudatalattit minden alkalommal ok nélkül előrántani. Ilyen eset az, ha még a rendes imádságban is az „alsó tudat“ közreműködését keresték.<sup>32</sup> Csakhogy a telepátia *nem mindennapos* állapot, hanem csak kevés esetben néhány egyénnél figyelték meg és így nem egészen képtelen az a nézet, hogy a tudatalatti

<sup>29</sup> Flournoy: i. m. 447. l.

<sup>30</sup> Forel: i. m. 47. l.

<sup>31</sup> Bergson: Leib und Seele. „Die neue Rundschau.“ 1913., 889—908. lap.

<sup>32</sup> Pl. A. L. Strong: The Relation of the Subconscious to Prayer. Helyes cáfolata G. Weingärtner: Das Unterbewusstsein 119. sk., bár olykor Weingärtner is túlságba esik. V. ö. Vorbrodt i. m. 33. l.

én bizonyos képességeivel függ össze, más szóval paraszichikus hajlamú egyéneknél fordul elő. Még inkább áll ez az inspirációról. Ha a vallásos élményt vagy tapasztalatot igen tág értelemben vesszük és minden oly lelki élményt számítunk ide, mely Istenre irányul, őt keresi, amikor is az imádság, áldozat, istentisztelet minden neme éppúgy idetartoznék, mint az olyan élmények, mikor tanítás, prédikáció, olvasás, stb. által az Isten létéről vagy Krisztus megváltói jelentőségéről való hitünkben és meggyőződésünkben megerősödünk, — akkor bizonyos, hogy mindezekben a — mondjuk — közönséges vallásos élményünkben valóban lelkiünk tudatos része van előtérben.<sup>33</sup> Másképp áll azonban a dolog az inspirációval, mely rendkívüli jelenség és kétségkívül olyan, melyben a közönséges tudat elhomályosul és így hosszabb ideig tart, míg az inspirált újra magára eszmél és számot tud adni arról, ami vele végbement, — akárcsak a művész a teremtés aktusa után. Ezek után nem marad más következmény, mint az, hogy az inspiráció állapotában csakugyan az úgynevezett alsó tudat vagy tudatalatti tényező a döntő szerep.

És most vessünk még egy rövid pillantást a specifikus vallásos élmény második fajára, az objektív (reális) vagy helytelenül úgynevezett pseudo-hallucinációkra (viziókra).<sup>34</sup> Míg a közönséges hallucinációkat tudvalevőleg belső ingerek idézik elő, melyek így egy nemlétező valóságot varázsolnak a hallucináló egyén érzékei elé, addig a vallásos hallucináció lefolyását egészen másképpen kell felfognunk. Itt is a transcendens élettől megkapott egyénnek hatalmas megrázkódtatása jön létre, kedélye mélységeiben kimondhatatlan, kifejezhetetlen érzelmek hatják át, míg végre a szenvedett hatást látható vagy hallható alakban maga elé kivetíti. Így támad a hallucináció, illetőleg leggyakrabban a vizió, mely tehát nem merő érzekesalódás, hanem *eszköz, szimbólum egy hatalmas átélés kifejezésére*. Így kénytelen a véges ember a kifejezhetetlen végtelent vagy istenit a maga szférájában a maga módján kifejezésre juttatni. De ezzel nem mondtuk

<sup>33</sup> Heiler jeles könyvében (Das Gebet.<sup>3</sup> München, 1921.) helytelenül azonosítja az élménnyel az imádságot, holott az utóbbi legfeljebb azzá lehet, többnyire a vallásos lángelméknél. (224. és 410. lap.)

<sup>34</sup> A főbb vallásos viziók jó áttekintését adja: A. Meyer; Die Auferstehung Christi cím művében. Tübingen, 1905. 216—290. lap.



azt, hogy minden vallásos jellegű hallucináció, objektív hallucináció is, mert bizony előfordulhatnak itt tényleges érzékesalódások és másnemű tévedések is. Láttuk, hogy a vallásos élmény sokszor mennyire felforgatja az ember egész valóját és így nincs miért csodálkozni rajta, ha hallucinációi vagy illúziói vannak, vagy a tényleges élménybe beteges képzelődések is vegyülhetnek. A kettő szétválasztása pedig sokszor felette nehéz. Mégis van a vallásos élmény igazságának három kritériuma: 1. az élménytartalom minősége, 2. az illető egyén lelki-etikai élete és 3. a történelem, a történeti hatás, mikor is a vallásos élmény „kijelentéssé” lesz. Egyébként a vallásos hallucináció és az olyan profán hallucinációk és víziók közti különbség, aminőkben Smith Helénnek volt része, nyilván abban van, hogy az utóbbi meghaltak szellemeivel vagy reinkarnált szellemekkel vél érintkezni, de manifesztációi a saját lelke tudattalan részével mind többé-kevésbé megfejthetők, míg a misztikusok és általában a vallás hőroszai az Istennel való érintkezésről tesznek tanuságot. Másrészt ők oly igazságokat közölnek az emberekkel, melyekhez csak felső sugallás útján juthattak el, míg Smith Helén Mars-látományai ellenben maguktól semmivé omlanak össze.

Egyébként a tudattalannak itt is éppoly szerepet kell tulajdonítanunk, mint az inspiráció esetében.

A két vallásos élményfaj vázlatos megvilágítása azonban arra a meggyőződésre is vezet, hogy a tudattalannak pszichológiai hipotézise sem elégíthet ki bennünket, hanem annak metafizikai, tehát Myers—James-féle formáját kell elfogadnunk,<sup>35</sup> de úgy, hogy azt Kant egyik gondolatának felhasználásával némileg módosíthatjuk. E szerint tudatos és tudattalan helyett beszélhetünk empirikus (fenomenális) és transcendens énről és feltehetjük, hogy minden egyes empirikus én mögött egy-egy transcendens, tisztán szellemi, ható, állandó entitás rejlik, mely olykor-olykor belenyúl a testbe beágyazott énbé (ezt közönségesen tudatnak nevezzük!), de amelyet megismerhetetlen-sége miatt tudattalannak vagy tudatalattinak is nevezhetünk. Beavatkozása tudatos lelki életünkbe a testiség miatt sokszor zavarólag hat, de a testhez kötött tudatos-

<sup>35</sup> Ellentétes álláspontot foglal el Weingärtner i. m., továbbá Wiedermann: A vallás lélektana. 1911., Czako A.: A vallás lélektana című könyvében, 68. sk., és Jastrow is ellene fordul i. m. 366. sk.

ság megszűnésével felszabadul és uralkodóvá lesz. A földi élet folyamán olykor, kivételes pillanatokban, mint a művészi teremtés és istenélmény alkalmával, szabaddá válik, de sokszor katasztrófába is sodorja azt, aki benne részesül.<sup>36</sup>

Mindaz, amit elmondtam, talán még húsz évvel ezelőtt csupa extravagáns, fantasztikus állításnak látszott volna, de hiszem, hogy ma az erősödő irracionalizmus napjaiban az általam felvetett és megvilágítani megkísérelt problémák is több megértéssel és érdeklődéssel fognak találkozni, hiszen nem kell azért sem okkult, sem spiritizista, de még teozofikus velleitásokba sem keverednünk, de esetleg a teológiához közeledünk eredményeinkben. Annyi több mint valószínű, hogy a jövő lélektana a parapszichológiai problémákat is fel fogja karolni, ha csak ezek külön nem válnak és olyanforma új vizsgálati terevényt alkotnak majd, mint pl. a valláspszichológia. De különösen revizióra szorul a mai lélektannak tudatfogalma. A „tudatos“ és „pszichikai“-nak azonosítása (mint Ziegler, Rehmke, Jodl stb. akarják) többé nem lehetséges és könnyen igaza lehet Möbiusnak, hogy az empirikus pszichológia a tudattalan fogalmán fog megfenekleni.<sup>37</sup> Hiszen még a higgadt Messer<sup>38</sup> is koncedálja a maga kiválóan modern szellemű pszichológiájában, hogy „éppenséggel nem antikvált balítélet vagy fasztasztikus spekuláció, ha a tudattalan-pszichikait a maga összességében léleknek nevezik“, — ami tehát ugyanoda megy ki, mint a kettős én, alsó és felső tudat, empirikus én és transcendens én hipotézise. Bizonyára hipotézisek ezek mind, de indokolt hipotézisek és elfogadható lehetőségek.

<sup>36</sup> Meyer találón mondja i. m. 278.: „Es sind nicht die Schwächlinge unter den Menschen, die mit Dämonen ringen oder mit Geistern Zwiesprache halten.“

<sup>37</sup> Möbius: Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie. Halle, 1907. 52. lap.

<sup>38</sup> Messer: Psychologie. Stuttgart und Berlin, 1914. 36. lap.

## TROELTSCH ERNŐ. †

(1865—1923.)

Irta: KOSZÓ JÁNOS.

---

Mind a berlini Frigyes Vilmos Tudományegyetemet, mind az egész német tudományos világot érzékeny veszteség érte a volt közoktatásügyi államtitkárnak, a neves teológusnak és bölcseletnek, a délnémet származású, de a porosz fővárosban hamarosan meghonosodott Troeltsch Ernőnek váratlanul bekövetkezett halálával. Ez az Augsburgban, 1865 február 17-én született, vonzó egyéniségű, kedvelt, kitűnően előadó egyetemi tanár főleg a temperamentumával árulta el — kiejtésén kívül — déli származását az északnémetek, a hidegebb poroszok között. A sváb lélek mélysége, gondolatereje előnyösen egyesült benne a frank fajok szellemi rugékonyságával, szemléleterejével, lényük mozgékonyásával. Aki egyszer látta s hallotta őt akár az egyetemen, akár a nagyobb nyilvánosság előtt beszélni, arra föltétlenül hatott az a természetes erő, lelkesedés, amely egész lényét áthatotta s belőle a hallgatóságra is áramlott. Őt nemcsak hallani, de látni is kellett, mert nemcsak szavai, hanem mozdulatai is kifejezők voltak előadás közben, a hozzá közelülő pedig élvezettel figyelhette meg, hogy arcvonásai, homloka redői hogyan árulják el az intenzív gondolkodást akkor, ott helyben, beszéd közben. Német alapossággal és rendszerezettel megírt fölolvása ugyan ott volt a kezében, szívesen bepillantást engedett abba, ha valamilyen kérdéssel fordultak hozzá előadás után, de soha szigorúan nem ragaszkodott ehhez a gondosan kidolgozott szöveghez. Abban a pillanatban, amikor beszélt, talán már egyetmást másként látott lelki szemei előtt s habozás nélkül szellemi birokra kelt a problémával. Beszélő, kifejező készsége jelentékeny volt, erről az oldalról zavarba nem juthatott. A problémát kikezdte a legkülönbözőbb oldalakról s mindig új meg új nekifutással győzte le a sok akadályt s vezette az óhajtott célhoz közönségét, s talán néha önmagát is.

Ilyen mozgékonyág, ilyen önmagát hamarosan túlhaladás jellemezte egész tudományos munkásságában is. Úgyszólván a nagy nyilvánosság előtt dolgozott. Egyáltalán nem tartozott a hiú tudósok azon fajtájához, akik

magukat a nagy világ előtt a római pápáéhoz hasonló csalhatatlanság birtokosainak akarják kijátszani s minden igazságot addig esürnek-esavarnak, míg azt valami-kép összhangba hozzák azzal, amit egy évtizeddel azelőtt állítottak. Ő becsületesen kimondta, hogy ebben vagy abban tévedett s azóta szerzett jobb belátásához képest így meg így gondolja ezt újabban. Ilyesmít persze csak olyasvalaki engedhetett meg magának, aki még akkor is eredeti, érdekes eszmét hozó, lecsületes fáradozás eredményét adó gondolkodó volt, mikor tévedett. Jobban mondva tévedésről sem lehetett ilyenkor szó, hanem óriási szellemi munkája által elért és újra elhagyott magasabb meg magasabb lépcsőfokokról. Ő éppen csak országnak-világnak állandóan bepillantást engedett abba a nagy tudományos műhelybe, amelynek fáradhatatlan agya adott életet, mozgást. Az ő működése olyan volt, mint a történeti folyamat maga, amely felé mind erősebb és kizárólagosabb érdeklődéssel kezdett fordulni, éppolyan változó, organikusan fejlődő, állandóságot, megállást és — beteljesedést nem ismerő. A romantikus progresszivitás gyönyörűen észlelhető nála. A fragmentum, a töredék, amelyet Schlegelék új műfajként voltak hajlandók elismerni a költészet terén, itt egészen más formában, de újra érvényre jutott. Munkásságát ugyan a kéréllhetetlen sors váratlanul, erőszakosan szakította időnek előtte félbe, de talán éppannyira töredék, a fönség érzetét keltő hatalmas töredék, maradt volna pár évtized múlva is. Hiszen olyan föladat szolgálatába állította a maga erőit, amelyet egy ember egy élet szűk határain belül nem bír megoldani. Annál kevésbbé lehetett nála erről szó, mert ő mély tisztelettel viseltetett az élet iránt, ha ez a tudomány tárgyaként lépett is eléje. Sem racionalista, sem szisztematizáló hajlamoknak nem engedett, ellensége volt minden ilyen tudományos erőszakosságnak. Az élet éppen a maga feszültségeivel, ellentmondásaival érdekelte a tudományban is. E jelenségek titkait akarta ellesni, mint annyi más modern német gondolkodó napjainkban. Azok közé tartozott, akik saját példájukkal döntőleg bizonyították azt, hogy a tudomány élő, eleven valóság, amely nemcsak, hogy kiegészítő része a modern életnek, hanem ez a legmodernebb kor éppen abban fog különbözni minden más kortól, hogy soha nem sejtett kölesönhatást fog létesíteni élet és tudomány, gondolkodás, irodalom és

emberi sors között. Aki őt megértette, az nem fog többé szürke teóriát arany étellel szembeállítani. Nincs külön tudomány és külön igazi világ; az a tudomány, amely az impraktikus szürkeség benyomását kelti, csak az arra nem hivatottak kezén válik olyanná. Minden tudomány szövedékének ezer meg ezer pontján érintkezik olyan problémákkal, melyek húsunkba vágnak, melyek vérünket szívják, melyek idegeinket remegtetik. Nemcsak a természettudományok hivatottak arra, hogy technikai alkalmazásaikkal mélyen belenyuljanak a köz- és magánéletbe, a szellemi tudományok is képesek erre, sőt éppen az a körülmény, hogy ennek a számára nem volt az utóbbi időkben látóerőnk, keservesen megbosszulja magát. Viszont milyen merészség a multhoz közeledni a jelennel való kapcsolatok biztosítása nélkül. Jelen és mult kölcsönösen kell, hogy magyarázzák, támogassák egymást! Enélkül nincs tudomány, hanem csak a nyomdafestékes papírerdő nő.

Troeltsch vázolt dolgozási módját még egy körülmény tette lehetővé és magyarázza egyszersmind: igen sokat olvasott és nagyon receptív természet volt. Óriási idegen gondolatömeget vett föl magába, de egyszersmind föl is tudta dolgozni, át meg áthatotta a maga szellemével, továbbvitte, fejtette, magyarázta az eszmét, kiépítette a rendszert, amennyire ez összefért szisztematizálás-ellenes nézeteivel. Gyakran indult ki tanulmányaiban, értekezéseiben egy-egy újabb, jelentősebb munka ismertetéséből, bírálatából, esetleg egybefűzte a hasonló irányú művek egész sorát, mintegy seregszemlét tartva felettük, és kereste az őket összetartó szellemnek a magyarázatát, kialakulásának, térfoglalásának az okait a benne rejlő problémáknak élesen körvonalozott formáit igyekezett kidolgozni, továbbvivő szempontokra mutatott rá. Ez is azt bizonyítja, hogy egy bizonyos univerzálításra törekedett, ami megint a romantikára emlékeztet. Kant mellett erősen hatottak rá Schleiermacher és Hegel, a mi időnkől Dilthey. A teológián kívül történetbölcselet és szociológia foglalkoztatták a legerősebben. Ezzel kapcsolatban ki kell emelnünk Rickert és Max Weber befolyását. Élete folyása szintén a legbensőbb kapcsolatban áll mindezzel. Olyan őszinte és tiszta jellem volt, annyira nem takart, nem rejtegetett semmit, hogy már ebben a természetben gyökerezett az a fordulat, hogy a teológia terü-

letéről azután végkép a filozófiáéra lépett át. Érezte, hogy egy bizonyos ponton elvesztette az igazi kapcsolatot az egyházi értelemben vett teológiával.

Saját vallomásaiból tudjuk, hogy az ezzel való foglalkozáshoz igazi benső hajlam vezette egyetemi tanulmányainak megkezdése idején. A filozófia ügye a múlt század nyolcvanas éveinek a közepe táján nem állt olyan jól Németországban, hogy ez a maga pártjára vonhatta volna a nagyratörő ifjút, viszont a Baur-iskola a teológiában Schleiermacher és Hegel szellemében dolgozott, Harnack kezdte híres értekezéseit kiadni, Ritschl messzeható működést fejtett ki. Az ő tanítványává lett Troeltsch (Göttingában, hová Erlangenben töltött pár félév után ment. Erős metafizikai érdeklődése azonban már korán hajtott a Lotzeval, majd a Diltheyvel való foglalkozáshoz is, amihez a későbbi időkben Windelband hatása csatlakozott. (Dilthey és Windelband emlékének szentelte a röviddel halála előtt megjelent *Der Historismus und seine Probleme* című nagy munkáját, amely összegyűjtött műveinek a harmadik kötetét képezi.) Egészen természetesen nőtt ki ebből elsősorban a vallástörténeti tanulmányoknak az előtérbe toléása, majd a történelem lényegével való beható foglalkozás. Ezzel kapcsolatban Troeltsch, ki 1891-ben Göttingában habilitáltatta magát s 1892-ben Bonnban a szisztematikus teológia rk. tanárává lett, majd 1894-től Heidelbergben még a dogmatikát tanította r. tanárként, már ezen az egyetemen elvállalta a filozófia tanítását. Ennek tanárául is hívták meg azután Berlinbe, 1915-ben.

Nagyobb művei közül az 1906-ban a *Kultur der Gegenwart*-ban megjelent *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* című már nemcsak vallástörténeti érdeklődést árult el, hanem szokatlanul széles látkörről tanuskodott és egészen megfelelt Harnack eszméinek, amint pl. *Aus Wissenschaft und Leben*-ben jutnak kifejezésre: „Dieses Leben (der Menschheit) ist nur durch ein Studium zu erfassen, welches die Gegenwart ebenso scharf im Auge behält wie die Vergangenheit. Denn nur das, was wir selbst erleben, deutet uns die Rätsel und löst uns die Probleme der Vergangenheit. Für den Philosophen und Geschichtsforscher, wenn er nicht ein blosser Kärner sein will, folgt hieraus mit Notwendigkeit, dass sein eigenes Leben einen reichen, mannigfaltigen und tiefen Inhalt

haben muss, damit er fähig sei, seine Wissenschaft zu treiben.“ (I. 4.) A maga teljességében azután a *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) tárta a tudományos világ elé Troeltsch tanulmányainak a sokoldalúságát. Max Weber, a gazdaságtörténet, társadalomtörténet, kultúrtörténet, politikai történet átbúvárlásáról, tanulságaiknak, eredményeiknek a maga tárgyára való alkalmazásáról tanuskodnak ezek. Közben állandóan szem előtt tartotta a fejlődés folytonosságát, tehát a legrégibb állapotnak is a maival való összefüggését, a mára gyakorolt közvetlen, avagy közvetett hatását. Így mintegy ő volt a leghivatottabb ember arra, hogy Max Weber helyett, ki akadályoztatva volt, megtartsa *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* című híressé vált előadását. (Historische Bibliothek. Bd. 24.)

Kiterjedt olvasmányai, ismeretei köre nagyon is céltudatos, benső szükségyszerűséggel kijelölt irányban bővült, tágult. Gyönyörű következetességgel vetette rá magát az előtte mind tisztábban kibontakozó központi probléma megfejtésére, hogy milyen szerepet játszanak az emberi megismerés terén a szellemi tudományok s ezek közt is elsősorban a történelem. Összegyűjtött műveinek második kötetében (Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen, 1913) van egy hosszabb tanulmánya, amely Rickert egyik munkájából kiindulva világosan kifejti azokat a szempontokat, amelyek őt további szellemi küzdelmében lelkesítik. Tisztán látja, hogy a természettudományok jó időre mennyire elhomályosították a gondolkodók látását s ennek következtében mennyire a háttérbe szorult, sőt sokáig lehetetlenné volt téve annak a tudatos észrevétele, hogy a szellemi tudományok terén egy a természettudományokéval nagyon is egyenrangú és ezeknek a módszerét kiegészítő önálló módszer lehetséges, sőt kizárólag jogosult. A világot mintegy csak félig ismerjük meg, míg csak a természettudományok módszereivel közeledünk hozzá, ezeknek a szellemi tudományokra való ráerőszakolása, amint ezt a pozitívizmus tette, pedig nemcsak a legnagyobb tévedés, hanem csaknem bűn is. Windelband szavaival igyekszik még itt a két módszer eltéréseit jellemezni: megkülönbözteti a nomothetikus és az idiográfikus módszert. Jól látja azonban és rögtön meg is jelöli Rickert fogatkozásait, a kérdéseket, melyekre elfelejtett választ adni, avagy melyeket óvatosan kikerült.

