



## Lánczi Jenő: Modern Ismeretelméletek és társadalmi áramlatok\*



A ki ma figyelemmel kíséri az egyes tudományágak életét, mindjárt észre fogja venni, hogy a tudományos viták középpontjában ismeretelméleti problémák állanak. Nemcsak a filozófia területét borítja el majdnem teljesen az ismeretelméleti harc, hanem a természettudományokét is. Úgy látszik, mintha a természettudósok is elvesztették volna azt a bizalmat, amelyet évszázadokon át tudományuk végső principumaival szemben tápláltak. Izzó ellentétek nyomán bizonyos szubjektívizmus fészkelte be magát az álláspontokba, és pedig nemcsak az egyes tudományok alapelveit, hanem magának a tudománynak értékét illetőleg is. Természetes, hogy siettek ezt kihasználni azok a szellemi és társadalmi áramlatok, amelyek sem a tudományt, sem magát az emberi értelmet nem tekintik arra hivatottnak, hogy az ember erkölcsi és társadalmi életét irányítsák. Ezek aztán már nemcsak azt emlegetik, hogy a tudomány nem képes a lét végső kérdéseire feleletet adni, hanem azt is, hogy hosszú és szinte korlátlan uralma alatt a legértékesebb erkölcsi javaktól fosztotta meg az emberiséget.\*\*

A változás legközelebbi okát nem nehéz megtalálni. Az egyes tudományokban olyan meglepő fölfedezések történtek, amelyek a legkétségtelenebbnek tartott, sokak szerint az emberi értelem szerkezetéből folyó principiumokat is megingatták. Semmit sem tartottunk olyan kérlelhetetlenül bizonyosnak, mint az euklidesi geometria sarktételeit. H. Poincaré mégis azt állítja,

\* Bevezető rész szerző egy nagyobb tanulmányához, melyet a *Társadalomtudományi Társaságnak* november hó 21. ülésén olvasott fel.

\*\* Mintha Tolstojt hallanók: „A legértékesebb kincseinket rabolta el a tudomány.”

hogy csak „közmegegyezésen alapuló hallgatag megállapodások” ezek az axiómák, nem igazak, csak hasznosak. Más szóval csak hipotézisek, lélektani oldalról: posztulatumok.

Semmisem látszott az emberi értelem előtt olyan ellenállhatatlanul bizonyosnak, mint a mechanika mozgási törvényei, amelyek legtöbbjét a kantianusok *a priori* tételeknek tartják. De Pierre Duhem vagy Ernst Mach mégis kijelentik, hogy csak föltevések ezek, amelyeket hasznossági okokból választottunk és nincs kizárva, hogy olyan föltevésekkel fogjuk felcserélni őket, amelyekkel hasznosabban fogjuk a mechanika tüneményeit összefoglalni. Nem igazak, csak hasznosak. Tehát hipotézisek.

És ha Bacon, de még Spencer is abban a