Ő éppen ebben az irányban kutat tovább és ki akarja kényszeríteni az örök nagy titoktól a rejtegetett igazságnak legalább egy részét. Innen nézve nagyon is érthetővé válik, hogy miért kellett a theológia terén mozgó két kötetéhez egy harmadiknak csatlakoznia a *Gesammelte Schriften* sorában, amely a történetfilozófiát helyezi a középpontba. Mintegy a saját fegyvereivel verte meg a pozitívizmust. Ha ez abból indult ki, hogy a szerinte színelges problémák (*Scheinprobleme*) megdőlnék, amint fejlődésmenetüket kellőképp kiderítjük, tehát látszólag a történeti folyamatnak itt igen nagy jelentőséget tulajdonított, s valójában azonban nagyon szubjektív lélektani fejlődés-magyarazatokat alkalmazott (l. pl. H. Cornelius *Einleitung in die Philosophie* c. munkáját), úgy Troeltsch éppen a fejlődés, a történelem segítségével bizonyította be ezeknek a problémáknak nagyon is komoly voltát. A pozitívizmus éppen a vallásra, sőt Istenre vonatkozólag úgy gondolkozott, hogy amint itt a legkülönbözőbb fogalmakat mint keletkezetteket „levezetheti“, azok önmaguktól megdőlnék. A szellemi tudományok autonómiáját győzelmesen védő gondolkodók főerejüket pedig ugyancsak a levés, a fejlődés, az organikusan kibontakozó történeti létbe helyezik, de egészen más értelemben veszik azt és a pszihologizálástól távoltartják.

Troeltschnek a *Historismus und seine Probleme* című munkáját az egyik hozzáértő kritikus azzal a megjegyzéssel fogadta, hogy Németországban nem írtak filozófiai könyvet, — Oswald Spenglerét sem véve ki. — amely annyira lehelné a világháború és a forradalom legmélyebb szenvedő szellemét, de amely egyszersmind hatalmasabban nyilvánuló, ellenefeszülő tiltakozástól lenne áthatva. Ez bizonyára helyes meglátás, mert ezzel a harcoss természettel nem illett össze a rezignáció, ha ki is jelentette néha azt, hogy a sorsunkat vállalnunk kell kicsinyes kritizálgatás nélkül, soha el nem mulasztotta hozzátenni, de át kell alakítanunk, jobbra, szebbé kell tennünk. Az egyedüli, amitől tartott, az volt, hogy szeretett német hazáját az amerikanizmus teljesen megfertőzhetné, de ezt is csak egy időre, ami ugyan sokkal-sokkal fájdalmasabbá tenné a kibontakozást. Halála hírével kapcsolatban az a rá nézve igen jellemző magyarázat terjedt el Berlinben, hogy az amúgy is beteg tudóst őt felkereső ameri-



kajakkal való temperamentumos vita döntötte ilyen aránylag fiatal korában a sírba.

Hitt az élet, a történelmi, az egyéni lét és alkotás értelmében és ezért becsülte olyan nagyra a kimagasló szellemeket. Ezért tudott olyan megértéssel, melegséggel, nagy koncepciójú meglátással írni Danteról (Der Berg der Läuterung. Zur Erinnerung an den 500 jährigen Todestag Dantes. Berlin, 1921). Legújabb nagy munkáját is ezekkel a nagy szavakkal zárta: „Um die grosse Aufgabe einer neuen Geschichtsphilosophie zu erfüllen, gehören gläubige und mutige Menschen, keine Skeptiker und Mystiker, keine rationalistischen Fanatiker und historisch Allwissenden. Das kann nicht das Werk eines einzelnen sein. Es ist naturgemäss das Werk vieler, zunächst in der Stille, in der eigenen Persönlichkeit und dann im weiteren Kreise. Erst aus solchen Kreisen wird das neue Leben kommen und von verschiedenen Punkten her sich zusammenleben. Das Wirksamste wäre ein grosses, künstlerisches Symbol, wie es einst die „Divina Commedia“ und dann der „Faust“ gewesen ist. Allein das sind glückliche Zufälle, wenn einer Epoche solche Symbole geschenkt werden, und sie kommen meist erst am Ende.“ Ez is mutatja, hogy mennyire bízott a szellem erejében, milyen ideálisan gondolkozott, pedig a politikában is otthonos volt és nagyon is tiszta szemmel nézte az eseményeket. Vele mindenesetre nemcsak jelentős tudós, hanem igen érdekes jellem, igazi ember és melegszívű, a nehéz modern küzdelemnek bátor harcosa szállt a sírba.

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

---

SZEMERE SAMU: A JELENKORI FILOZÓFIA FŐBB IRÁNYAI. Ethika-könyvtár. Budapest, 1923. Lantos.

Szemere Samu öt filozófiai rendszer tartalmát mutatja be ebben a műben: Ernst Mach tiszta tapasztalat-filozófiáját, James pragmatizmusát, Bergson világképét („az élet filozófiájának“ nevezi), Husserl finom és mély fenomenológiáját és a divatos Rickert-féle érték-filozófiát. A kritikusnak az ilyen természetű művekkel szemben, minő Szemeréé. a következő szempontokra helyezkedve kell véleményét mondania:

Ami a jelenkori gazdag filozófiai irodalom természetéből való kiválasztást illeti, feltehetjük a kérdést: mért éppen a megnevezett öt-féle irányzatot szemelte ki a szerző, mikor — Hamlettel szólva — „tükröt akar tartani“ az örök filozófáló emberi természetnek? Ezeket tartja-e legjellemzőbbeknek a mai ember gondolkodására? Rendszeres áttekintést akar-e adni, vagy csak töredékes mozaik-képet? E kérdéseket maga Szemere Samu anticipálja a bevezetésben, hol egyrészt nagy vonásokban bemutatja a mai filozófia kifejlődésének hullámvonalait Kant óta, — másrészt tudatosan kifejti azt a vezető szempontot, melyből kiindulva megállapodott a fentebbi öt filozófiai rendszerben. Ez a szempont az „idealizmus“ és „realizmus“ ősi ellentéte s ezeknek a gondolatirányoknak tipikus képviselőit törekszik élénk vetíteni néhány világos, jól tagolt képben. A szerző tehát sem kimeríteni nem akarja a mai filozófiai irányokat — még a legfőbbeket sem —, sem áttekintésbeli rendszerességre nem törekszik, mint pl. Nagy Józsefnek ugyancsak most megjelent, hasonló tartalmú könyve; s ebben a kiválasztásban végső motivumnak azt állítja oda Szemere, amit egyébként mint a filozófiai állásfoglalás és világkép-alkotás szuverénül egyéni jogának tart műve egész folyamán: „Más összeállítás éppoly jogosult lehet, mint a mienk, de, akarjuk hinni, nem jogosultabb. Sokféle lehet az egyéni sugártörés, mely mögött az avatott szem a tipikus lényegyet pillantja meg.“ Az anyagkiválasztást, mint adottat elfogadva, a kritika második szempontja: hogyan oldotta meg a szerző feladatát? A filozófia történetirójától három jelességet várunk: Bele kell illesztenie a tárgyalt filozófiai rendszert s a tárgyalt filozófus-egyéniséget a korba és a filozófiai gondolat fejlődésébe; — másodsor: meg kell világítania az irónak az illető filozófiai rendszer (logikai-pszichológiai) kifejlődését, genezisést; — harmadszor: a filozófia történetirójától bírálatot várunk, a tárgyalt gondolatrendszer értékelését. Szerzőnk leg-erősebb a második feladatnak megoldásában. Könnyű és biztos kézzel fejtegeti egy-egy filozófiai rendszer szövedésének szárait, kellőképp rámutat azokra a motívumokra, melyek a filozófus gondolkodását meg-

indították s tovább vezették (jó pl. Mach), úgyhogy aki ezeket a jellemzéseket elolvassa, az egyes filozófusokról eléggé teljes képet nyer, melyből semmi lényeges mozzanat nem hiányzik (Husserl). Nem mondhatjuk ugyan, hogy írói arcképekké sikerülne tárgyait elmélyítenie; de ez nem is volt, úgy látszik, szándéka; inkább a népszerűsítő stílus felé hajlik. — Az első feladatot, egy-egy filozófiai rendszernek a gondolkozás történelmi sorsába való beleillesztését általában a bevezetésben kapjuk, a súlyoknak, a fénynek és árnyak nagyjában helyes elosztásával.

Ami végül Szemere *kritikai megjegyzéseit* illeti, ott döntően érvényesül a filozofálásról vallott vezérelve, melyet már másutt is kifejtett s mely imitt-amott még a rajzolt filozófusok interpretálásában is érvényesül: az a vallomás, hogy valamely filozófiai rendszer voltaképp egy-élményen alapuló alapszemléletnek művészi megkonstruálásában áll, s így mindegyik rendszer alapján egyenlő értékű, a külső, összehasonlító kritika előtt zárt egység. („Csak hódolat illet meg, nem bírálat” — mondja Madáchnál az Úr.) Ebből következik, hogy *transzcendens* kritikát Szemerénél nem találunk, hanem csak *immanens* kritikát, azaz olyat, mely csupán egy-egy gondolatrendszer alkotórészeit hasonlítja össze egymással s csupán azt kutatja, az illető rendszer önmagában összehangzó, következetes egész-e? A filozofálásnak ez a felfogása nyilván összevegyíti a *filozófiát* (különösen a metafizikát) és a *világnézetet*. Pedig van és lehetséges a filozófiának olyan felfogása is, mely ezt inkább a *tudományhoz* közelíti, mint a világnézethez s azt vallja, hogy a filozófia a világnézet *tudománya*, még pedig nemcsak módszerében, hanem megindulásában is. — Az a belső kritika azonban, melyet Szemere ad filozófusról-filozófusra, vigasztalóan hat arra is, ki külső kritikára szomjazik.

*Részletekre* nem szükséges rátérnünk; hogy itt-ott a bíráló más-kép írt volna, mint a szerző, nem vesz el semmit a dolog meglevő értékéből (Husserlnél kívántuk volna az absztrakció kritikáját, összehasonlítást közte és a skolasztikus filozófia között, — Machnál a *metafizikus* Mach élesebb kidomborítását, mert benne legalább is dupla metafizika lappang; — az érték-filozófia erősebb kritikáját).

Várkonyi Hildebrand.

#### DR. TERLANDAY JÓZSEF: A MINDENSÉG PROBLÉMAJA.

Természetfilozófiai vázlat. A szerző kiadása. Budapest, 1922. 208 l.

A szerző a világegyetemre vonatkozó néhány problémának inkább népszerű, mint tudományos fejtegetését adja. A modern *atomelméletből* kiindulva felteszi, hogy az anyagi test és a naprendszerekből álló kozmikus rendszer között nincs lényegbeli, hanem csak *dimenzióbeli*

különbség. Az anyagi világnak ez a szerkezete a végtelen kicsiny és végtelen nagy dimenzióig vég nélkül tovább folytatódik.

Ezen felfogásból kiindulva néhány érdekes természettudományi elmélkedésen vezet keresztül. A kezünkben tartott vasdarab atomjai mint a naprendszerek és bolygók keringenek egymás körül, úgyhogy ha kellően kicsiny dimenziójuakká húzódnánk össze, oly képet látnánk, mint a csillagos ég szemlélésekor. Viszont ha kellően nagy dimenziójuakká válnánk, a mi világegyetemünk úgy tünne fel előttünk, mint egy darab anyagi test: *a giganit*. A vas atomjai azonban ismét egy anyagi világrendszert rejtenek magukban, valamint a mi világrendszerünk is csak egy atomját képezi egy magasabb dimenziójú anyagi rendszernek és így tovább a végtelenségig mindkét irányban.

Megpróbálja azt is megállapítani, milyen fizikai sajátságokat mutathat a giganit az emberóráás előtt. Pl. halmazállapota szilárd, mivel túlsúlyban vannak benne a három dimenzióban mozgó atomok, a csillagok. A giganit világának *éterét* a mi meteorjaink alkotják, melyek mozgása kereszt- és hosszszegésű hullámzásból áll, amelyennek a fényt hordozó éter mozgását tartjuk. Az éter sem valami végső anyag, hanem szintén mindkét irányban végtelen dimenzió-rendszerek tagja. Az anyag nem semmisülhet meg, de átváltozhat imponderabilis éterré. Az egymásbani rendszerek végtelenségének külső fokán az abszolút ürességhez és mozdulatlansághoz, belső fokán pedig az abszolút sűrűséghez és mozgáshoz jutunk.

A világegyetem *mechanizmusának* magyarázatára a klasszikus mechanikával ellenkező új mozgási törvényeket állapít meg. Pl. nincs egyenesvonalú egyenletes mozgás: a meglökött test mozgása lassul, majd előbbi helyére tér vissza. Abból, hogy a valóságban mindenütt csak pozitívumot és negatívumot állíthatunk egymással szembe és sohasem egy harmadikat is, megállapítja a *negativitás elvét*, amelynek alkalmazásával egyedül oldhatók meg a természettudomány összes kérdései. érthető meg a testi és lelki jelenségek mivolta. Ezen elv szerint minden létezőben, minden dologban és történelemben egy önmagábani pozitív-negatív viszonylatot kell látnunk és ezért mindent nemcsak pozitív, hanem negatív oldaláról is kell vizsgálnunk. A mindenség lényege az *akarát* pozitív-negatív viszonylatában rejlik.

Ezt a mindent megmagyarázó negativitás elvét azonban a szerző nem veszi mélyebb vizsgálódás alá és általában egyéb újszerű megállapításai is legalább is merészeknek, kellően meg nem alapozott, önkényes feltevéseknek látszanak, melyeknek megokolását vagy teljesen mellőzi, vagy legalább is elégtelen bizonyítékokat hoz fel ahhoz, hogy azokat szigorúan véve megokoltaknak tekinthessük.

Somogyi József.

WOLKENBERG ALAJOS: *Teozófia és antropozófia*. 171 l., *Az okkultizmus és spiritizmus multja és jelene*. 315 l. Budapest, 1923. A Szent-István-Társulat kiadása. (Szent István-könyvek 2, 3—4. sz.)

A rejtelmes, misztikus dolgok mindig ingerlő hatással voltak az emberi érdeklődésre, de talán sohasem vonzotta úgy az embereket a titokzatos, a megismerhetetlen, mint éppen napjainkban. Korunk mintegy belefáradt a fizikai lét küzdelmeibe és keresi a valóság mélyebben fekvő lelkét, a természetfelettit, a sehogyansem vagy alig megismerhetőt. Ily irányú törekvéseket tárgyalja e két könyv is.

A *teozófia* és *antropozófia* új világnézetre, a világnak, az isteni és emberi lénynek mélyebb, misztikus megismerésére törekszik. Mindkettőnek megismerési forrása az *elmerülő szemlélődés* és az ebből származó világoosság minden következtetési eljárás kizárásával. Ez a törekvés nem új keletű. Megtaláljuk már a késői klasszikus kor filozófiájában, a középkor misztikájában, valamint a keleti bölcséletben is. A teozófia tulajdonképpen *vallásos irány* akar lenni, az élet és a világ rejtelmeit vallásos irányban akarja megoldani. Van benne tehát erkölcsi, bölcséleti és misztikus vonás. Az antropozófia pedig inkább csak névben különböző árnyalata a teozófiának.

A teozófia istentana pantheizmus, további főbb tanai az általános testvériség, a karma, a reinkarnáció, az ember hétszeres konstitúciója és az isteni inkarnáció. A *világegyetem* élete hét létsíkban folyik le, melyek mindegyikének megvan a maga öntudata és érzékelési módja. A *Földnek* is van lelke és fáj neki, ha virágot szakítunk róla. Az *ember* is többféle testből és lélekből van összetéve.

Akik a legfelsőbb öntudati állapotig eljutottak, azok az *adeptusok* vagy *mahatmák*. E legfelsőbb bölcseségig azonban egy életen át nem lehet eljutni, ezért szükséges a *reinkarnáció*. Minden jelenség a *karma* szükségyszerű törvényei szerint folyik le.

A modern teozófia megalapítója egy *Blavatsky* nevű orosz asszony, aki állítólag a Tibetben levő mahatmáktól szerezte tudását. E nő tulajdonképpen beteglelkű kalandor, aki vagy tudatosan nem mond igazat, vagy legalább is álmodozó, aki nem tud különbséget tenni valóság és képzelődés között. A mai teozófusok között leghíresebb *Steiner*. Az ő forrása a Föld kozmikus öntudata által írt *akasha-krónika*.

A teozófus tanítvány a misztikus látáshoz terszerű testi és lelki *dresszúra* által jut el. Ez iskolázás eredményeként a beavatott éteri testében is forgó *lótuszvirágok* keletkeznek, melyek őt testileg is megkülönböztetik a be nem avatottaktól.

Mindezeket a teozófiai tanításnak nevezett alaptalan, üres képzelődéseket — mint a szerző is megjegyzi — felesleges bírálgatnunk. Mindenesetre csodálatos, hogy vannak az európai kultúra körében felnőtt, egyébként intelligens emberek, akik el tudják fogadni ezeket az

értelmetlenségeket, melyeket legfeljebb a merész képzelődésekben buja termékenységu keleti gondolkodás vehet komolyan.

Az *okkultizmusról* szóló könyvében szerzőnk a tudomány által még meg nem fejtett, sőt alig vizsgált jelenségeket és babonákat tárgyalja, amilyenek a spiritizmus, telepátia, hipnotizmus, varázsvessző, jóslás, jövendölés, stb. E téren mindenesetre vannak oly tények, melyeket nem tarthatunk csupán képzelődésnek vagy csalásnak és amelyek tudományos magyarázatot kívánnak. A szerző először ismerteti a régi és primitív népeknél ismeretes babonákat és okkult jelenségeket, továbbá a mesmerizmust, a hipnózist, majd áttér a modern *spiritizmusra*. Foglalkozik a híresebb médiumokkal és felsorol egy csomó *csalást*, leplezést. *Slade* a palatáblán a szellemírást egy előre preparált tábla becsémpészésével idézte elő, *Palladino Eusapia* mutatványai között is sok furfangos csalást lepleztek le. Sok médium a sötétség leple alatt kivonja egyik kezét a „láncból“, a szellemfényképeket előre a falra festett, szemmel nem látható, de a lemezre ható anyaggal idézik elő stb. A csalások lehetnek tudatosak vagy tudattalanok. A médium olykor „kiszegítésül“ fordul csaláshoz, mikor a séance-on semmi sem akar sikerülni, a trance sem teljes, a résztvevők pedig feszült izgatottsággal várják a jelenségeket és az egész környezet kedvező a csaláshoz.

Felsorolja továbbá a spiritizmus eddigi *magyarázatait*, *Zöllner negyedik dimenziós* elméletét, a *mágikus erő* elméletét, az *ód* és *fluidum* elméletet (Reichenbach, Thury). Hosszadalmasan tárgyalja a *szellemés „démonelméletet“*, mint a legrégibb és a spiritiszta körökben általánosan elterjedt felfogást. Bár a szerző kifejezetten az okkult jelenségek természetes magyarázatának lehetőségét vallja és ilyen irányú megfontatásokat vár, hosszasan iparkodik igazolni a démonelmélet lehetőségét is. Ez elméletben természetesen nem mutatható ki egyenesen logikai lehetetlenség, előttünk azonban a legnagyobb mértékben valószínűtlennek látszik. A lelket, még ha gonoszlélek is, sokkal magasabbrendűnek kell tartanunk, mint hogy mindenféle kíváncsiskodó által asztalok ugráltatására, sületlen beszédekre és mindenféle bolondságra bármikor előráncigálható legyen. A teológiai magyarázat elve szerint is természetfeletti szellem beavatkozása egy jelenség magyarázatánál csak akkor engedhető meg, ha minden természetes magyarázat kizártnak látszik. A szellemelmélet pedig nem az okkult jelenségek alapos vizsgálása és a magyarázati lehetőségek beható fontolgotása útján jött létre, hanem ellenkezőleg. A titokzatossal szemben érzett tudatlanságunkból származó, spontán keletkezett hagyományos felfogás, melyet a későbbi megfontolások mindig valószínűtlenebbé tesznek. A szerzőtől azonban mint teológustól érthető, sőt indokolt e jelenségeknél a túlvilági szellemi élettel való összefüggés lehetőségének e legóvatosabb és kissé talán terjedgős fejtegetése.

Az okkultizmus mint *bölcseleti* és *vallásos* irányzat nagyrészt rokon a teozófiával, legfeljebb még annál is különösebb, mely képtelenségekkel nem is érdemes foglalkoznunk. Az okkultista iskolázás a *yoga-gyakorlatokkal* történik. Ezek között szerepel a köldöknézés, a lélekzet visszatartása, majd bizonyos szabály szerint a jobb vagy bal orrlukon történő lélekzetvétele stb.

Végül a szerző a klasszikus *spiritiszta felfogás bukását* fejtegeti. Megállapítja, hogy a jelenségek nagyrésze *csalás* és e téren talán túlságos skepszissel is vizsgálja az eseteket. Amelyek pedig valóságos tényeknek bizonyultak, azokat a médium pszichéjében rejlő csupán *abnormis, de természetes* erők munkájának tartja és számos ilyen lehetséges magyarázatot sorol fel. Mindenesetre e jelenségek lelki életünk legmélyével függenek össze és az idegrendszert annyira igénybe veszik, hogy a spiritiszták nagyrésze örültséggel vagy öngyilkossággal végzi pályáját.

A szerző mint katolikus teológus mindkét könyvében a problémákat főleg a *katholikus vallás* szempontjából tekinti és olykor terjedelmes teológiai kitérésekbe is bocsátkozik. Részletesen tárgyalja az *egyháznak* az okkult jelenségekkel való foglalkozásra vonatkozó *tízlalmát*, melyet tudományos vizsgálódás esetére nem tart kiterjedőnek. Egyébként mindkét könyv nagy olvasottságot és évtizedekig tartó odaadó munkát árul el.

Somogyi József.

T. K. OESTERREICH: *Der Okkultismus im modernen Weltbild*. II. A. Im Siblyen-Verlag, Dresden, 1921. 198. l.

Korunknak az okkult problémák iránti lázas érdeklődését jellemzi, hogy e könyv első kiadása alig félév alatt elfogyott. A szerző, aki e téren egyik legkiválóbb német kutató, szintén igen sokat vár e jelenségek vizsgálatától. E jelenségek már eddig is igazolták, mennyire nem mechanizálhatók a lelki jelenségek és mennyire képtelen a kísérleti pszichológia a szellemtudományok problémáit megoldani.

A szerző az okkult jelenségeket korunk leghíresebb *médiumainak* bemutatásával kapcsolatban tárgyalja. Az *inkarnációs* állapot legérdekesebb képviselője *Helene Smith*. Ez egy svájci médium álneve, akit *Th. Flournoy* genfi tanár vizsgált. Trance-állapotaiban teljesen úgy látszik, mintha lelke elhagyná testét és egy másik léleknek adna helyet. Egész viselkedése, hangja, arckifejezése a látszólag belézállott lelket mutatja. Egyes jelenségek azonban élesen ellentmondanak a spiritisztikus felfogásnak, az inkarnációnak. Pl. *Leopold Cagliostro* szelleme nem tud olaszul, *Mária Antoinette* szelleme modern szavakat használ, mint villamos, fotográfia. Valódi inkarnációról tehát nem lehet szó. Legfantasztikusabb produkciója volt a „*marstalok*“ nyelve és írása, melyet trance-állapotában teljes folyékonyással használt.

A *pszichometriának* nevezett jelenségek legérdekesebben *Pipernénél* jelentkeznek, egy bostoni asszonynál, akit főleg *W. James* és *Hodgson* vizsgáltak. E médium bármelyik látogatójáról, annak távoli élő és meghalt ismerőseiről is a legnagyobb tájékozottsággal tudott beszélni; még ha az illető álneven mutatkozott is be. Ez ismereteket semmiképen sem szerezhetette normális úton, mégsem tekinthetők ezek a szellemelmélet bizonyítékainak, hanem *telepatikus* úton szerzett ismereteknek. Feltehető ugyanis, hogy a médium a jelenlevők tudatával, sőt annak legmélyebb rétegeiben fekvő emlékezeti diszpozíciókkal is telepatikus összeköttetésbe juthatott. Az sem lehetetlen, hogy a médium szinte minden emberrel tudatalatti telepatikus összeköttetésben áll és ezzel magyarázható, hogy az eléje tett tárgyak tulajdonosairól is megfelelő helyességgel nyilatkozik. Erre mutat az a körülmény is, hogy még nem találtak olyan médiumot, aki élők által nem tudott dologról úgy nyilatkozott volna, hogy azt a későbbi megállapítások igazolták. Illetve egy eset ismeretes. A holdoggáavatott *Anna Katharina Emmerich*, kiről *Clemens Brentano* sok anyagot gyűjtött, Jézusra és Máriára vonatkozó vízióiban oly archeológiai részleteket közölt Palesztináról, melyek életben még ismeretlenek voltak, ma már azonban igazolódtak.

*Cross-correspondence*-nek nevezik azt az érdekes jelenséget, midőn különböző médiumoktól különböző helyen, de egy időben írt *automatikus írások* között sajtáságos vonatkozás van. Ez esetek sokkal gyakoribbak és rendszeresebbek, minthogy pusztán véletlennek tulajdoníthatnók. Lehetséges, hogy e médiumok közt tudattalan telepatikus összeköttetés vagy távolba ható *telepatikus szuggesztio* áll fenn.

A *telekinézis* fizikai jelenségeinek legtipikusabb esetei *Eusapia Palladino*-nál tapasztalhatók, de igen érdekes jelenségek fordulnak elő a *Crookes* által megfigyelt *Home*-nál, valamint *Slade*-nál is, akiről főleg *Zoellner* közöl különös eseteket. *Zoellner*nek mint egyedüli tanúnak adatai azonban kevésbé megbízhatók. *Palladinót* is sok esetben kapták *családon*, de hosszabb idejű megfigyelői egybehangzóan állítják, hogy mutatványainak nagy része és éppen a legfrappánsabb jelenségek valódiak. A szerző szintén erősen védi *Palladinót* és azt az esetet is, midőn rajtakapták, hogy a cipőjéből kihúzott lábával mozgatja a körülötte levő tárgyakat, a trance-ban levő médium testéből kinyúló *pseudopodium*-elmélettel iparkodik kimagyarázni. *Palladino* különben meg lehetős önkényesen rendelkezett az üléseken és nem igen engedte magát a megfelelő ellenőrzéseknek alávetni.

A legkülönösebb médiumisztikus jelenségek a *materializációk*, melyek legfeltűnőbbben egy francia médiumnál, a *Schreuck-Notzing* által ismertetett *C. Eránál* jelentkeztek. Az üléseken emberi testrészek, sőt egész emberi alakok is áradtak ki a médium testéből és e jelenségeket a legalaposabb ellenőrzés dacára sem sikerült nála csalásoknak bizonyí-



taui. Ez alakok lapos, fátyolozott képszerű jelenségek voltak, melyekről stereoskop-felvételeket is készítettek. E jelenségek még a legkevésbé megfelfejthetők. A „*kérdzésemélet*“-nek ellene mondanak a legszigorúbb vizsgálatok, melyeknek a médiumot alávetették. A szerző az *isteni teremthetőnek* bizonyos gyenge visszfényére gondol a trance-ban levő médiumnál. Nemrég a *Society for Psychical Research* egy bizottsága is tartott üléseket C. Évával, melyek eredményét azonban a szerző még nem ismeri. Legvalószínűbbnek tartjuk, hogy itt valami zseniális csalással állunk szemben, mert a megjelent „*teleplazma*“ papírból, cernából, rongydarabokból készültnek látszott, érintése állítólag fájt a médiumnak és az alaposabb vizsgálódás elől eltűnt.

Az okkultizmusnak egy vallásos színezetű iránya a *teozófia*, mely az egész világegyetem titkainak felfedésére és isteni bölcsesség elérésére. deificatio-ra törekszik. Főképviseelője *Rudolf Steiner*, akit a szerző valószínűleg tévesen, magyar származásúnak tart. Egyébként úgy nyilatkozik róla, mint elmebetegről, aki órákig tartó zavaros harsogó beszédeivel az ellenvéleménynek inkább akusztikai legyőzésére látszik törekedni. Az irányzat megalapítója *Blavatsky* asszony, akit a szerző raffinált csalónak, „*orosz hiszterikának*“ nevez. A teozófiának keleti elemekkel szőtt, bosszantó képtelenségekkel telt tanítását kár is lenne felsorolnunk. Hogy mégis akadnak hívei, csak autohipnózissal és autoszugesztióval lehet megmagyarázni.

A szerző mindvégig elutasítja a jelenségeknek a médiumtól különböző szellemek beavatkozásával való magyarázatát, mint kellően nem bizonyítható, de természetesen szigorúan nem is cáfolható elméletet. A jelenségek a médium lelkének munkái. Ily megmagyarázhatatlan jelenségek egyébként nemesak az „okkult“, a parapszichikai jelenségek terén, hanem a normális lelki, a fiziológiai és a biológiai jelenségek körében is találhatók. Érdekes, hogy egyes helyeken a szerző feltűnően védi a médiumokat a család vádjával szemben. Próbálja továbbá a médiumisztikus jelenségeket *Jézusnak* és a szenteknek *csodáival* összehasonlítani, de elismeri, hogy a médiumnak mutatványai nem állanak olyan fokon, mint a szentek kanonizációjához megkívánt csodák. Valójában Jézus csodáinál nem is találunk olyan különleges előkészületeket, vagy az abnormis állapot nyugtalan rángatózásait, melyek ilyen összehasonlítás alapjául szolgálhatnának és nyoma sincs közöttük olyan bűvészmutatványoknak, amilyenekkel telve van a médiumok élete, hanem mind a legmagasabb célt szolgáló és minden médiumi mutatvánnyal összehasonlíthatatlan természetfeletti jelenségek. Végül a szerző az okkult jelenségek megvilágítása céljából igen kíváncsúnak tartja az *indiai faktrok* behatóbb tanulmányozását, akiknek elzárkózott élete eddig minden tudományos vizsgálódást szinte lehetetlenné tett.

Somogyi József.

JOSEPH GEYSER: *Erkenntnistheorie*. Münster i. W. Verl. Heinrich Schöningh. 1922. VIII. — 287 l.

Geyser ez értékes munkájában nagyrészt azon ismeretelméleti elveit foglalja össze, melyeket részben az utóbbi években megjelent szintén igen figyelemreméltó munkáiban már fejtegetett, de sok újat is találunk e könyvében.

Fejtegetéseit az ismeretelmélet és a metafizika összefüggésével, a *létezés* fogalmának vizsgálatával kezdi. A létezést csupán a *valóságos létezés* értelmében veszi és e könyvében sem tud megbarátkozni az ideális létezés fogalmával. Nála valami vagy valóságos létező, vagy egyszerűen nem létezik. Nem veszi figyelembe a létezés különféle jelentését, melyekkel a valóság és a semmi között a fennállásnak még számos módját jelöljük. E szempontból rendszerét *rigorózus realizmusnak* nevezhetjük. Egyik legfontosabb tétele, hogy a létezés megelőzi a gondolkozást, sőt hajlandó a létezést a logikának is előfeltételül tartani.

A létezés vagy *tudati* vagy *redlis létezés*. Ha minden létezés tudati létezés lenne, akkor is legalább az a szubjektum reálishan léteznék, melynek tudatától függ minden más dolog létezése. Ezen alapul a realizmus lehetősége.

Mint a *kritikai realizmus* híve, behatóan foglalkozik az *idealizmus* bírálatával. Az idealizmus szerint minden létezés végső forrása a „*tudat*“, amit pszichológiai (Berkeley) vagy logikai (Kant) értelemben vesznek. Geyser kimutatja, hogy ez az idealizmus magvát képező „*tudat*“ mennyire *homályos* fogalom. Nem az empirikus tudat, de nem is logikai vagy metafizikai létező, hanem egy megismerhetetlen, kimondhatatlan végső valami. E „*tudatból*“ mindössze csak ez tartható fenn: „*van egy bizonyos legfőbb egység, mely minden tárgyiságot és létezést végsőleg meghatároz*“. E tétel azonban a realizmussal is megegyeztethető. Egyébként a tudat önkényes teremtképességével ellenkeznek már az ilyen jelentések is: *létezés, egység, igazság* stb., melyek tartalma szük-ségszerű, változatlan *veritas aeterna*.

Az *igazság* az elgondolt és objektív tényálladék (Sachverhalt) megegyezése. Ezért az igazság nem abszolút, önálló valami, hanem feltételez határozott tárgyat, objektív tényálladékot mint megismerési célt és gondolkozást, állítást mint megismerési eszközt. Tehát, bár az igazságnál az absztrakt, létezés (Dasein) nélküli jelentésegységet tekintjük, nem mellékes, hogy azt *elgondoljuk-e*, vagy sem. Szerintem tehát csak egy kimondott, vagy elgondolt ítélet lehet igaz. Az abszolút, *magánvaló igazságnak* ez elutasítása a magánvaló tételt és jelentésegységet, valamint a minden ideális létezést tagadó rigorózus realizmusára vezethető vissza.

Részletes bírálat alá veszi továbbá a *teológiai ontológizmust*,

Malebranche, szt. Agoston, Descartes ismeretelméletét, az *intuiciót* és a *tradicionalizmust* (de Bonald, Rob. de Lammenais).

A megismerés bizonyosságának végső forrása az *evidencia*, magának az objektív tényálladéknak tiszta és világos közvetlen látása. Ilyen közvetlenül evidens ismeretünk pl., hogy a szín és a hang különbözik. Az evidenciában nincs „megegyezés“ az elgondolt és objektív tényálladék között, mert itt csak egy tényálladék szerepel. Az evidencia lényege a *közvetlen tudás* és nem a lelki emóciók, a hit (bélief), vagy belső szükségesség. Minden valódi bizonyosság vagy *közvetlen evidencián*, vagy az ebből származó *közvetett evidencián alapul*.

A tudományok azonban általában általában nem építhetők fel tisztán evidens ismeretekből, hanem rászorulunk egyes, nem a legszigorúbb bizonyosságú legáltalánosabb hipotézisekre, melyek nélkülözhetetlen *régső előfeltevések*. Ezek a megismerésnek nem „*denknotwendig*“, hanem „*erkenntnisnotwendig*“ alapjai, melyek sem közvetlen, sem közvetett evidenciával nem bizonyíthatók. Ilyen pl. az *emlékezet* megbízhatósága, melynek bizonyossága tisztán teoretikus szempontból nem emelkedhet túl a legnagyobb valószínűségen, de megismerésünknek nélkülözhetetlen előfeltevése. Úgy látszik a szerző szakított a *kausalitás*-ról való régebbi felfogásával, mely szerint annak feltétlen érvényessége a létezés tényéből igazolható és inkább hajlandó azt is ilyen szükséges előfeltevésnek vagy tapasztalati megállapításnak venni, bár felfogása erre vonatkozólag még nem világos.

A megismerés első és legfőbb célja a *forma megismerése*. Geyser ehhez egy új tudományt, az *eidológiát* iparkodik megalapítani. E forma nem az általános fogalom, hanem a dolgoknak *teljes tartalmú lényege*. Pl. a szín általános fogalma, ha nem is zárja ki a pirosságot, de nem is foglalja magában, mert különben nem állíthatnók a kékről is. A színesség formája azonban az összes lehetséges színárnyalatokat magában foglalja. A „kvalitás“ formája még sokkal gazdagabb tartalmú. A tartalom gazdagsága szempontjából tehát a forma kifejlődésének különféle fokozata van. E fokozatokon át végül eljuthatunk a leggazdagabb tartalmú *ősformához*, melynek kifejlődési módját és fokozatát képezik az összes lehetséges „*ügylet*“-ek (Sosein). E végtelen lényegtartalom azonos az *Istennel*. A valóság tökéletes megismerése csak e végtelen ősfoma szemléletével lehetséges. E szemléletünk azonban hiányzik megismerésünk céljának teljes eléréséhez.

A *fenomenológiával* szemben elutasító az álláspontja. Elvlasztja tőle első sorban annak „*platonizmusa*“, az „*ideális jelentésegység*“ transcendentalizálása és „*intuíciónak*“ nevezett megismerési módja, mely a legkevésbé sem egyértelmű és világos ismeretforrás. A fenomenológián azonban nyilván annak csak egyik, a *Husserl-féle* irányát érti.

Bővebben tárgyalja még *a tudás és a hit* viszonyát. A katolikus hívőt hitéhez való viszonya nem akadályozza, hanem éppen különös lelkiismeretességre neveli és készíti a kutatás terén. Világosan meg kell azonban különböztetnünk a valóságos *hittélt* attól, ami csak teológiai felfogás. A kimondott hittételek száma pedig aránylag igen csekély és ezeknek ellenkezőjét még nem is sikerült tudományos szigorúsággal bebizonyítani. Ezért ahol ellentét látszik fennforogni, meggondolandó, hogy az ellenkező felfogás minden kétséget kizárólag elfogadható-e. A biztos igazság ugyanis csak nagyon nehezen érhető el.

Somogyi József.

## KÖLTÉSZET ÉS FILOZÓFIA.

Elnöki megnyitó a M. Filozófiai Társaság 1923. évi közgyűlésén.

Írta: PAULER ÁKOS.

---

Három nagy költőt ünnepel napjainkban úgy-szólván az egész művelt világ születési évfordulóik alkalmával: *Dantet*, *Madáchnot* és *Petőfit*. Kettő közülök magyar, ami nemcsak büszkeséggel tölt el bennünket, hanem emlékeztető is kell hogy legyen az összes kultúrnépeknek arra nézve, mivel tartoznak üldözött nemzetünknek. A filozófus minden jelenségből tanulságokat iparkodik vonni. E három géniusz ünneplését is alkalmul kell használnunk arra, hogy a *költészet* és a *filozófia* viszonyának problémájával foglalkozzunk épp azon tanulságok alapján, melyeket e nagy költők művei számunkra nyújtanak.

Mi a költészet? Legcélszerűbb, ha *Goethe* mély-séges megállapításából indulunk ki, mely szerint: *Poesie ist Märchen*. Igen, a költészet mindig rege, mert valamely lélek élményeit mondja el. Hiszen még akkor is, midőn a költő az „életlen“ természetet írja le, vagy annak történéseit mondja el, azt megleveníti: benne hangulatok és törekvések, boldogság és szenvedés, öröm vagy bánat megnyilvánulásait látja. A poéta szemében semmi sem holt és lélektelen: minden él és minden lelkes, minden érez és akar s így mond is valamit. Ámde midőn ily módon minden költői alkotás legmélyén *epikus elemet* pillantunk meg, nem szabad felednünk, hogy midőn a költő a lélek sorsát mondja el, nem a *valóban* megtörtént élményeket akarja szolgai hűséggel másolni. *Aristoteles* kifejezésével élve, nem úgy mondja el a dolgokat, amint azok valóban megtörténtek, de amint azoknak a dolgok lényegéből kifolyólag lehetett vagy kellett volna megesniök. Ezért a költői alkotás bár elbeszélés, de *nem történetírás*, hanem *rege*, mely nem történelmi hűséggel mondja el a lélek életét, hanem azt *jellemzi* képzeleti élményekkel. Hiszen még akkor is, midőn a költő azt véli, hogy szorosan a valósághoz ragaszkodik, már azáltal, hogy *kiválasztja* a realitásból az „érdekes“, a „jellegzetes“ adatokat s *csak ezeket* adja vissza, oly műveletet hajt végre, mellyel az adott való-

ság képét teljesen átalakítja. A költészet valóban regé — Poesie ist Märchen.

Ha kétségtelen is, hogy a költői alkotás legbensőbb lényege nem egyéb, mint az emberi lélek történetének regyszerű elmondása, ezzel még csak hiányosan jellemeztük a poézis alaptörekvését. A művész ugyanis a maga regéjét különböző eszközökkel építheti fel, ami részben a különböző művészetek, műfajok és stílusok levezetésére adhat kiinduló pontot, részben a költészet lehető *tárgyköreinek* jellemzésére nyújthat támpontot. A három nagy költői géniusz, kiket a kultúrvilág napjainkban ünnepel, ez utóbbi szempontból *három lehetőségre* ad példát. *Dante* a lélek történetét annyiban mondja el, amennyiben az a *mindenség* nagy époszában tükröződik vissza; *Madách* a lélek történetét az *emberiség* történetének keretében mutatja be, míg *Petőfi* ugyanezt az *egyes* ember lelkének küzdelemében állítja elénk. Nagyságuk épp abban áll, hogy oly mélységgel és erővel teszik ezt, mely a valóság lényegének megragadásán alapszik. Utólérhetetlenek, mert mély gondolkodók, mert a szó legáltalánosabb értelmében egyúttal filozófusok.

*Dante* látszólag csak az emberiség sírontúli sorsát tárgyalja Isteni Színjátékában. Valójában azonban itt egyetemesebb dologról van szó. *Dantet* az aristotelesi filozófia ihlette meg, amint az *Aquinoi Szent Tamás* átdolgozásában és mélyítésében vált a későbbi középkor kultúrájának közkincsévé. E bölcelet ama tanításait, melyek *minden teremtmény* sorsára vonatkoznak, fejezi ki költői formában *Dante* s csak ennek szemmeltartásával érthető meg nagy alkotása legmélyebb lényegében és jelentésében.

*Aristoteles* lételmélete szerint mindenek benső mivoltuknál fogva Isten után vágyódnak, mint aki végső megindítója és fenntartója minden változásnak és fejlődésnek. Vágyódnak pedig azért, mert az evolúció abban áll, hogy benső mivoltunk s így legalapvetőbb törekvésünk mindnagyobb mértékben, mindszabadabban megnyilvánul. Ez boldogságunknak is forrása: mialatt a lény benső lényege — formája — mindjobban kibontakozik, növekszik tökéletessége vagyis jósága s egyúttal boldogsága is. Végső elemzésben tehát Isten tesz bennünket jókká és boldo-

gokká: s a boldogság és a jóság után vágyódva, öntudatlanul is Őutána sóvárog a mi lelkünk. Tehát mentül távolabb van valamely lény Istentől, annál tökéletlenebb: a mindenség története abban áll, hogy a fejlődéssel mindinkább közeledik az isteni fényességhez. Az ember sorsát is ez határozza meg: mentül messzebb vagyunk Istentől, annál kevésbé vagyunk jók s életünk annál boldogtalanabb és gyötrelmesebb. A gonoszság épp abban áll, hogy nem tudjuk az örök jóság principiumát szeretni s ezért önmagunkat zárjuk el az egyedül üdvözítő és boldogító napfénytől: Isten szeretetétől.

Ha az erény *Szent Agoston* szerint a helyes szeretetben áll — ordo amoris —, a rosszaság viszont nem egyéb, mint helytelen szeretet, mely nem az örök és változatlan jóra, de a múlandó földi dolgokra irányul. Az Istentől való legnagyobb messzeség tehát a legnagyobb gyötrelmek forrását nyitja meg. Ebből fakad a Pokol élete, amelyben minden bűn önmagában leli bűnhődését: a bűnös vágy kielégíthetlensége kiapadhatatlan szenvedések forrása. A dantei Pokol nem egyéb, mint az Istentől való mérhetetlen messzeség gyötrelme. Viszont, aki életével nem tagadta meg az örök jóság principiumát, hanem csak gyöngeségből szakadt el tőle, az még nincs végleg elveszve: az szenvedései által megtisztulhat s így nem reménytelenül sóvárog Isten után: az életnek e formáját képviseli a Purgatorium világa. Az örök jóságból fakadó végtelen boldogságot azonban csak azok a lelkek élvezhetik közvetlenül, kik a földi élet gyötrelmei és örömei között is hívek maradtak Őhöz s az igazi szeretet útján haladtak kitartóan és rendületlenül. Ezekben immár megvan ama vidámság, mely legyőz minden bánatot — letizia che trascende ogni dolore — s a mennyei fényrózsák örök dicsőségén át eléri valóban azt, amit szívük tisztaságán és szenvedéseiken keresztül oly világosan láttak már e földi életben.

A Divina Commedia az emberiség üdvözülésének tövises útján át a mindenség nagy evolúcióját tárja elénk. Dante világnézete szerint a világegyetem története az Istenhez való fokozatos közeledés diadalútja. A gyötrelmeken kezdődve, a tisztulás és a meg-

dicsőülés felé halad. Lényegileg ezt állítja elénk *Madách* Ember Tragédiája is. Itt is minden magyarázat azon alapelvből kell kiindulnunk, hogy valamely költői művet csak szerzője világnézetén *belül*, annak alapján szabad értelmezni. *Madách* pedig hívó ember volt, kinek szemében a világtörténelem kezdete és vége Isten. Történetünk lényege az, hogy elszakadtunk tőle, hogy azután szenvedéseinken keresztül ismét visszatérjünk Hozzá. Az Ember önhibája folytán távolodik el Istentől, de tévelygése közben is megőrzi lelkében az Édenkert egy sugarát: az eszmények után való sóvárgás, egy szebb, nemesebb élet fájó emléke kíséri gyötrelmes küzdéseinek útján. Végre belátja, hogy önjerejéből nem érhet célt, gőgje megtörik, leborul Isten nagysága előtt, ki végtelen jóságában ismét lehajlik hozzá, felemeli és fájdalmas életét megszenteli. Valamint *Dante*, *Madách* is az élet lényegét abban látja, hogy az Istentől való messzeségből a szenvedés útján mindjobban közeledünk Óhozzá. A dantei poklot az Ember Tragédiájának örökösen sóvárgó, de szüntelenül csalódó *Ádámja* éli át; a purgatóriumot a gyötrelmeiben és küzdelmében megtisztuló Ember; a mennyországot a végtelen jóság princípiumához megtérő halandó. Isten tehát *Madách*nál éppoly kevésbé merő szimbolum, mint *Dante*nél. Ez maga élő valóság, akitől való távolodás az emberiség életét tragédiává, mintegy rossz álommá teszi, melyhez viszonyítva az Istennel való együttélés az igazi, az örök élet.

Amit *Dante* és *Madách* a mindenség és az emberiség életében látnak meg, azt *Petőfi* az *egyes* ember lelkének küzdelmeiben állítja elénk. Az ő világszemléletében az egyén élete nem egyéb, mint küzdelem a boldogságért és az igazságosságért e földön. A boldogság forrása a *szerelem*, az igazságosságért való harc az elnyomatás elleni küzdelemmé válik, melynek végső eszménye a *szabadság*. Íme: szabadság és szerelem adják meg a magasabb, az igazi élet tartalmát. E kettő közül az előbbi, az erkölcsi cél nemesebb, melyért — a szabadságért — az egyén boldogságát, a szerelmet is fel kell áldoznunk. Az, ami *Petőfi* lelkét is tehát leginkább tüzeli, az az igazságosság végső, nagy diadala; ennyiben őt is az örök Jóság utáni szenvedélyes vágyakozás vezeti és irányítja. És ugyanazon okból a



világ legnagyobb lírikusa, amiért Madách az emberiség, Dante a mindenség életének legmélyebbenjáró költői magyarázója. Éppoly megrázó erővel ragadta meg az egyén örökös sóvárgásának végső tárgyát, ahogy ezt Madách az emberiség, Dante a mindenség alaptörékvésére nézve tette meg. Nemcsak jubileumaik történeti esetlegességénél, de legbensőbb valójuknál fogva örökké összetartoznak. És a fel- és letűnő nemzedékek emlékezetében annál inkább össze fognak forrni, mentül inkább megértjük a folyton változó alakban megjelenő, de velejében mindig azonos élet harcait és diadalait.

Dante, Madách és Petőfi a legmélyebb filozófiai gondolatokat tolmácsolják költői alkotásaikkal: műveikben a *gondolat* elválaszthatatlanul van összeforrva az *alkotással*, vagyis a bölcsészet a művészettel. De mégis ez általános kereten belül e kettő viszonya mindhármuknál bizonyos sajátosságokat mutat.

Dantenál a filozófia ihleti meg a költőt: a poézis a bölcselkedésből nő ki. A kutató gondolat váltja ki a művészetet: a megismerés készletti munkára a képzeletet. Ezért uralkodó vonás a Divina Commediában a *rendszer*: a logikus tagoltság, a tér- és időbeli viszonyok kicirkalmazottsága. Dante nagy költeménye éppoly mértékben tudós munka, mint amennyire művészi alkotás. Innen a költő mély tisztelete a filozófia és a tudomány iránt: minden alkalommal meghajtja zászlaját előttük. A poéta vezetője maga is tudós magyarázatokkal kalauzolja őt: Vergilius, sőt Beatrice is a *tudás* eszközeivel emelik fel a költő lelkét mindmagasabb régiókba. A Divina Commedia nemcsak az isteni igazságosság és jóság, de egyúttal a filozófia és a tudomány legnagyobbszabású apotheosisa, melyet költő valaha alkotott.

Ez álláspontnak végletszerű ellentétét Petőfi mutatja. A filozófiát, mint elvont módszeres vizsgáldást, megveti: „legbölesebb, sőt csak az a bölc — úgy mond —, ki sohasem bölcselkedik“. A tudósokról is csendes szájalommal szól s a felületes szemlélő előtt misem áll távolabb egymástól, mint Petőfi indulatos, vulkányszerű lelke az elmélyedő nyugodt bölcselkedéstől. Pedig Petőfinek is megvan a maga határozott világnézete: belátáson alapuló szilárd nézeteket vall

a világ folyásáról, a szabadságról, az emberi kötelességről és a boldogságról. Míg azonban Dantenál a költészet nő ki a filozófiai világnézetből, Petőfinél a világnézetet költészete alakítja ki. Az ő forró, rajongó, minden nagy és nemes eszme iránt fogékony lelke láttatta meg vele azokat a mély igazságokat, melyekből azután a világról és az életről való egységes világnézete alakult ki. Mint költő vált gondolkodóvá és nem mint gondolkodó költővé.

Ismét más a helyzet Madáchnál. Ha helyes nyomon járunk az Ember Tragédiájának fenti értelmezésében, akkor nyilvánvaló, hogy e drámai költeményt nem a tudás, nem is érzelmi kitörés, hanem a *hit* teremtette meg. Nem a tudás: hiszen Madách előtt az emberiség életének fizikai feltételeire vonatkozó tanulmányai teljesen kilátástalannak mutatták annak jövőjét. Az emberiség e földi életben szükségképen elbukik a létért való küzdelemben: minden nagy kulturális munka dacára végül is elsatnyul és elbukik. A szárnyaló emberi géniusz minden erőfeszítés ellenére is mint nyomorult eszkimó végzi. Nem is érzelmi mozzanatok, a kitörő költői fantázia vezetik Madáchot: az élet keserves csalódásai régen kiölték e lendületet belőle. De *egy* dolgot nem tudott lelkéből sem a tudás, sem a szenvedés kiölni, sőt mindkettő megerősítette azt: az isteni örök jóságba vetett hitet és bizalmat. E hit nélkül az Ember Tragédiája sohasem jöhetett volna létre, mert épp az Istentől való elszakadás s a Hozzá való visszatérés tövises útját tárja elénk. Madáchnál a mélységes vallásos *hitből* fakad úgy a költői alkotás, mint a filozófiai világnézet végső betetőzése: ebben áll költeményének eredetisége, innen sugároz ki annak minden szépsége. Míg Dantenál a filozófia vezeti a költészetet, Petőfinél a költői szárnyalás alakítja ki a filozófiát, addig Madáchnál egyik sem fakad közvetlenül a másikból, hanem mindkettőt a hit alapozza meg és kapcsolja égbenyúló szívárványként össze.

Költészet és filozófia viszonya tehát igen különböző lehet. De *egy* bizonyos: mindig együtt járnak. Nagy költő csak nagy gondolkodó lehet, sőt *Carlyle* szerint az emberiség legmélyebb bölcselői épp a halhatatlan poéták. Mert a lélek életében nem választható

el a megismerés az érzelemtől s általában a törekvés-től: a lélek történetének regeszerű elmondása tehát kell, hogy mély megismerést is fölöleljen. De viszont a világ és az élet nagy titkaiba való betekintés a bölcselkedés által, kell, hogy a költészetet is fölfedezze a maga rejtelmes szépségében. Éppúgy, amint a legnagyobb költőknek a legmélyebb gondolatokat köszönjük, úgy a filozófiai kutatás vezérei nyitják meg számunkra a művészet s így a poézis birodalmának valódi megértését is. *Platon, Aristoteles* és *Kant* nélkül a művészet nagyrészt érthetetlen volna előttünk: az ő lappangó poétalelkük vitt be fényes öntudatot a művészet élvezetébe. Az esztétikum nem merő fényűzése a léleknek: de magának az életnek formája s ezért minden tevékenységünk arra törekszik, hogy a szépség formájában nyilvánuljon meg. Költészet és filozófia benső lényegüknél fogva nem szakíthatók el egymástól: csak együtt alkotnak teljes egészet.

A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését megnyitom.

# A KÖZVÉLEMÉNY ELMÉLETE.<sup>1</sup>

Írta: HORNYÁNSZKY GYULA.

---

Saját meghatározásommal fogom kezdeni, hogy ennek megbeszélése után térjek csak Tönnies könyvének bírálatára át.

*Közvélemény valamely, szellemi kölcsönösségben levő embercsoportnak általánosan vallott nézete olyan kérdésben, mely előtte közérdekű és amely nézeteltérést enged meg.*

1. „Olyan kérdésben.“ Tehát ahhoz, hogy közvélemény keletkezzék, *konkrét kérdés* felmerülése szükséges. Ennek nem kell szükségképen politikainak lennie (bár a közvéleményt elsősorban a politikai élettel szokásos kapcsolatba hozni); közérdekű társadalmi- erkölcsi, sőt művészi és tudományos tárgyakról, illetőleg ezekkel összefüggő személyekről is formálódhatik közvélemény. Szigorú értelemezésben *maga* az így kialakult nézet a közvélemény; a szó közvetlen használatában minden közvélemény esetében *egyes* vélemény. Ha általánosságban beszélünk a közvéleményről, akkor ezt nem más módon és célzattal tesszük, mint aminővel *az* emberről beszélék, ámbár csak egyes emberek existálnak.

2. Közvélemény *ember-kollektívumot* és *lélekközi* (interpszichikai) *kapcsolatokat* tételez fel. Hyparhológiája teljesen attól függ, hogy ama feltételekről miként gondolkozunk. Felfogásom egyformán távol áll a társas összefüggések realitását szem előtt tévesztő, vagy tagadó individualizmustól és attól a kollektív metafizikától, amely megfeledkezik róla, hogy minden tudat egyéni.

3. Fogalmunkat gyakorlati okok szolgálatában *személyesíteni* és *hiposztazálni* szokták, s csak természetes, hogy a leghatásosabb — legemfatikusabb — nyelvhasználat épp ama formákhoz ragaszkodik. Ily értelemben a közvélemény: „nagy hatalom“, kinek „kegyét keressük“, s kitán fel is lehetne „világosítani“, midőn önkényes szeszélylyel „ítélkezik“: „égbe emel“ vagy „porba sujt“. De nekünk az efféle nyelvhasználatot mindenkor *reális alapjára* kell visszavezetnünk és legalább gondolatban helyesbíteniünk,

<sup>1</sup> L. *Ferdinand Tönnies*, Kritik der öffentlichen Meinung, 1922. VIII—583. lap.

ha egyrészt az üres retorizálásnak, másrészt a ködös elméleteknek veszélyét el akarjuk kerülni. Bismarck egy alkalommal „fantom“-nak nevezte a közvéleményt (idézve Tönniesnél: 429. l.); az igazságtól nem is nagyon távolodott el, ha a képzeletnek a közvélemény nevével elkövetett visszaéléseire gondolt. Mindenesetre van tárgyi alapja is az itt divó személyesítéseknek és hiposztazálásoknak: a közvélemény legfőbb alanyának, a társadalomnak egysége és folytonossága. Épp mert ugyanaz a társadalom ad egyes személyei által a közérdekű kérdések egymásutánjára feleleteket, e feleletek módját és tartalmát könnyűszerrel sűrítethetjük egyetlen fogalomba össze és tehetjük meg annak képzelt hordozóját önálló, személyes tényezővé. De az ilyen poézisnél a tudománynak óvatosnak kell lennie; néki sohasem szabad felejtienie, hogy nem „a közvélemény“ tesz-vesz, hanem a mögötte feltételezett embercsoport. A készség, nyilvános érdekű kérdéseket figyelemmel kísérni és irányítani, korok és népek szerint különböző, azaz: „a közvélemény“, mint mondják, hol „éberebb“, hol „álmosabb“. De ilyenkor sem a közvélemény tudatfolytonosságáról van szó, hanem a hozzátartozó társadalomnak egyik diszpozíciójáról.

4. Közvélemény egyes alkalmakkor vallott vélemény. Csak e meghatározás alapján lehet a közvéleményt egyéb, nem közvéleményszerű gondolattartalmaktól jól megkülönböztetni és elválasztani. Kik eddig fogalmunk elméletével foglalkoztak, gyakran estek a hibába, hogy vagy egyenesen azonosították a közvéleményt ama hiedelmekkel, meggyőződésekkel, érzelmekkel, elvekkkel és előítéletekkel, melyek bizonyos korban és közösségekben zárt egységet alkotnak (Dicey), vagy legalább is különbséget igyekeztek tenni a közvélemény kettős formája között, t. i. egyrészt az erkölcsben és szokásban megnyilatkozó, másrészt az agitációban élő közvélemény között (Bauer). De ama bizonyos hiedelmek, nézetek, erkölcsök és szokások, bármennyire *előfeltételei* is a közvéleménynek, magukban véve még nem jelentenek közvéleményt. Hogy azzá legyenek, ahhoz szükséges, hogy konkrét kérdésre adott felelet formájában nyilatkozzanak meg. Bismarcknak tulajdonítják azt a mindenképen figyelemreméltó észrevételt, amely a népelet mélyéből fakadó politikai, vallási és társadalmi nézeteket a közvélemény „alsó folyásának“ tekinti (Unterströmung der öffentlichen Meinung; idézve

Tönniesnél, 164. l.). Csakugyan a *néplélek* (faji tulajdonságok) és a *közszellem*, azaz: az előbbiből fakadó, de korok szerint fejlődő, módosuló általános érzés- és gondolkozásmód, azok a mélyebb pszihikai rétegek, amelyekbe beágyazva, amelyekre támaszkodva a közvélemény a felszínre kerül. A tudomány feladata itt — helytelen azonosítás helyett — a kapcsolatok részletes kimutatása; feltárása annak, hogy valamely közvélemény mennyiben alapszik *közhangulaton*, mennyiben a *közszellemnek* folyománya, mily mértékben követi a *néplélekben* gyökerező hagyományos gondolatirányokat, vagy jó velük ellenkezésbe. Minden közvélemény többé-kevésbé néplélekre, közszellemre utal; de utóbbiak nem merülnek el a közvélemény fogalmában. Aki mindazt, ami valamely népben adott korban az egyes közvélemények gondolattartalmaként jut kifejezésre, „a közvéleménnyé“ foglalja össze. az legyen tisztában avval, hogy az illető nép és kor közszelleméből *csupán egy részt* tesz meg külön szemlélet és vizsgálat tárgyává, azt, amely nyilvános kérdések formájában közvéleményszerűen nyilatkozik meg.

5. Vélemény *ellenvéleményt* tételez fel. Aquinói Tamás a következőképen határozta meg az opinio-t: significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis *cum formidine alterius* (idézve Bauer-nál: Die öffentl. Meinung und ihre geschichtl. Grundlagen, 6. l., 1. jegyz.). Tehát szerinte ilyen állásfoglalás magába zárja az ellentmondó állásfoglalástól való félelmet; mert akinek csupán véleménye van, az még a maga személyét illetőleg is fél az ellenvéleménytől. Aquinói Tamás szkolasztikus logikája mögött — mint máskor, ez alkalommal is — az eleven élet lüktet. A *hitet* a véleménytől az érzelem töretlen közvetlensége, a meggyőződés ereje választja el. A politikai demagógia végcélját mindenkor abban látja, hogy miként, minő eszközökkel formálhatná a véleményt hitté, a pusztá követőket és pártembereket „hívökké“ át.

Amíg valamely szokás, gondolkozásmód, vagy nézet ellenkezésre nem talál, egyszerűen gyakoroljuk — alkalmazzuk azt, minden további reflexió nélkül. Ilyenkor a közvéleménynek nincsen *alkalma*, hogy velük foglalkozzék; segítségükkel, de nem róluk elmélkedik. A közvéleményszerű érdeklődés, valaminek közvéleményszerű megvitatása arra mutat, hogy itt a hagyományhoz való gondatlan ragaszkodás és a meggyőződés közvetlensége meg-

szúnt. Pl. a párbaj mellett vagy ellen azóta foglal a közvélemény adott alkalmakkor állást, amióta párbajozni nem magától értetődő. Lökést a közvélemény keletkezéséhez a gondolkodás ellenkezése ad, s ez szükségképen a nézetek ellentétét is magában foglalja.

6. De a nézeteltérés lehetősége nemcsak ilyen külszerű alkalmatosságként előfeltétele a közvélemény keletkezésének; magának a közvéleménynek nézeteltérést megengedő *belső tartalommal* kell bírnia. Exakt tudományos tételek nem képezhetik közvéleményszerű vitatkozások anyagát; az egyszeregyről nem mondhatjuk, hogy közvéleménynek, legfőleg, hogy *köztudatnak*, helyesebben hogy: *közismeretnek* tárgya. Ezt az igazságot már Aristoteles sejtette, mikor nikomachosi Etikájában (1167a) arra figyelmeztetett, hogy az egyetértés — a *δυσωρία* — fogalma nem illik olyanokra, akik csillagászati kérdésekben vannak egy nézetben. Kopernikus világregszere csak addig az időpontig lehetett a közvélemény hevesen vitatott kérdése, amíg nem vonult be az exakt ismeretek birodalmába. Végső eredetben érzelmeken nyugvó és érzelmek által színezett, befolyásolt tudásnak kell annak lennie, amely a közvélemény megnyilatkozásaként akar formát ölteni. Itt az egyedüli feltétele az érzelmek irányában csak annyi, hogy minden kölcsönösséget és megértést elutasító *kizárólagossággal* ne rendelkezzenek. Épp ezért nyújtott a politikai élet mindenkor több módot közvélemény kialakulására, mint a vallási élet; mert a politikai meggyőződés rendes körülmények között mégsem tünteti fel a hit exkluzív természetét. Ezért beszélhetünk még a politikai élet körén belül is csak az esetben igaz értelemben vett közvéleményről, ha a kölcsönös meghallgatás, megértés és alkalmazkodás pódiuma nem hiányzik. Egymással mereven szembehelyezkedő nemzetiségi szempontok kizárják a közvéleményt; mint ahogy kizárja ezt a világnézetre hivatkozó osztálygyűlölet is, mely persze nem is közvéleményre, hanem terrorisztikus egyeduralomra dolgozik.

7. Meghatározásomban azt mondtam: „általánosan vallott nézet“. Ahány szó, annyi kérdőjel; mit jelent itt az: „általánosan“, a „vallott“, a „nézet“? Hogy az utóbbival kezdjem, „nézet“ kétségkívül az *értelem* körére utal, de szoros kapcsolatban érzellemmel és akarattal. Mert a közvéleményt mindig *közhangulat* kíséri, s éppen

séggel az akarati mozzanat olyan erős benne, hogy őt bizonyos értelemben a *közakarattal* egynek vehetjük (ha t. i. a közakaratnak sem valamiféle metafizikai, sem közjogi jelentést nem tulajdonítunk). De ami már fogósabb kérdés: miként lehet az egyénileg annyira elkülönülő, tartalmában is egyénekenként változó nézetek nagy számát a közvélemény egységes hálójába összefogni? Itt a kérdés közössége bizonyára nem elegendő; itt a kérdés jellegetől fog végső eredetben függeni, hogy rá mennyire várhatunk közvéleményszerű feleletet. Csak ahol világos, egyszerű igennel vagy nemmel a maguk egészében elintézhető kérdésekről van szó, csak ott lesz a közvéleménynek módjában, hogy *helyesléssel* vagy *elutasítással* állást foglaljon; közvéleményszerű nézet csak ilyenkor alakulhat ki. Nemcsak a közvélemény keletkezése és belső szüksége, de aktívítása is emberi gondolkodásunk dikhotomikus rendjét követeli meg (ott a kérdésben rejlő kontradiktórius ellentét, itt az alternatív felelet által). Miként a nagyközönség nem maga teremti meg az ítélet elé utalt gondolattartalmakat, s nem maga dolgozza ki azokat tételszerűen, úgy még állásfoglalásakor sem törődhetik a részletekkel és a gondolatárnyalatokkal. Egyszerűen elfogadja, vagy elutasítja, amit az események vagy az egyének elébe tartanak. Emellett természetesen megmaradnak a közvéleményt alkotó egyéneket az egyéni elkülönülések.

8. Mit jelent meghatározásunkban „általánosan vallott“? A politikai élet jogi gyakorlatában — a szavazásnál — az abszolút többséget jelenti. Bár a tudományos szemlélet érdekeitől itt távol áll az efféle pontos számszerűség, s az nem is igen fog abba a kényszerhelyzetbe kerülni, hogy számításal állapítson meg olyasvalamit, amit megszámlálni — belső meggyőződésről lévén szó — úgysem lehet; azért mégis — mint majd látni fogjuk — az *általánosság* eldöntésénél a tudomány is kénytelen lesz a válogatásban irányító, hogy úgy mondjam: kritikai elveként a *nagyobb szám* gondolatát a háttérben tartogatni.

A közvéleményt gyakran hasonlították Proteushoz, s az a proteusi alakváltozás benyomását főleg olyankor fogja kelteni, ha azt keressük, hogy mennyi van meg belőle az egyesek agyában. Ott vannak először a *tudatlanok* és *indifferensek*, kik értelmi képesség, vagy kellő érdekeltség hiánya miatt a közvélemény alakításában egyáltalán



nem vesznek részt. Az ő számuk a legtöbb esetben a legnagyobb lesz; de ők nem számítanak, ők eo ipso elesnek. Velük kapcsolatban a tudomány feladata csak jóakaró védelem lehet; megakadályozása annak, hogy nevükben — a közvélemény hordozóinak önkényes szaporítása által — visszaélés történjék. Néha a történet lehangosabb és lehangzatosabb lapjai az egész nép közvéleményének tulajdonítanak olyan vívmányokat, melyekről a nép vagy nem is tudott, vagy hallgatott hozzájuk.

Folyatólag a politikai pártok által *vezetett* (köztük a félrevezetett és öntudatlanul terrorizált) emberek osztályát kell számbavennünk, akik egyéni nézeteket sok esetben már csak azért sem formálhattak a függő kérdésekről, mert ilyenre képtelenek lennének. De az ő esetük már egészen más eset. Ők pozitíven járultak hozzá a közvélemény alakulásához, ha csakugyan oda csatlakoztak, s így annak alanyai között helyet kell foglalniok. Más a közvélemény fogalmának, más a keletkezésének és ismét más az értékének vagy eszmények kérdése. A mi fogalmunk *lét- és nem érték- vagy éppenséggel eszmény-fogalom*. Hányan osztják a közvéleményben megnyilatkozó nézetet? Ez a fogalmunk mögött lappangó probléma, tekintet nélkül arra, hogy kik az illetők, hogyan jutottak felfogásukhoz, mennyi tudatossággal képviselik állásfoglalásukat, s hogy mindezeknél fogva megfelelnek-e amaz ideálnak, melyet a közvélemény valamely spekulatív eszméjéhez csatolunk? Némi elméleti nehézséget táncsak azok okozhatnának, akik jobb meggyőződésük ellenére tudatos *színleléssel* sorakoztak a közvélemény pártjára. Ezek is növeljék a közvéleményben részesek sokaságát? De az ő számuk nem lesz döntő. A tudatos színlelés a nagynyilvánosságú kollektív jelenségek körében ritkább eset, mint általános emberi természetünk alapján gondolni lehetne; mert ott a színlelés — társas hatások következtében — hamarosan megy át, az önámításnak lépcsőfokán keresztül, valóságos meggyőződésbe.

Ami meg a vezetést, az esetleges félrevezetést és észre sem vett terrorizálást illeti, mindez a közvélemény kialakulásának természetes rendjéhez tartozik. Az embersokaság magában véve tehetetlen tömeg; szervezésre, irányításra, vezetésre szorul, hogyha hangjára kíváncsiak vagyunk; s a demagógia eszközei nem csupán a helytelen, hanem a helyes útmutatásnak is rendelkezésére állanak.

Ha a közvélemény fogalmát a szpontan megnyilatkozó egyéni belátáshoz akarnók kapcsolni, akkor a közvélemény szót törölnünk kellene a nyilvános élet szótárából. Egy letűnt individualizmus naivsága fejeződik ki a kérdéssel foglalkozó német teoretikusnak, *Garvenek* meghatározásában, amely a közvélemény minden egyes alanyától „saját elmélkedéseinek és tapasztalatainak” eredményét követelte (idézve Tönniesnél, *Schmoller's Jahrb.* 40, 200, köv. l.). Mai tapasztalataink mellett más-ként látjuk a dolgot, s legfeljebb eszményként hangoztatjuk az óhajt — különösen ha a munkás-szakszervezetek vagy az angol Caucus és az amerikai Machine lélekpusztítására gondolunk —, hogy a közvéleménynek lehetőleg egyéni nézetek foglatának kellene lennie. Időközben meg e Proteus láttára — alakváltozásainak megfelelően módosuló ítéletárnyalataink ellenére is — meg fogunk valamit tartani Hegel érzéséből: „wer die öffentliche Meinung, wie er sie hie und da hört, nicht verachten versteht, wird es nie zum Grossen bringen“ (idézve Bauernél, id. m. 57. l., 1. jegyz.).

9. Ha a közvélemény tényezői közül kirekesztjük a semmiféle nézettel nem bíró tudatlanokat és közömböseket, ha — legalább gondolatban — kisebb érték jegyével látjuk el a félrevezetetteket és az öntudatlanul terrorizáltakat: kik maradnak meg az érvényen felül teljes értékkel véleményalkotóknak? Nem csupán azok, kik hangos szóval adnak gondolataiknak kifejezést. Az általánosság kérdésével kapcsolatban eljutottunk a közvélemény *kifejezésének* kérdéséhez.

A közvéleménynek nemcsak száma van alanyainak sokaságában, *ereje* is van. S ez az erő a számtól többé-kevésbbé független, mert a véleménynyilvánulás hatóképességét, s az annak nyomában járó eredményeket jelenti. Állítólag Napoleontól származik az a mondás, hogy három hangos asszony nagyobb zajt csap ezer csendes embernél. Három hangos asszony jelenléte döntse-e majd el a közvélemény problémájánál a lét vagy nem-lét kérdését? Előbb az öntudatlanul terrorizáltak esetéről beszéltünk; most azokról van szó, akiket a terror tudatos hallgatásra kényszerít. Nem kétséges, hogy a *lappangó* közvéleményt ők képviselik, ha számban többen vannak, minden piaci lárma és minden siker ellenére. Ezt így kell tartanunk már csak azért is, mert itt az elmélet az élet

eleven húsába vág. Sokkal sötétebb emlékü közelmúlt nehezedik lelkünkre, hogysem elméleti okokkal tudnók támogatni a nézetet, hogy „közvélemény“ hozta nyakunkra a proletárdiktatúrát. E kissé szubjektív hangot a tudomány képviselői is meg fogják érteni és meg fogják bocsátani.

Tehát a közvéleménynek lehet lappangó, év *δουμένη* állapota is, mert újból hangsúlyozom, hogy a közvélemény fogalma létfogalom, s a léten nem változtat az a körülmény, hogy olykor nincsen szava, s így nem lehet a megismeréssel hozzáférni. Mindebből pedig az következik, hogy a hangos kifejezés, sőt a kifejezés egyáltalán nem szükségképpen feltétele a közvéleménynek. Rendes esetekben bizonyára az; de fogalmazásunknak a rendkívüli esetek befogadására is elég bőnek kell bizonyulnia. Meghatározásunkban azt mondjuk, hogy a nézetet „vallani“ kell; ez a vallomás, mint látjuk, lehet csendes önvallomás is. Csak a politikai *jelszavak* forгатagában hajlandó az ember a hangos kisebbségi véleményt rögtön közvéleménnyé megtenni. De a tudomány nem belülről éli át, hanem kívülről, extrinsecus vizsgálja az eseményeket. Neki a propaganda jól bevált eszközéhez semmi köze; előadása csak nyerhet igazában, ha a bizonytalant bizonytalannak hagyja. E szempont tegyen a közvélemény szó sűrű használatával szemben egyáltalán óvatossá. Közvéleményről a történész, a szociológus csak ott beszéljen, ahol a meggyőződés számszerű többsége kétségtelen. S akkor nem fogja a hangos kisebbségi véleményt az „igazi“ közvéleménnyel összerésélni.

10. Minden szellemi köcsönösségben lévő embercsoport alkothat a maga körén belül közvéleményt. Ekkép beszélhetünk egy családnak, egy városnak, egy ország valamely társadalmi osztályának, az egész ország lakosainak, szövetségeseinek, sőt tán még most is — bármennyire megtépázott formában is existáljon — az egész „világ“ szocializált munkásainak és ellenpárul: az egész művelt emberiségnek közvéleményéről. Különböző nagyságú *köröket* kaptam ilyformán, melyek közül a nagyobbik magában foglalhatja a kisebbiket, de amely körök metszhetik is egymást és egészen egymáson kívül is állhatnak. Itt a zavaros nyelvhasználat elkerülhetetlen lesz, ha nem jelöljük meg világosan és kifejezetten a véleményalkotónak ama bizonyos körét, melyről szó van, vagy nem tiszt-

táztuk legalább is gondolatban a kérdést. Természetesen e különböző közvélemények jelentősége nem lesz egyforma. Tartós, sokirányú, kilátásaiban döntőszavú közvélemény csak akkor fog keletkezni, midőn a szellemi kölcsönösség *együttélésen* alapszik és ezenkívül az az érdekkör, melyen az összetartozás felépül, elég tág, hogy az élet összes viszonyait magában foglalhassa. Ezért *szokásos* az egy országban, a közös állami szervezetben együttlakóknak, a *társadalomnak* véleményét a közvéleménynek tartani minden más közvélemény mellett, vagy vele szemben. Családok, kottériák véleményei többnyire jelentéktelenek, kisérdékűek; úgynevezett világközvélemények kelleiténél lazább szerkezetet fognak mutatni. A világproletárság egyesülésének — szerencsére — mindenkor két nagy akadálya lesz. Először az, hogy a pusztán megélést szemmel tartó foglalkozási közösség még a munkás lelki igényeinek is kevés, ha az élet összes vonatkozásaira gondolunk; másodsor az, hogy az egész „világ“ annál nagyobb terület, hogy tömör struktúrájú közvéleménynek alapja lehessen. A nagy kísérlet, a világháború, legalább is ezt látszik bizonyítani. A nemzeti közérdek mindenütt sikeresen fogta le az internationalizmust, míg a győzelem reménye állott a háta mögött; a világboldogító pacifizmus miázmái csak a reménytelenség fertőjében kaptak életre.

Az állami közösségben együttélő társadalomnak keretein belül többnyire a kisebb csoportoknak: a különböző nemzetiségeknek, osztályoknak, pártoknak és felekezeteknek közvéleményei küzdenek egymással az általánosság rangjáért, a közvéleményért. A tudomány nem fogja célzatos túlzásait és ezeknek megfelelő nyelvhasználatukat követni. Amíg csak *részleges* közvéleményről van szó, nem beszél általánosról, s kifejezetten részlegeseknek jelöli meg és jellemzi a *csoportnézeteket*; az egész társadalommal kapcsolatban közvéleményt csak akkor konstatál, midőn vagy általános csoportközi gondolkozásmódnak megnyilatkozásáról van szó, vagy midőn az egyik fél nézete számszerű fölényben helyezkedik a többiek fölé.

11. Elmondottuk — egy meghatározás magyarázatában — hogy mit értünk közvéleményen. Ennek még csak néhány sajátosságát kell közelebbről kiemelnünk vagy pótlólag megemlítenünk, mert nem fért a definícióba.

A közvélemény — keletkezésének különböző módjai szerint — *spontán természetű*, vagy *mesterséges* lehet. Ez a legfontosabb *osztályozás*, helyesebben a legfőbb irányító szempont a közvélemény rugalmas osztályozásához (Amerikáról *Bryce* egy helyen túlságos merevséggel állítja: In America opinion is not made, but grows: *The American commonwealth* III., 104. l.; másutt — 11. l. — maga is jól tudja: but opinion does not merely grow; it is also made). Előbbi, a spontán természetű közvélemény, a vezetettek túlsúlyát jelenti a vezetőkkel szemben; utóbbi megfordítva. Előbbinek mélyen gyökerező, hagyományos érzésmódok és nézetek az előfeltételei, amelyeket valamely jelentősebb esemény hoz mozgásba; utóbbi, a mesterséges közvélemény sem lehet tartósabb jellegű, ha nem állandó és általánosabb életfeltételekre támaszkodik. A gondolatpropagálás legfontosabb modern eszközéről, a *hírlapról* már *Holtzendorff* úgy tartotta, hogy „csinálja“ a közvéleményt. Amennyiben a pusztán mesterségeset, csak azon korlátok között csinálhatja, melyeket az elevenen fluktuáló élet ideg-óráig a hazugságnak is meghagy. Az átmenetek spontán és mesterséges közvélemény között mindenestre nagyon sokszorosak és változatosak, és *Bryce*-nak igaza van, hogy „az a kölcsönös hatás és ellenhatás, melyet a közvélemény vezetői a sokaságra és e sokaság a vezetőkre gyakorol, a legérdekesebb része azon egész folyamatnak, melynek eredményeképpen közvélemény keletkezik“ (id. m. III., 13. l.).

12. Nem beszéltünk eddig a közvélemény politikai (esetleg etikai és kulturális) *funkciójáról*. E kérdés nem fért bele meghatározásunkba, mert — mint rögtön látni fogjuk — a közvélemény fogalmát könnyen teszi meg érték vagy eszmény kérdésévé. A közvéleménynek szerepe — már fejlettségének alsóbb fokain — kettős: *normatív* és *judikatív* (előbbibe a konzultálás, utóbbiba az ellenőrzés szerepkörét is belefoglalom). Már egyszerű állásfoglalása és nézetnyilvánítása által bizonyos szabályokat (normákat) teremt a közvélemény, amelyeknek betartására kötelez; ugyancsak azok alapján ellenőriz és ítél, büntet és jutalmaz. Míg bírói tiszte csak kivételes esetekben ölt *közjogi* formát (de akkor a görög népbíróságokra és a modern esküdtszékekre nem szabad gondolnunk!), törvényhozói szerepében mind kiterjedtebb és közvetlenebb közjogi elismerésre törekszik; különösen ott, ahol nagy a

tekintélye (ours is a government by public opinion, mondja az amerikai büszkén és némi túlzással). Közvetlen demokráciákban, azt mondhatnók, maga a közvélemény járul egyes személyeiben az urnák elé; bár a *szavazás* atomizál: az egyénben a kollektív eredetű és tárgyú tudattartalmakat elnyomni törekszik, és már Demosthenes megmondta, hogy „más a titkos szavazás, más a nyilvános tetszésnyilvánítás“ (ἐτέραν δὲ τὴν ψήφου ἰοῦ φανερώς θορόβου: Phil. 4, 44), hol utóbbi szót bátran „közvélemény“-nek fordíthatnók. Persze képviseleti rendszer esetében a közvélemény csak a törvényhozó személyeket válogatja ki, nem közvetlenül a maga alanyaiban a törvényhozó; de épp ezért — legmagasabb fokú öntudatában — nincs is meglegedve az adott állapottal, a neki juttatott konzultatív szerepkörrel (mégis, mintha ő lenne a beteg, az ő pulzusát tapogatják a politikusok: to feel the pulse of public opinion). A *recall*, az *iniciattiva*, a *referendum* szavai által jelölt törekvésekről lehetne itt beszél-nünk, politikai kérdésekről, melyek fölött a közvéleménynek törvényhozói eszménye lebeg. Szakértőknek tartózkodó nyilatkozatai (melyek közül *Hasbachéi*: Die Moderne Demokratie, 150. s köv. l., a svájci és *Lowelléi*: Public opinion and popular government 231. l., a legújabb amerikai példákra vonatkoznak) óva intsenek a feltétlen lelkesedéstől.

13. Tekintve, hogy a közvélemény meghatározásunk szerint egyes közvéleményekre bomlik szét, és hogy alanyaiban, tartalmában egyaránt bizonytalan jellegű, lesz-e a közvéleménynek *általános pszichológiája*? Amennyiben szellemi közösség által összetartott embercsoportokról lehet egészen általános, mindnyájokra vonatkozó lélektani megállapításokat tenni, a közvéleménynek is lesz általános lélektana, mert embercsoportok közös megnyilvánulási formája. Ez a pszichológia nagyjában egyezik majd a *nagyközönség* és a *tömeg* pszichológiájával; utóbbi a konkrét együttlét, előbbi a diszkrét együvértartozás eseteiben vizsgálja a társas érintkezések és összefüggések legáltalánosabb kérdéseit.

\*

Az itt előadott nézetektől teljesen eltérő módon beszél *Tönnies* a közvéleményről. Nem saját érdememnek tudom be az eltérést, hanem Tönnies hibájának. Hogy bírálatom eredményét előre jelezzem: a sok érdekes anyagot össze-

hordó hatalmas terjedemű munka inkább fogalmunk össze-zavarására, mintsem tisztázására készült. A hiba főokát abban a körülményben látom, hogy Tönnies — a háború előtti német viszonyok következményeképpen — nem jött eléggé a közvéleménnyel gyakorlati érintkezésbe, nem élt arra eléggé a közvélemény levegőjében, hogy annak megnyilatkozásait kellő közvetlenséggel megismerhesse és megérthesse. Súlyos fátum lebeg a közvélemény elméleti problémája fölött, melyről már Jellinek megállapította (Allgem. Staatslehre 99. l.), hogy jobb sorsot érdemelne. A németek bölcsészeti rátermettségük és terminológiájuk egész készletével foglalkoznak vele, ha kivételesen megteszik; de ők szemtől-szembe nem látták a közvéleményt. Az angolok és amerikaiak viszont nagyon jó ismerősei a jelenségnek, de ők meg — nem definiálnak.

Tönnies *háromfajta* közvéleményt különböztet meg: „egy“ közvéleményt, a közvéleményt (kis ká-val és hangsúlytalan a-val) és „a“ Közvéleményt (nagy Ká-val és hangsúlyos a-val; ő természetesen kis és nagy ö-ről, mert „öffentliche Meinung“-ról beszél<sup>1</sup>). Már e sok körülményes szubtilitás is gondolkozóba ejthet! „Egy“ közvéleményen (sok helyütt a „mindennap közvéleményé“-nek mondja kissé megvető mozdulat kíséretében) egészben véve azt érti, amit közvéleményen mi is értettünk; bár nem hangsúlyozza, hogy az a „nagyjában egyöntetű, vagy ennek vett nézet, vagy ítélet“ éppen azért „egy“ közvélemény, mert alkalmi kérdésre kellett vonatkoznia; ilyformán nem is fogja Tönnies az egyes embercsoportok közvéleményét azok általános gondolkodásától: hagyományától, szokásaitól, elveitől és gondolkozási irányaitól világosan megkülönböztetni.

Kis ká-val írt közvéleménynek „az egymásnak ellentmondó nézetek külső összegét“ tekinti. De amíg nézetek tisztázatlanul állanak egymással szemben, s mielőtt ezek közül az egyik vagy a másik az általánosságot, a többséget nem szerezte meg a maga számára, addig közvéleményről nem is beszélhetünk.

A nagy Ká-val írt közvélemény már a német kedély

<sup>1</sup> A nyugat-európai terminus az általánosságnak melléközöngéjével a *nyilvánosság* gondolatát tolja elötte. A közvélemény eleme mindenestre a nyilvánosság, mint ahogy a közvélemény — visszahatásként — egyszersmind a nyilvánosság legfőbb öre és fenntartója.

szüksége, már „metafizika“. Többféle meghatározását kapjuk. Az egyik szerint: „társadalmi akaratforma, mely azon igényt támasztja, hogy általános érvényű normákat teremtsen“; másutt: „egységesen ható erőről és hatalomról“ hallunk, mely „a művelt, főleg a politikailag gondolkozó közönségnek, a tudós respublicának közös ítéletében“ jut kifejezésre. E felfogás végső feltételeiben és következményeiben egyrészt „eszme“-vé teszi meg a közvéleményt, valami olyasfélévé: „amit tökéletességében a tapasztalat nem tud felmutatni“ (Kant), másrészt a „tudósokat“ jelöli meg az eszme hirdetőinek, papjainak. Ez platonizálás, ez Platon bölcsészállamára emlékezett még annyira modern politikai köntösében is; vele szemben csak az a megjegyzésünk, hogy a közvélemény nem idea, nem ideál, hanem egységeknek vett emberközösségek gondolkozási aktusa, illetőleg ez aktus szavakba önthető eredménye. Egyébként Tönnies vastag könyvében nem ellenőrizhettem, hogy eléggé következetesen különbözteti-e meg a kis és a nagy Ká-s közvéleményt.

Tönnies súlyt helyez rá, hogy a közvélemény különböző *halmazállapotait* sikerült megállapítania; mert szírinte van szilárd, cseppfolyós és lég- vagy gőz nemű közvélemény. Ez képies beszéd, tehát terminológiáját nem szabad erőszakolni. E követelmény ellenére Tönnies olykor súlyos próbára teszi képzelőtehetségünket, hogy azt a szövevényes utat követhessük vele, melyen a szilárd közvéleményből cseppfolyós lesz, vagy utóbbi gőzzé párolog el. Szilárdság itt a meggyőződés egyöntetűségét és erejét, folyékonyság annak kezdődő határozatlanságát, légszerűség efemer és bizonytalan jellegét jelenti. A fogalmak tisztázatlanságából következik, hogy amit Tönnies szilárd közvéleménynek mond, az gyakran nem egyéb, mint a néplélek valamely állandó sajátsága, vagy valamely történeti korszakban a közszellemnek jól kialakult nézete. Egyébként az egész halmazállapot-teória helyesen figyelmeztet rá, hogy a közvélemény megnyilatkozásai sokféleképpen lehetnek a társadalom lelkületében lehorgonyozva, s ennek következtében hol állandóbb tartalmúak, hol könnyen változók, hol hosszabb, hol rövidebb ideig tartanak.

Tönnies a közvéleményre vonatkozó elméletét *általános szociológiájába* ágyazza be. E szociológia a német idealizmusban gyökerezik, s közelebről *Hegel* történet-



bölcsészetével rokon, mert az akarat fejlődésére fordítja figyelmét, s ezzel kapcsolatban állítja fel társadalomtani kategóriáit (evolúciós voluntarizmus). Kötött és szabad akarat (Wesenswille — Kürwille) a főtényezők, s ezeken sarkallik a „közösség“ és „társadalom“ különbsége (erről írta Tönnies főmunkáját: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, legújabb kiadása 1922.). A társadalom akaratformái két, más-más magaságú (tehát fejlettségű és értékű) vonalban helyezkednek egymás fölé: az egyetértést idővel a konvenció, az erkölcsi szokásokat a törvényhozás, a vallást — a közvélemény egészíti ki, vagy váltja fel. Így jut Tönnies ahhoz, hogy a *vallás és közvélemény* diszparát fogalmait egymással közelebbi vonatkozásba hozza. Pedig hogy vallásnak és közvéleménynek mennyire nincs lényegben egymáshoz köze, hogy mennyire nem „fedik“, pótolják, helyesbítik egymást, annak legjobb bizonyítéka az, hogy megingott hitű vallási kérdésekről nagyon sokféleképen gondolkozhatik a közvélemény, nem csupán a „felvilágosultság“ irányában, mint Tönnies gondolja, és hogy a közvélemény kialakult uralmával is megfér a vallásos hit. Épp, mert míg a pozitív vallásoknak meghatározott tartalmuk van, a közvélemény a legkülönbözőbb gondolkozást teheti a magáévá. Semmi értelme annak, mert semmi közelebbi megállapítást nem tartalmaz, ha azt mondom, hogy a mult ember vallása a mai emberben a közvélemény, vagy legalább is útban van, hogy azzá legyen.

A vallás és közvélemény ilyforma kapcsolata tehát nem igaz; de felvétele szociológusunkra igen jellemző. Mert Tönnies egy *bizonyos* közvéleményre gondol, midőn a közvéleményt a vallással hozza összeköttetésbe — ellentétbe. Arra a bizonyos liberális közvéleményre (helyesebben: közszellemre) gondol, amely a mult század 30-as éveiben jutott Angliában uralomra, öltött ugyanakkor — mint a szabad polgári gondolkozás kifejezése — német elméleti formát, s amely liberalizm'us vallási tekintetben legalább is indifferentizmust prédikált, mert üresen hagyott helyre akarta plántálgatni a maga tanításait. Bár mennyire meg is tépázta ezt a liberális politikai hitvallást az idők vihara, Tönnies, úgy látszik, még mindig elég értéket fedez fel abban, hogy a mai anarhikus viszonyok között német centrummal és szocializmussal, sőt néhol a nacionalizmussal szemben is eszméjét benne ke-

resse. Midőn a közvélemény általános sajátságairól beszél, akkor — amennyiben nem általa efemereknek jelzett jelenségekről, tehát a kis ká-val kezdődő közvéleményről van szó — tulajdonképen csak a liberális közszellem feltevéseinek és nézeteinek, fejlődésének és térhódításának történetét kapjuk. De evvel elejtette a közvélemény általános problémáját, s fogalmunk kortörténésze lett — kissé antikvált irányzatossággal.

\*

Tönnies a „közvélemény kritikájának“ nevezi könyvét. Könyve az olvasókat e kritika kritikájára fogja ösztönözni. Az így is jó szolgálatot tesz. Egy elhanyagolt elméleti kérdésre a figyelmet felkelteni, már magában véve érdem; éppenséggel az, ha az elméleti kérdés annyi szállal függ emberi jólétünkkel össze, mint amennyivel a közvéleményé. Rendes időkben tán vállvonogatva haladhattunk el valamely jelentéktelen politikai vagy társadalmi ötletből kialakult közvélemény mellett; most már évek óta élet és halál felett dönt a közvélemény. Belső közvélemény ropantotta frontjainkat össze, külső közvéleménytől reméljük — joggal, nem joggal? — feltámadásunkat. A bölcsészet hűvös magaslatain úgy tűnhetik fel, hogy a gondolat világának semmi köze a még oly vitás és zaklatott élethez. Pedig ők — gondolat és élet — egymásra szorulnak. Életet a filozófiának is csak az élet mélysége és gazdagsága tud adni, mert az élet mélyéig hatolnak le az elmélet gyökérszájai.

## A LEHETSÉGES TÉTELVISZONYOK SZÁMA.

Írta: KISS KÁZMÉR.

Nemcsak a tartalom, de a forma tekintetében is önmagára eszmélt emberi gondolkodás már bölcsője első ringásánál mutatja a tiszta logikai szempontnak minden mástól — legyen az metafizikai, pszichológiai vagy ismeretelméleti stb. — elkülönítését vagy legalább is a szétválasztási tendencia csíráját s ez napjainkban a logizmus és pszichologizmus két táborának szinte kategóriaszerű kialakulásává nőtte ki magát. A két irányzat szempontjai ma ugyan már félremagyarázhatatlanok, azért mégis a véglegesen levont konzekvencia aránylag kevés, jóformán csak most készül. Talán nem csalódunk, ha a közeljövő filozofálásának egyik főhivatásául éppen azt sejtjük, hogy — ha már e két tábor nem tudja egyesíteni — legalább az éles határvonalat húzza meg köztük azért, hogy ezen elvi eltéréseknek következményeit kérelhetetlenül levonja, bármilyen idegenszerűnek lássék is az eredmény első tekintetre. Csak így alakulhat ki a helyes problematika a tiszta logikában s szintúgy a gondolkodásban.

Egy szerény adattal szeretnénk e nagy munkához hozzájárulni azzal, hogy rámutatunk egy kérdésre, amit a logikában mindezeideig hirdettek; egyik könyv átveszi a másiktól. A kategórikus szillogizmusok számáról van szó.

Annak tudata, hogy több következtetési alakzat lehetséges, mint amennyit használunk, olyan régi, mint maga a logika. A számukat is megállapították úgy-ahogy<sup>1</sup>, de szétválasztva közülük a 19 „értékeset“ s később az ismeretes nyakatekert: „Barbara, Celarent, Darii...“ versbe foglalva a többire mint fölöslegesekre nem igen vetettek ügyet. Ám a tiszta logikai szempont elvi kérdést csinál e következtetési — helyesebben: tételkapcsolati — lehetőségekből, szerinte nincs itt semmi felesleges. „A szillogizmusnak ... önmagában is megvan az elméleti értéke függetlenül attól, vajjon akkor, mikor tényleg következtünk, alkalmazkodunk-e a szillogizmus alakzataihoz vagy sem? Mert a szillogizmus elmélete voltaképpen a *logikailag lehetséges* tételrelációk teóriája és misem vet élénkebb világosságot az igazság természetére, mint ennek kiépítése. A szillogisztika tehát öncélú, mert önértékű teória stb...“<sup>1</sup>

Az összes kat. szillogizmusok számát mindenütt 64-nek mondják. Ez azonban téves.

<sup>1</sup> Pauler Akos: Bevezetés. I. kiadás 45. lap.

Ismeretes a négyféle alapfigura:

MP	PM	MP	PM
SM	SM	MS	MS
SP	SP	SP	SP
I.	II.	III.	IV.

és a négyféle tételnem: A, J, E, O. Ezen utóbbiakból csak magukat a premisszákat lehet 64-féleképen összeválogatni. Ugyanis a négy elemből alkotott második osztályú ismétléses variációk száma — az  $n^k V_n^k$  képlet alapján, hol  $n$  az elemek számát  $k$  a variáció osztályát jelenti —  $4^2 = 16$ .

Ez mind a négyféle figurában előfordul, tehát összesen  $4 \cdot 16 = 64$ .

Igen ám, de ezen számot egy általánosabb kör fogja magában. Vessük fel a kérdést: a négyféle tételneemből (A, J, E, O) hányféleképpen helyezkedhetik három egymás alá, hiszen a konklúzió is csak *valamilyen* tétel vagy A, vagy J, vagy E, vagy O. Az aritmetika nyelvén szólva: hányféleképpen lehet négy elemből hármat kiválasztani akár ismétléssel is? Ez négy elemből vett harmadik osztályú ismétléses variáció, száma

$$4^3 = 64.$$

Ez mind a 64 megjelenhetik az I. aristotelesi alapformában s újra a II.-ban s így mind a négyben s ilyenkor mindannyiszor új-új lehetőséget kapunk, de ezzel azután ki is merítettük a két premisszás szillogizmusok összes lehetőségeinek a számát, ami tehát

$$4 \cdot 64 = 256.$$

Igaz ugyan, hogy ezen meg gondolással lemondani látunk a konklúzióknak „következmény-jellegéről“, mintha nem várnánk meg, hogy a premisszák úgy adják ki maguktól, hanem mi rendeljük oda harmadikul. Ámde még ha el is fogadjuk ezt az ellenvetést, érvényes az előbbi megállapításunk, mert az önként adódó konklúzió esetén is a 256 eset burája alá tartoznak — tehát ez a legáltalánosabb lehetőségkijelölés, — amint a Barbara, Datisi stb. is mutatja; ezek is egy-egy variációi a négy elemnek harmadik osztállyal a, a, a, és a, i, i még pedig az előbbi az I. az utóbbi a III. alapformában megjelenve. Különben is a kiválogatást csak a premisszákra korlátozva — mikor is a legvégső összeg  $4 \cdot 16 = 64$  — szintén van eset, hogy konklúzió „magától“ sem tud létrejönni

i	e	o	stb.
i	e	o	

premisszák nem adnak konklúziót a valóságban.

Kimutatható továbbá, hogy a 64-es szám nem helyes semmiféle megokolással az alkalmazott logika szempontjából sem.

A különböző auktorok — érdekes — a tradicionális 64-es számot elfogadják és más-más módon okoskodnak *visszafelé*.

Egy részük csak a premisszák kiválasztását eszközli az ismétléses variációval s így — mint láttuk — csakugyan megkapja végső összegül a 64-et. Ámde ekkor a két „A” tételből álló premisszás eseténél mi különbözteti meg formális szempontból a helyes

a	a	
a esetet a helytelen	a	-től?
a	e	

Vagy ha így okoskodik valaki: Négy elemből harmadik osztályú ismétléses variációk száma adja a lehetséges szillogizmusok számát és ez eloszlik (!?) a négy alapforma közt (hogyan?) s nem pedig azt gondolja — ami mint láttuk egyedül megokolt és helyes, — hogy ezeknek mind a négy alapformában való külön-külön előfordulása adja az összes eseteket (256-ot), akkor az ilyen gondolkozó előtt mi különbözteti meg pld.

az  $\frac{e}{a}$  l. figurai esetét az  $\frac{e}{a}$  ll. alapformaitól?

mert, hogy meg kell különböztetni mutatja, hogy Celarent és Cesare külön alakok. Ugyanígy Darii—Datisi; Calemes—Camestres sat.

Vagyis látni, hogy a 19 „érvényes” alak is nem a 64-ből, hanem a 256-ból való összeválogatás eredménye, ha mindjárt nem is tudatosan.

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

---

RICKERT HENRIK: *Kultúrtudomány és természettudomány*. Ford. Posch Árpád. („Ember és természet“ c. sorozat, 3. sz. Szerk. Nagy József.) Budapest, 1923. Franklin, 136 l.

A modern tudományelmélet legélesebb szemű kutatójának, Rickertnek legismertebb műve jut fordításban a magyar olvasóközönség kezébe. A nagy „Grenzen“ fordítása túlságos sokat tételezne fel az olvasóról, mert a speciális német probléma-állás tüzetes ismeretét kívánja meg, ámde e kisebb mű is pompásan jelzi a tudományelméleti probléma központi forrongását, s elterjedése is (már az 5—6. kiadás után fordították) jelzi, hogy legalkalmasabb bevezetőül Rickert filozófiájához a most fordított munkát tekintik. Egykor ez is, mint csaknem minden Ricket-írás, polémikus jellegűnek látszott, de ma már történeti perspektívába jutva látszik annak igazi, fordulatjelző jelentősége, — tudományelméleti vita nem mellőzheti, sőt egyre inkább kitűnik az, hogy a karakterisztikus fordulat nála öltött pregnáns alakot, a tudományműhelyben lefolyó *fogalmi megformálás* kérdése a pusztá tárgy szerint való széttagolás után a tudományok „felosztásában“, azaz inkább lényeg-megtalálásában egyre döntőbbnek igazolódott.

A természettudományi módszer-imperializmus ellen való küzdelem játszódik le e kis műben, élesen, rövid, átlátszó formában, a fogalomalkotó munka nagy eltérése a generalizáló, illetve szingularizáló felfogás kettős irányában. Sem a természettudós, sem a szellemi, Rickerttel: a „kultúr“-tudományok képviselője nem lehet el az itt adott tudatosítás szükséges minimuma nélkül. A történelem tudományának szerkezeti elemzésében pedig egyenesen döntő a Rickerttől útnak indított szempont meglátása: az *értékre-vonatkoztatás*, mely alapon kiderül az, hogy a történettudomány nem lehet *oly* értelemben pusztá valóság-tudomány, mint a természettudomány. Rickert még nem mutat teljes határozottsággal arra, hogy a történelem egy ténykonstatáló és kauzálisan kapcsoló valóságtudományi problémakezelés *fölött* egy szuperstruktúrát hordoz, értékvizsgáló *is*, s ezáltal egy sajátos *szintézis* jó létre, egy a valóságtudományokon *túlmenő* felfogásforma. De határozott lépéssel ez irányba lendítette a kérdést s ezzel utolsó megtörőjévé vált a pozitívizmus által egyoldalúan kitenyésztett és portált pozitivistatörténetírói iránynak.

Ami a fordítás módját illeti, Rickert minden ismerője tudja, hogy a fordító és a revizor (Várkonyi H.) előtt igen nehéz feladat állott, mert nemcsak a fordítás szakzerű hűsége, de Rickert roppant hajlékony filozófiai nyelve, mely csak a beavatottak előtt valóban világos, nehezen közelíthető meg. Mégis minden tekintetben gondos és lelkiismeretes mun-

kát végzett fordító és revizor. A szinguláris pl. Rickertnél „individuais“, de nem az emberi *egyén* értelmében. Erre jól felhasználták az „egyedi“ szót; individualizál így: egyediesít (viszont 14. l. már *egyén*-lélektan, nem pedig „egyedi“ lélektan). Itt-ott, valóban elenyésző, de mégis feljegyezzük, elnézés található. A 33. lapon *kontinuitás* a zárójelben figyelmeztetni fogja az olvasót, hogy nem „állandóságnak“ kellene állni előtte fordításkép. Lényegesebb félreértést csak egy helyen találunk, a 75. lapon, ahol arról van szó, hogy „felfogás és általánosítás nem tekinthetők azonosnak“ (können nicht zusammenfallen) helyett így látjuk a fordításban: felfogni és általánosítani „nem lehet egyazon időpontban“ (?). 73. l. Gestalt: élő emberi alak vagy életteljes ábrázolás, nem pusztán alak, mely *azon* a helyen szürkén hangzik. 125. s. köv. lk. értékvonatkozató *elődadás* (Darstellung) inkább *vizsgálat*. A *nach*-erleben = utánélni, s mint új terminust, célszerű körüírás (utána megélni) nélkül használni. 62. lapon homályos ez: „A pusztá lélektani (lelki) élmény már csak nem tudomány“ (das blosse psychologische ‚Erlebnis‘ ist doch keine Wissenschaft): a pusztá lelki megélés végre is még nem tudomány stb. Az ily apró szépség hibák azonban távolról sem rontják le a fordítás értékét. Kissé túlságba mentek a magyarrá tevésben (a *rationalizmus* is „észzelviség“), de egészben igen gondos. hű és komoly fordítást kap a magyar olvasó.

Ami az új, 1921-i kiadást illeti, az 5. kiadás változatlan, csak valami 6—8 új jegyzet teszi világosabbá. Érdekes Rickert újabb határozott hangsúlyozása, mellyel a tudomány fogalomformái (általánosító szingularizáló) jellegéből kifolyólag *még nem* óhajt tudományszerkezeteket kettéválasztani (55. l.): „Magától értetődik, hogy a formai különbségnek előtérbe helyezése a tárgyi különféleségek későbbi tekintetbevételét *nem zárja ki*. Epp ezért nem helyes az az állítás, hogy a tudományokat nem formai, *hanem* tárgyi szempontok szerint kell csoportosítani. Mindkettő *eggyaránt* jogosult.“ Dékány István.

DR. L. SZONDI: *Schwachsinn und innere Sekretion*. (Abhandlungen aus den Grenzgebieten der inneren Sekretion, R. Novák und Comp. Budapest, Heft I, 1923.)

A budapesti Apponyi-Poliklinika és a magy. kir. gyógypedagógiai-pszichológiai laboratórium asszisztensének munkája pszichológiai szempontból is számos érdekes megfigyelést tartalmaz. Az az új kutatási irány, amely ma az orvosi gondolkodást áthatja, nem maradhatott hatás nélkül az *elme* normális és beteg működésének megértése és megfejtése területén sem. Ez az új orvosi gondolkodás azt tanítja, hogy a szervek működését nemcsak a központi idegrendszer, az agy és gerinc-agy kormányozza, hanem ezeken kívül, kémiai úton, egy másik, az ú. n. *vérmirigy-* vagy *hormonrendszer* is. Ez a rendszer, mint neve is

mutatja, a szervezetben elszórtan található különböző mirigyekből tevődik össze (pajzsmirigy, nemi mirigy, agyfüggelék, mellékvese, hasnyálmirigy, mellékpajzsmirigy, stb.), amely mirigyek befelé, a vérpályába küldik kémiai hírnökeiket, az ú. n. *hormonokat* (ὁρμῶν görögül a. m. serkenteni). A hormonok serkentik az egyes életjelenségek működését, mint pl. a porcképzést, csontképzést, nemi serdülést, az egész emberi test formaképzését, de különösen azokat a jelenségeket, amelyeket a pszichológia *értelemnek* és *temperamentumnak* nevez. Szerző e munkájában célul tűzte ki annak a megvizsgálását, mennyiben függ össze a vérmirigyrendszer megbetegedése a gyengeelméjűséggel és a temperamentum anomáliáival.

A pathokrin (a vérmirigyrendszer megbetegedése következtében beállott) gyengeelméjűség a következő intellektuális tulajdonságokban mutatkozik: A pathokrin gyengeelméjűek 80%-a rossz számoló, 70%-a rossz pedagógiai előmenetelű, 50–60%-a neuraszténias, a Ranschburg-féle szópármódszerrel vizsgált megtartóképességük a legminimálisabb, 65%-ának intelligenciája a gyengeelméjűekhez viszonyítva is kicsiny, 50%-a rossz olvasó. Meglepő azonban, hogy 45%-a a relatív jóolvasók közé tartozik. Ebből a megfigyelésből szerző azt a következtetést vonja le, hogy az erősen vizuális típusú gyengeelméjűeknek rendszeren a vérmirigyrendszerük is beteg. „*Úgy látszik, hogy a vérmirigyrendszer alkati anomáliái — a normokriniáéhoz viszonyítva — erősitik a vizuális típushoz való hajlandóságot.*“

Egy másik érdekes összefüggését a pszichikumnak a vérmirigyrendszerrel szerző a *temperamentumban* látja. *A pathokrin gyengeelméjűek a legrikábbb esetben tartoznak a depresszív típushoz.* Kretschmer és W. Jaensch konstitúciós vizsgálataival kapcsolatban fölveti azt a kérdést: vannak-e a pathokrin gyengeelméjűek között pszichoszomatikus vagy pszichofizikai konstitúciós típusok. Már Kretschmer sejteti, hogy úgy a hullámzó vagy cyklothim, mint a hasadó vagy schizothym temperamentumok és a velük összefüggésben álló testalkatok más-más hormonális hátterűek. Hangsúlyozza, hogy a temperamentum és a testalkat között nem szabad monoszimptomatikus, uniglanduláris hatásokat feltételeznünk, hanem az agyat és az egész endokrin apparátust is figyelembe kell vennünk. Jaensch viszont az eidétikusok pszichológiai és szomatikus konstitúciója között uniglanduláris korrelációt tesz föl. Szerző szerint a pathokrin gyengeelméjűek két konstitúciós típusba sorolhatók: vannak *endokrinaszténiasok* (gyengevér-mirigyrendszerűek), és *endokrin-diszténiasok* (kevert-vér-mirigyrendszerűek). Előbbiek többnyire derűs hangulatúak, de túlérzékeny karakterűek és szellemi visszamaradottságuk nem túl nagy. Utóbbiaknál gyakoribb az apathia, gyakoribb a schizothym és ritkább az állandóan túlérzékeny karakter, szellemi defektusuk súlyosabb.



A gyengeelmjűeknek kb. 33%-a beteg vérmirigyrendszerű. A pathokrin gyengeelmjűek értelmi foka alacsonyabb, mint a normális vérmirigyrendszerűeké. Megállapítható, hogy a vérmirigyrendszernek ugyanaz a megbetegedése egyszer egészséges pszichikummal, másszor gyengeelmjűséggel jár együtt, *a vérmirigyrendszer megbetegedése és egyes szellemi defektusok között tehát ok- és okozati viszony még nem állapítható meg.* Valószínű, hogy a pathokrinia csak egyike a gyengeelmjűség *feltételeinek*, de annak nem *oka*.

A munka első száma egy gyűjteménynek, amely Szondi szerkesztésében jelenik meg és amely a belső szekréció körébe vágó dolgozatokat fog közölni. A Budapesten megjelenő németnyelvű kiadvány méltán tarthat számot a tudományos világ szélesebbkörű érdeklődésére.

*Juhász Andor.*

FRITZ HEINEMANN: *Plotin.* Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System. Leipzig, 1921.

A három részre oszló alcím a mű főrészeit jelöli. Az első részben a szerző azokkal a philologiai kérdésekkel foglalkozik, amelyeknek elintézése nélkül nem lehet Plotinosz filozófiáját érdemlegesen tárgyalni. A plotinoszi kérdés a platónnál is bonyolultabb, mert az Enneas-oknak nem minden könyve hiteles. Így Heinemann szerint a III. 9, IV. 1, I. 9, II. 8 iratok nem Plotinosztól, hanem tanítványaitól származnak. A II. 2, V. 7, II. 6, I. 8 pedig az iskolában folytatott vitatkozások kivonatai.

Munkája második részében a szerző a plotinoszi iratok időbeli sorrendjét próbálja megállapítani. Szerinte a görög filozófus alkotó munkásságában három korszakot lehet megkülönböztetni. Az első korszakot a platonizmus és a misztériumok hatása jellemzi. Mivel mind e két szellemi iránynak végső célja a léleknek a mulandóság köréből az örökkévalóság körébe való felemelése, fejlődése első periódusában Plotinosz is főleg azokkal a filozófiai disciplinákkal foglalkozik, amelyek számára a felemelkedés útját mutathatják: etikával, esztétikával, dialektikával. Míg az első korszak könyvei tele vannak költészettel, misztikával, a második korszakban Plotinosz gondolatmenete sokkal egyenletesebbé, rendszeresebbé, logikusabbá válik. 262-ben Porphyrios Plotinosz tanítványa lesz. Ez időpont körül keletkezett irataiban a Mester meg akarja győzni idegen iskolából érkezett tanítványát s az aristotelizmus, gnoszticizmus bírálata közben, a saját rendszere is mindjobban kialakul. Plotinosz most főleg a platói dualizmus problémája foglalkoztatja, s hogy a két világ közti ellentétet áthidalja, a második korszak első irataiban megpróbálja a -t az érzéki világba immanenzitizálni. A kategória-elméletben azonban újból élesen elkülönül egymástól a szellemi és az anyagi világ. Az előbbi az ideák összességét

magában foglaló értelem, fény, míg az utóbbi — az anyag —, mint tükrör csupán a *év* fényét tükrözi. E korszak utolsó irataiban Plotinos ismét etikával, esztétikával, ismeretelmélettel foglalkozik. Ezeknek útjain emelkedik a lélek az Egyhez, amelynek fogalma most különösen gazdag kiképzést nyer. Munkássága harmadik periódusában etikán és vallásbölcseleten kívül alig érdeklí valami az agg filozófust. A három őshypostasis fogalma visszafejlődik s filozófiai levezetés helyett a gondolatsorok ismét misztikába fúlnak. Az előző korszakok problémái közül, etikai vonatkozása miatt, egyedül a platói dualizmus foglalkoztatja Plotinost, de a parzizmus hatása alatt az idea és az érzéki világ ellentéte csakhamar a jó és a rossz, a fény és az árnyék küzdelmével azonosul. E harcban végül is a jó győz, s Plotinos törhetetlen optimizmusának adva kifejezést, a III. 2-ben így szól a kozmosz: „Bennem minden a jó felé törekszik“.

Végezetül a tudós szerző összefoglalóan ismerteti Plotinos rendszerét, még pedig a görög bölcselet sajátos módszerét követve, előbb a lemenetnek s aztán a felmenetnek megfelelő filozófiai tudományokat tárgyalja. Ebben a szisztematikus részben hiába keresnők a plotinoszi rendszer új értelmezését, sőt exclusiv racionalizmusával Heinemann nem is mindig mutatkozik az erősen misztikus Plotinos kongeniális interpretátorának. De könyve érdeme nem is a szisztematikus részben, hanem Heinemannnak a plotinoszi kérdésben — tehát könyve első és második részében — elért, valóban jelentős eredményeiben keresendő. Jóformán elődök nélkül próbált meg és tudott Heinemann az Enneas-ok könyveiben chronológiai sorrendet teremteni s e tétével minden ezután következő, Plotinosra irányuló kutatás számára nélkülözhetetlen alapot adott.

*Teichert Margit.*

DR. GEYSER JOSEPH: EIDOLOGIE ODER PHILOSOPHIE, ALS FORMERKENNTNIS. Ein philosophisches Programm. Freiburg im Br. 1921.

A filozófia akkor erős, ha a saját világosságát és kiépítését is szolgálja. Geyser ezt a célt tűzte maga elé, mikor rövid munkájában a problémáknak egységes megalapozására törekszik. A filozófia szerinte lényegileg formáknak a kutatása: „Eidologie“

A kiindulópont, melyet a szerző „a legalapvetőbb ténynek“ tart: „En tudok erről, meg *amarról*“. E mondat azonban felteszi az alanynak és a tárgynak fogalmát. Az is kétségtelen továbbá, hogy számkra nem egy tárgy, hanem tárgyak sokfélesége adatik.

Mindezek a tárgyak megegyeznek abban, hogy egyik sem „Nichts“, hanem mindegyik „Etwas“. „E szerint a forma fogalma azt a mozzanatot jelenti minden általános vagy egyedi valamin, aminek alapján az *egy* bizonyos valamivé alakult és a pusztá valamitől, meg a többi, másféle tulajdonságú valamiktől egyaránt különbözik.“

A forma fogalmával korrelát a materiáé: „Az a valami, ami forma által alakot nyer.“

A határozmányok nélküli ősmateria nem létezhetik, mert az existencia már bizonyos forma. Az aristotelesi mat. prima-tól ebben különbözik. A forma nem is a materiából, hanem abba alakíttatik ki, mint ahogy az asztalos voltaképp nem fából, hanem fába farag. De tudattartalom sem lehet csupán az ősmateria, mert ez esetben a belőle kifermált összes létező is csak szubjektíve állhatna fenn, mint a szolipszisták vélik.

Az ősmateriától meg kell különböztetnünk a relatív materia fogalmát. Valamely dolog több formát is hordozhat. Ha pld. egy állítás igaz, lehet emellett esztétikailag szépen kifejezett is. Amde ekkor az igaz állítás a szépség relatív materiája. Fontos eldönteni, hogy bizonyos formálások milyen előző formálásokat tesznek már fel. Pld. „ . . . vajjon kell-e valaminek létezési formát ölteni, hogy egy értékformát felvehessen.“

„A filozófiának a tudat különböző formáit és azok tárgyait kell egymástól világosan megkülönböztetnie . . . az egyes formák mibenlétét pontosan meghatározni és . . . mindezen formáknak egymáshoz való viszonyát . . . megalapozni.“ Ilyen forma a létforma és az értékformák, melyek — szemben az előbbivel — polaritást mutatnak.

Minden általános forma egyediekké különül szét, melyek nem új formák, hanem funkcióbetöltései az előbbinek. Pld. a sokszög formálódhatik háromszöggé és négyszöggé is. De amíg valami nem lehet egyszerre háromszög is és négyszög is, addig egyszerre szép és igaz lehet. Az utóbbiak ezért egymásra vissza nem vezethető ősfomák.

Az eidologia módszere az egyesből az ideális általánosnak a kiszemlése: a „Wesensschau“ által tartalmak, a „Sachverhaltsschau“ által relációk adatnak nekünk.

Az éles fogalmi különbségtevással megírt könyvecske tehát szükségesnek tart oly filozófiai alaptudományt, mely a létezőnél tágabb körü tárggyal foglalkozik.

Noszlopi László.

## FOLYÓIRATSZEMLE.

---

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. 29-e Année.  
Paris, 1922.

Az 1. számban *L. Brunschvicg: Le temps et la causalité* c. cikkében az idő és a kauzalitás viszonyát fejtegeti. E cikk tulajdonképpen egy nagyobb munkájának a kivonata. Először az időre vonatkozó régebbi fölfogásokat ismerteti. *A klasszikus mechanikában a tér és az idő szimmetrikus* fogalmak. Mindkettő tárgya az univerzális matematikának, melyre *Descartes* helyezte a modern fizika alapjait. *Newton* az isteni örökkévalóságra alapítja az idő objektivitását. *D'Alembert* mindössze az idő *uniformitását* tudja megállapítani. *Locke* pszichológiailag vezeti le az időt. *Leibniz* az idő *uniformitását* a *mozgás* uniformitására alapítja. De a mozgás uniformitásának megállapítására nincs más eszközünk, mint az egyenlő út befutásához szükséges egyenlő idő, amiből nyilvánvaló a *circulus vitiosus*. Foglalkozik továbbá *Kant* idő- és kauzalitás-elméletével. — Az időt nem foghatjuk fel kellően, ha csupán meddő izoláltságba, absztrakt schémákba száműzzük, hanem csakis az *eseményekkel* való kapcsolatban, melyek az idő valóságát adják. Nincs idő az eseményeken kívül; az idő nem más, mint az eseményeknek a *kauzális relációkra* alapított szövedéke, mely relációt az értelem helyezi az események közé. Az idő fogalma tehát elválaszthatatlan a kauzális relációtól, mely apránként teremti az idő mezejét.

*La méthode de l'intuition et la méthode pragmatiste* c. cikkben *H. M. Kallen* Bergson és *W. James* filozófiájának összehasonlításával foglalkozik. Iparkodik kimutatni, hogy *Bergson* módszere megegyezik a *hagyományos* filozófiai módszerrel, míg *James* pragmatizmusa félreértésen és *tévedésen* alapul. A metafizika természeténél fogva illúzió, irreálitásnak nyilvánítja a körülöttünk lefolyó mindennapi élet jelenségeit, mely ködként szétoszlik a mögöttük levő realitás átható fényénél. És a metafizika ez állítását a *szemléletre* alapítja: tudom, hogy így van, mert látom. Minden nagy metafizikai rendszer magával hozza a meglátásnak, a megismerésnek elméletét is, melyet, főleg *Kant* óta, helytelenül az egész rendszer helyébe szoktak tenni. A realitásra, a megismert dolog természetére és a megismerés módjára vonatkozó fölfogás szoros összefüggésben állanak egymással. *Platon* rendszerének alap gondolata a tapasztalás hiányos, bizonytalan adataival szemben az örök *ideák* világának tökéletessége. Ez ideákat pedig csak a *szerelem*, a tökéletlen, bukott állapotból az elvesztett tökéletesség után való vágyódás fedi fel előttünk. A megismerés a lélek törekvése az ideák égi világa felé, ahonnan száműzetett. *Aristoteles* szerint a világ egy

teleológikus haladás a tiszta *anyag*tól a tiszta *forma* felé. Csak e kettő keverékét ismerhetjük meg közönséges megismerési eszközeinkkel, az érzékeléssel és gondolkodással. A tiszta anyag, mint pusztá privatio teljesen kisiklik megismerésünk alól, de az alkotó forma felfogására van szervünk, a *tevékeny ész*, a  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ποιητικός, mely mint tiszta forma közvetlenül ragadja meg a dolgok formáját. A *tevékeny ész*ben a megismerő és a megismert egymással azonosakká válnak. Ez *identifikáció* még szembetűnőbb *Plotinosnál*, aki *Bergsonnal* sok hasonlóságot mutat. *Plotinosnál* az ideák és formák csak visszfényei az egyedül létező „kifejezhetetlen“ *Egy*-nek. Az aktus, mely által őt megismerjük, az „*amor intellectualis*“, a megismerés egyedül igaz módja. E szemlélet a szemlélttel való azonosság minden dualitás és reflexió nélkül. *Spinoza* „*amor intellectualis Dei*“-jében szintén eltűnik minden különbség Isten és a lélek, a substantia és modus, az ember és a természet között. Látjuk Istent, mert mi vagyunk az Isten.

Mindezen elméletek lényege az, hogy az igazi megismerés a megismerő lény és a megismert dolog *azonosítása* és minden más megismerés tévedésekkel fertőzött, relativitással bélyegzett. Ez a lényege *Bergson* intuíciónak is. Szerinte a metafizikai realitás az *élet* a maga *lendületében* (élan), a tiszta *tartam* (durée). Minden, ami változatlan, ami nem vitális, csak látszat. Az értelem fogalmi megismerése csak relatív, emberi és annál inkább csupán szimbolikus, minél jobban közeledünk a vitális és a pszichológiai jelenségek felé. Az intuición az intellektuális szimpátiának az a faja, mely által a tárgy belsejébe helyezkedünk, vele egybeesünk. Az *intuitív* megismerés „*integrális tapasztalás*“ (expérience intégrale), az *intellektuális* megismerés a tapasztalás *generalizálása*.

*Bergson* tehát az igazság mibenlétére és a megismerés módszerére nézve a hagyományos filozófiát követi, mely éles ellentétben áll *W. James* pragmatizmusával. A pragmatizmus szerint a realitás maga a körülöttünk nyugsgő élet, a *tapasztalati valóság*, mely nem szorul transempirikus hordozóra; az igazság az, ami által élünk és nem, amiben megnyugvásunkat találjuk. A pragmatizmus szerint az *igazság* lényege a *hasznosság*, míg *Bergsonnal* az igaz és a hasznos szemben állanak egymással. Az intuición, a szemlélet ellentétje a cselekvésnek, a realitás utilizálásának. Az utilizálásnál szemben állunk egy más dologgal, az intuición megszünteti ezt az alteritást. *Bergsonnal* a közvetlen és közvetett megismerés *természetre* nézve különböznek, *Jamesnél* csak *fokozatban*. Az intuición azonos magával a tárggyal, egy, abszolút és kifejezhetetlen; a hasznosság szimbolikus, diszkurzív, sokféle és mindig relatív. Az intuición tehát az igazság, a hasznosság pedig hamisítás.

L. Dugas: *Fragments de Lequyer* c. alatt néhány töredéket kö-

zöl Lequyer jegyzeteiből, melyek főleg a *szabadság és szükségszerűség* problémájára vonatkoznak. E töredékekben Lequyer arra a következtetésre látszik eljutni, hogy a szabadság sem nem posztulálható, sem nem konstatalható, sem nem demonstrálható. Bármily úton próbálunk is a szabadsághoz jutni, mindig zsákutcába jutunk.

A kritikai tanulmányok között *J. Nicod* Bertrand Russel filozófiájával foglalkozik (*Les tendances philosophiques de M. Bertrand Russell*), *R. Mourgue* pedig Freud pszichoanalízisét tárgyalja egy francia fordításban megjelent könyvvel kapcsolatban (*Un exposé récent de la psycho-analyse*).

A 2. számban *R.-B. Perry: Le réalisme philosophique en Amérique* c. cikkében az amerikai realizmust ismerteti. Az amerikai filozófiának a realizmus irányában való kifejlődését két tényező idézte elő. Egyrészt az *amerikai szellem* természetes hajlama, másrészt pedig a *visszahatás* a múlt század vége felé elterjedt filozófiai idealizmussal szemben. Amerika filozófiai realizmusa kétségtelenül az amerikaiak *gyakorlati realizmusát* tükrözi vissza. Az amerikai szellem lényege a határtalan *önbizalom*. Az európai kritika szokott vádja az amerikaiakkal szemben a *materializmus*. Ha azonban igazságosak akarunk lenni, el kell ismernünk, hogy nemcsak a pénz, hanem a művészet, vallás és általában minden szép és jó iránt megvan bennük a szenvedélyes lelkesedés. Tény, hogy nincs az a fantasztikus dolog, mely ne találna Amerikában néhány gazdag pártfogóra. Másrészt azonban az amerikai nagy mértékben türelmetlen és fegyelmezetlen.

Amerikában jelenleg négyféle filozófiai irányzat uralkodik. Az első az európai tradíciót képviselő *idealizmus*, melyben ismét megkülönböztethetünk egy relativizmusnak és egy romantícizmusnak nevezhető irányt. Az első kritikai, destrualó és az agnoszticizmus felé vezet, a másodikat az individuális tudatba vetett abszolút hit jellemzi.

A másik három irányzat protestálás az idealizmussal szemben. Ezek a *pragmatizmus* és a realizmus két faja, a „*neo-realizmus*“ és a „*kritikai realizmus*“. A valódi amerikai filozófia a pragmatizmussal kezdődik, melynek főképviseelői *William James* és utána *John Dewey*. A realizmus részéről *E. B. Holt*, *W. P. Montague*, *W. Marvin*, *R.-B. Perry*, *W. B. Pitkin* és *E. G. Spaulding* közreműködésével 1912-ben megjelent a *The New Realism* c. könyv, melyben a neo-realizmus alapelveit publikálták. A pragmatisták (*W. Dewey*, *Moore*, *Mead*, *Bode*, *Stuart*, *Tufts* és *Kallen*) pedig kiadták a *Creative Intelligence* című munkát, mely egyrészt éles támadás volt az idealizmus ellen, másrészt pedig kihívás a neo-realizmussal szemben. Végül a realisták között váratlanul egy új csoport alakult, a kritikai realisták tábora, mely hevesen támatta az eddigi irányokat, de főleg a neo-realizmust.

A neo-realizmus újdonsága abban áll, hogy a független külső világ létezésének alapelvét kombinálja az immediatizmus vagy „immanencia” principiumával, azaz a reális és független tárgyat azonosítja a *percepció* adottságaival. Igaz megismerés esetén a tárgy a percepció tartalmával azonos. A kritikai realizmus ellenben a reális tárgyat megkülönbözteti az érzékek adottságaitól, melyeket csak „tudati” adottságoknak tart. Így tehát igaz megismerés esetén is a tárgy elérhetetlen, idegen marad. A neo-realizmus Platonnal együtt vallja, hogy az értelem képes szemlélni az egyetemeset, a szükségszerűt is, míg a kritikai realizmus az agnoszticizmus régi nehézségeit újítja fel.

A cikk a továbbiakban tárgyalja a realizmust az irodalomban és képzőművészetekben, a vallás, morál és a politika terén. Megállapítja, hogy az eredményes idealizmusnak mindig szüksége van jó adag realizmusra is. A neo-realizmus pedig lényegében megegyezik a praktikus idealizmussal.

V. Delbos: *Les facteurs kantians de la philosophie allemande de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et du commencement du XIX<sup>e</sup> (suite)* című cikkében egy folytatásos részletet közöl a XVIII. és XIX. század német filozófiájának kantianus irányzatáról szóló tanulmányából. E részben a bizonyítás módszerét tárgyalja *Fichtenél* és *Schellingnél*. — D. Parodi: *La philosophie d'O. Hamelin* című cikkében Hamelin filozófiáját méltatja annak *Éléments principaux de la Représentation* című könyve alapján. — A kritikai részben R. Lenoir ismerteti Lévy—Bruhl: *La Mentalité Primitive* című új könyvét.

A 3. számban L. Brunschvicg ismerteti a nemrégén meghalt E. Boutroux filozófiáját (*La philosophie d'Emile Boutroux*) és atyja halála után néhány hónappal szintén elhunyt fiának, P. Boutroux-nak nagyobb részt matematikai tárgyú munkáit (*L'oeuvre de Pierre Boutroux*).

J. Hadamard: *Les principes du calcul des probabilités* c. cikkében a valószínűségszámítás alapfogalmaival foglalkozik. A tapasztalásból merített minden ismeretünk valószínűségi megfontolásra szorul. A valószínűség analizálásánál két végső és definiálhatatlan fogalomhoz jutunk: az *igen kevésbé valószínű eset* és a *teljesen egyértékű eset* fogalmához. E fogalmakat magyarázza felhozott példák alapján. E két fogalom között fennálló viszonyból egy a priori evidens axioma következik: ha az egyenértékű esetek igen nagy számban lehetségesek, egyik közülük igen kevésbé valószínű. Foglalkozik továbbá a valószínűség meghatározásával egyértékű lehetőségek esetén és néhány példával iparkodik megvilágítani a valószínűség fogalmát.

L. Dugas: *Jules Lequyer. Analyse de l'acte libre* c. alatt tovább folytatja Lequyer jegyzeteiből a szabad cselekvésre vonatkozó töredékek

közlését (I. 1. sz.). Sok köztük a homályos, misztikus rész. Látszik, hogy feljegyzőjük csak saját magának írta.

*R. Hubert: Essai sur la systématisation du savoir scientifique* c. cikkében egy kísérletet mutat be a tudományok rendszerezésére. Ismerteti a régebbi ez irányú törekvéseket, melyekkel Platontól és Aristoteltől kezdve számos bölcselelnél találkozunk. Különösen *Comte* és *Ampère* próbálkozásaisal foglalkozik. A régebbi rendszerezési kísérleteknél a nehézségek legnagyobb része abból származott, hogy vagy kizárólagosan a *szubjektív*, vagy csupán az *objektív* szempontokat vették figyelembe anélkül, hogy a kettőt egyesítő reláció megállapításával törődtek volna. Az objektum figyelembe vétele magában nem ad elegendő alapot a tudományok osztályozására, viszont a szubjektum berendezettsége sem, főleg ha azt empirikus vagy pszichológiai szempontból tekintjük. A tudomány rendszerezéséhez csak úgy juthatunk, ha mindkettőt tekintetbe véve iparkodunk megállapítani az *objektum realizációjának* egymásutáni fokozatait.

A szerző a továbbiakban a *neokriticizmus* álláspontján fejtegeti a tudomány osztályozását az objektum és a szubjektum szempontjából. Főleg *Hamelin: Essai sur les Eléments principaux de la Représentation* c. könyvére támaszkodik. Hamelin *kategóriáinak* mindegyike a tudomány egy fokozata és a realitásnak egy konstitutív eleme. A tudomány a *relációk* rendszere és ennyiben minden tudomány relativ. A tudományok konstitúcióján logikai rend uralkodik, mely nem más, mint a képzet (représentation) kategóriáinak dialektikai rendszere.

Ezek után a tudományokat négy szempontból osztályozza, és pedig az *ontografika* (a kvalitások leírása), *ontogenetika* (a szenvedett változások története), *ontotaxika* (osztályozás) és az *ontonomika* (a kauzális összefüggések keresése) szempontjából. Ez a logikai rend egyúttal megfelel az egyes tudományok kifejlődése és haladása történeti rendjének és nemcsak a tudományok összességére, hanem minden tudományra külön-külön is alkalmazható. Így a kozmológiában az ontografikai szempontnak megfelel a kozmografia (asztrografia, geografia, chemiografia), az ontogenetikainak a kozmogenetika (a világ, a föld, az elemek története), az ontotaxikainak a kozmotaxia (asztrataxia, fizikotaxia, chemiotaxia) és az ontonomikainak a kozmonomia (asztronomia, fizika, chemionomia). Hasonló csoportosítást mutat ki a biológiai, szociológiai, stb. tudományok körében is. Végül felemlíti a közbeeső tudományokat. — A kvantitás kategóriái kivételnek ez osztályozás alól; a *matematika* nem szorítható egy részleges területre, hanem a tudományok összességére kiterjed.

A kritikai tanulmányokban *E. Gilson: La religion et la foi* c. alatt H. Delacroix-nak hasonló című könyvvéről ír.

A 4. szám tisztán az *amerikai* filozófiával foglalkozik. *J.-R.*



*Angeli: La psychologie aux Etats-Unis* c. alatt a pszichológia fejlődését ismerteti az Egyesült-Államokban az utolsó 25 év folyamán. A pszichológia iránti érdeklődés a múlt század vége felé kezdett emelkedni. Igen nagy hatást gyakorolt James-nek 1890-ben megjelent „A pszichologia elemei” c. műve. A szerző ismerteti James pszichológiáját, aki úgyszólván a pszichologia minden ágában és minden módszerében egyformán jártas volt. Megemlíti továbbá a genetikus pszichológia, a gyermeklélektan és a valláspszichológia főbb képviselőit, Thorndike állatpszichológiai munkásságát, felsorolja a háborúval kapcsolatos pszichológiai vizsgálódásokat, ismerteti a pathopszichológia és pedagógiai pszichológia kiválóbb munkásait. Végül bemutatja a pszichologia módszerének fejlődését.

*J. M. Baldwin: L'aboutissement de la médiation logique: l'intuition* c. cikkében a logikai közvetítést és ennek végső határát, az intuíción tárgyalja. A közvetítést a közvetlen elérésre szolgáló eszköznek tekinti. Megkülönböztet *spontán* közvetítést vagy *konverziót*, *logikai* közvetítést vagy *következtetést* és *teleologikus* közvetítést vagy a *cél keresését*. A konverzió egy képzetnek, gondolatnak vagy eszmének megerősítése vagy ellenőrzése tényre való átalakítás vagy tapasztalás által. Ezzel részletesebben egy másik munkájában foglalkozott. A teleologikus közvetítést egy későbbi dolgozatában szándékozik ismertetni. Jelen cikkében részletesen csak a logikai közvetítést tárgyalja. Megállapítja, hogy az intuíció sem valami magában érvényes, egyszerűen adott dolog, hanem logikai közvetítés folyamatának eredménye. Közvetlensége tehát nem eredeti, hanem derivált, a közvetítés folyamatának végső határa.

*J. Dewey: Le développement du pragmatisme américain* c. cikkében az amerikai pragmatizmusnak kifejlődését ismerteti. A pragmatizmus vagy másképp instrumentális vagy experimentalizmus megalapítója *Charles Sanders Peirce*, ki egyúttal kiváló matematikus is volt. Filozófiáját bővebben ismerteti, valamint kimutatja *Kant* nagy befolyását a pragmatizmus kifejlődésére. Peirce által megkezdett munkát *William James* folytatta és a pragmatizmust teljes kialakulásáig vezette. A cikk a továbbiakban részletesen tárgyalja James bölcséletét.

*W.-E. Hocking: Les principes de la méthode en philosophie religieuse* c. cikke a vallásfilozófia módszerének elemeit tárgyalja. A vallást mint pszichológiai, szociológiai és történeti *tényt* tekinti, melynek eredeti és állandó eleme az imádás vagy *kultusz*. A vallás a szerző szerint az emberi értelemnek a jelenségekkel szemben való legyőzhetetlen hitelensége, vagyis az a dialektikai bizonyosság, hogy a legmélyebb realitások a láthatatlannak birodalmába tartoznak.

*C. I. Lewis: La logique et la méthode mathématique* c. cikkében a *logisztikát* tárgyalja. A logisztika a szigorúan deduktív eljárást kereső matematikának tetőpontja. A *tiszta dedukció* eszméje vissza-

nyúlik Platon dialogusaiig. A matematika modern formája három tény felismeréséből származik: a feltevések legalább részben önkényesek, a „definíálhatatlanok“ kiválasztását nem határozza meg előre a szubjektum természete és a matematika területe a tiszta foglamak területe a tapasztalati adottságoktól menten. E fejlődés először a *geometriánál* kezdődött. Míg a régi geometria az *euklidesi* alapokon nyugodott, a *nem-euklidesi* rendszerek felfedezése világossá tette, hogy tetszésüinktől függ, mit nevezünk „pontnak“, „vonálnak“, „párhuzamosnak“, stb. A modern geometria bizonyítási eljárásainál nem szorulunk másra, mint az *egyetemes logika* elveire. A matematika végső kifejlődésében teljesen logikai rendszerré válik. Ez irányú fejlődést szolgálja a logisztika. A cikk ezután ismerteti a logisztika főbb irányait, *Peano* olasz iskoláját, *Whitehead* és *Russell* logisztikáját, *C. S. Peirce* és *Josiah Royce* irányzatát, felsorolja a főbb szimbolikus jelzéseket.

*R. B. Perry: La conscience américaine* c. cikkében az amerikai szellemet ismerteti. Az „*amerikanizmus*“ alapja a saját *politikai rendszere* iránt való rendkívüli hűség és tisztelet. Az amerikaiak e hűsége pedig azon az érzésen nyugszik, hogy ez az *ő rendszere*, melyet ő hozott létre. Az amerikaiban megvan az őszinte hit, hogy az ő berendezettsége méltó a fennállásra nemcsak azokért a jótéteményekért, melyek belőle saját területére áradnak, hanem kifelé való példaadásul is. Ebből táplálkozik az amerikai konzervativizmus, az amerikai idealizmus és e nagy *önbizalom* nélkül egy nemzet sem élhet. „A törvény és a rend“ Amerikában nem üres frázis.

Amerika politikai berendezettsége *demokratikus*, a többség uralma. A választási szabályokat a kisebbség is megőrzi, ugyanabból az érdekből, mint a többség, mert csak így remélheti, hogy a legközelebbi alkalommal ő kerül fölénybe. Senki sincs állandó kisebbségre kárhozzatva, mert a többség csupán az uralkodó közvéleménytől függ, ez pedig nagyon is változó. Az elnök a nemzeti idealizmust, a kongresszus a realizmust képviseli. Az egyik iparkodik az anyagi érdekkörből felemelni, a másik pedig arra vigyáz, hogy az anyagi érdektől ne távolodjanak el túlságosan. Az amerikai demokrácia kizárja a néposztályok fokozatát, a megrögződött osztályok antagonizmusát. Másrészt e demokráciának az árát is meg kell adni. Megvan bizonyos *demagogia*. A vezetők kénytelenek hízelegni a népnek, a nép pedig elhiszi, amit szemébe mondanak, hogy kegyét megnyerjék.

Az amerikaiakat a *jókedv* jellemzi. De vidámságuk nem a gond nélküli, gyermekies öröm, sem a keleti népek derűltsége. Vígága mindig bizonyos keserűséggel keveredik. A világ számára nem az életet jelenti, hanem alkalmat a vagyonszerzésre. Megvan benne a feltétlen meggyőződés, hogy ha akarja, nem marad el a *siker* és ha a kellő erőkkel alkalmazza, nincs határa gvarapodásának. *Somogyi József.*

## TÁRSULATI ÜGYEK.

---

### KÖZGYŰLÉSI JEGYZŐKÖNYV.

A Magyar Filozófiai Társaságnak 1923. március 16.-án tartott évi rendes közgyűléséről. Jelen voltak a lelépő tisztikar tagjai közül Pauler Akos elnök, Kornis Gyula alelnök, Nagy József főtitkár, Jász Géza pénztáros, Somogyi József másodtitkár és nagyszámú választmányi és rendes tag.

Az elnöki széket Pauler Akos foglalja el és felolvassa Költészet és filozófia címen elnöki megnyitóját. Majd felkéri Hornyánszky Gyulát A közvélemény elmélete című tanulmányának felolvasására.

Ezután köszönetet mondva a felolvasónak nagyértékű előadásaért, felkéri Somogyi József másodtitkárt, hogy a távollevő Enyvéri Jenő titkár helyett olvassa fel titkári jelentését a Társaságnak elmúlt évi működéséről.

A jelentést a közgyűlés megjegyzés nélkül elfogadja és az elnök felkéri Jász Géza pénztárost a számvizsgáló bizottság jelentésének felolvasására. A közgyűlés a jelentést elfogadja és megadja a felmentést a pénztárosnak s a számvizsgáló bizottság tagjainak.

Ezután az elnök bejelenti, hogy a tisztikar hároméves megbízása letelvéen, lemond és az elnöki széket átadja Gombocz Zoltánnak az új tisztikar következő három évre szóló megválasztásának vezetésére.

A közgyűlés új elnökké egyhangúlag ismét Pauler Akost választja meg, aki erre az elnöki széket újból elfoglalja és köszönetet mond a belé helyezett bizalomért. Egyúttal indítványozza, hogy a nagy elfoglaltsága miatt lemondott Jász Géza pénztárosnak és Enyvéri Jenő titkárnak hosszú éveken át teljesített buzgó munkájukért a közgyűlés jegyzőkönyvi köszönetet szavazzon.

A közgyűlés az indítványt egyhangú elismeréssel fogadja el. Ezután az elnök előterjeszti az új tisztikar, a számvizsgáló bizottság és a választmány tagjaira vonatkozó jelölő javaslatot, amit a közgyűlés egyhangúlag elfogad.

A megválasztott tisztikar a következő:

Elnök: Pauler Akos.

Alelnökök: Kornis Gyula és Posch Jenő.

Főtitkár és szerkesztő: Nagy József.

Titkár: Somogyi József.

Pénztáros: Kronfusz Vilmos.

A számvizsgáló bizottság tagjai: Gorka Sándor, Fraunhofer Lajos, Friedrich Jenő és Jász Géza.

Választmányi tagok: Bartók György, Bárány Gerő, Bibó István,

Concha Győző, Fináczy Ernő, Finkey Ferenc, Fraunhoffer Lajos, Friedrich Jenő, Gorka Sándor, báró Harkányi Béla, Ilosvay Lajos, Lenhossék Mihály, Moravcsik Ernő, Nagy László, Ranschburg Pál, Schneller István, Székely György, Székely István, Szitnyai Elek, Weszely Ödön.

A választmánynak az alapszabályok értelmében jogában áll a választmányi tagok számát tíz taggal kiegészíteni. A pótlólag választott választmányi tagok a következők: Berzeviczy Albert, Bognár Cecil, Dékány István, Förster Aurél, Gombocz Zoltán, Hornyánszky Gyula, Imre Sándor, Rác Lajos, Suták József, Tankó Béla.

Végül a közgyűlés a tagsági díjat a következő évre 100 koronában állapítja meg.

Több tárgy nem lévén, az elnök megköszöni a megjelentek szíves érdeklődését és az ülést bezárja.

*Somogyi József*

Kmf.

*Pauler Akos*

jegyző.

elnök.

*Nagy József.*

Hitelesítők:

*Kornis Gyula.*

Utolsó jelentésünk óta Társaságunk az 1923. évi rendes közgyűlésen kívül, melynek jegyzőkönyvét fent közöljük, a következő tárgyú felolvasó üléseket tartotta:

*Dékány István:* A normák filozófiájáról.

*Mester János:* Amerikai irányok a valláslélektanban.

*Eckhardt Sándor:* Fejezetek a magyar felvilágosodás történetéből.

*Gombocz Zoltán:* Jelentéstan szemponatok.

*Nagy László:* Farkas Sándor posthumus filozófiai munkájának ismertetése.

Választmányunk négy ülést tartott, melyeken főleg a Társaság anyagi ügyeivel foglalkozott. Többek között hálás köszönettel vette tudomásul, hogy gróf Klebelsberg Kuno miniszter úr öngyméltósága Pauler Akos: Bevezetés a filozófiába c. munkájának német nyelvre, valamint Aristoteles Politikájának magyar nyelvre fordíttatása céljából nagyobb összegeket bocsátott Társaságunk rendelkezésére.

Fájdalommal emlékezünk meg arról a veszteségről, mely *Beöthy Zsolt* halálával érte Társaságunkat. Elvesztettük továbbá *Kőrössy Györgyöt*, aki főleg Társaságunk megalakulása körül szerzett műhatatlan érdemeket és *Szitnyai Eleket*, ki Társaságunknak sok éven át titkára és a Magyar Filozófiai Társaság Közleményeinek gondos szerkesztője volt. Legyen áldott emlékezetük!

Társaságunk tagjainak sora legutolsó jelentésünk óta ismét szép számmal növekedett. Társaságunknak van jelenleg 515 tagja és előfizetője.

Végül nagyon kérjük igen tisztelt tagtársainkat összes hátralékos tagsági díjaik mielőbbi befizetésére.

*A titkár.*



# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL



KIADJA

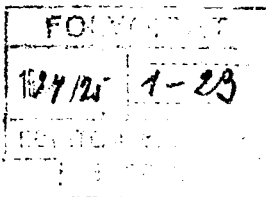
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG 48

PAULER ÁKOS és KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

NAGY JÓZSEF



BUDAPEST, 1923

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)  
IV., Kossuth Lajos-utca 7.

# TARTALOM.

## Értekezés.

DÉKÁNY ISTVÁN: A társadalmi normák problémája és a mai jog- bölcselet ... ..	1
VARGA BÉLA: A metafizika értelme napjaink bölcseletében... ..	32
SZELÉNYI ÖDÖN: A vallásos élmény a parapszichologia világi- tásában... ..	47
KOSZÓ JÁNOS: Troeltsch Ernő ... ..	63

## Ismertetések, bírálatok.

SZEMERE SAMU: A jelenkori filozófia főbb irányai ... ..	70
DR. TERLANDAY JÓZSEF: A mindenség problémája ... ..	71
WOLKENBERG ALAJOS: Teozófia és antropozófia ... ..	73
T. K. OESTERREICH: Der Occultismus im modernen Weltbild ...	75
JOSEPH GEYSER: Erkenntnistheorie ... ..	78

---

*A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára*

**I. kötet: Leibniz-tanulmányok,**  
**halálának kétszázadik évfordulója alkalmából**

*Árā 300 korona.*

**III. kötet:**

**Okság és törvényszerűség a fizikában**

*Írta: Dr. Bognár Cecil.*

*Ára 300 korona.*

**Kaphatók Toldi Lajos könyvkereskedésében**  
**Budapest II, Főutca 2.**

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

---

---

*Kéziratok Nagy József egyetemi tanár, főtítkár és szerkesztő címére (Budapest VII, Elemér-utca 35) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-utca 4. szám) intézendők.*

---

---

**Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.**

---

---

**A tagsági díj évi 100 korona,**

**de kérjük tagtársainkat, hogy ezt a mai viszonyok mellett rendkívül csekély összeget önkéntes adományaikkal emeljék. Egyúttal kérjük, hogy új tagok szerzésével támogassák Társaságunkat.**

---

**A Társaság pénztárosa Kronfusz Vilmos (Budapest VIII, Baross-utca 85).**







A jobb magyar jövő szellemi előkészítése végett alakult *Magyar Irodalmi Társaság* új szépirodalmi és tudományos folyóiratot indított meg

## **N A P K E L E T**

címmel, olyan folyóiratot, amely nemcsak nyelvében, hanem lelkében is magyar. Ez az új folyóirat ki akarja szorítani az irodalmunkban elhatalmasodott idegen szellemet és egy táborba szeretné tömöríteni a nemzeti gondolattól áthatott fiatal magyar írónemzedék tagjait. Közölni fogja a legkiválóbb magyar regényeket és minden évben egy-egy világhírű külföldi regénynek a fordítását. Mindegyik száma közöl továbbá egy-egy kisebb tanulmányt és állandó rovata lesz benne a színháznak, zenének, a képzőművészeteknek, valamint napjaink hazai és külföldi irodalmi eseményeinek. A *Napkeletnek* Tormay Cecil a szerkesztője, dolgozótársai sorában pedig *Herczeg Ferenc*, *Vargha Gyula*, *Pauler Ákos*, *Hekler Antal*, *Horváth János*, *Szekfű Gyula* és a magyar szellemi életnek még sok más kiválósága szerepel. Évenként tízszer fog megjelenni, 6–6 ívnyi terjedelemben. Az előfizetés egy félévre 1000 K, egy negyedévre 500 K (egyes szám 250 K. Köztisztviselők 25% engedményt kapnak az előfizetésből.

**Szerkesztőség és kiadóhivatal:**

**Budapest I, Döbrentei-utca 12. sz. I. em.**



Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.



---

*Kéziratok Nagy József egyetemi tanár, főtitkár és szerkesztő címére (Budapest VII, Elemér-utca 35) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-utca 4. szám) intézendők.*

---

*Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.*

---

**A tagsági díj évi 100 korona,**

**de kérjük tagtársainkat, hogy ezt a mai viszonyok mellett rendkívül csekély összeget önkéntes adományaikkal emeljék. Egyúttal kérjük, hogy új tagok szerzésével támogassák Társaságunkat.**

---

**A Társaság pénztárosa Kronfusz Vilmos (Budapest VIII, Baross-utca 85).**

## TARTALOM.

### Értekezés.

PAULER ÁKOS: Költészet és filozófia .....	81
HORNYÁNSZKY GYULA: A közvélemény elmélete .....	88
KISS KÁZMÉR: A lehetséges tételviszonyok száma .....	104

### Ismertetések, bírálatok.

DR. L. SZONDI: Schwachsinn und innere Sekretion .....	107
FRITZ HEINEMANN: Plotin .....	109
DR. GEYSER JOSEPH: Eidologie oder Philosophie als Form- erkenntnis .....	110
Folyóiratszemle .....	112
Társulati ügyek .....	119

---

*A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára*

I. kötet: **Leibniz-tanulmányok,**  
halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

*Ára 300 korona.*

III. kötet:

**Okság és törvényszerűség a fizikában**

Írta: *Dr. Bognár Cecil.*

*Ára 300 korona.*

**Kaphatók Toldi Lajos könyvkereskedésében**  
Budapest II, Főutca 2.

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL

KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS és KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

NAGY JÓZSEF

BUDAPEST, 1923

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)  
IV., Kossuth Lajos-utca 7.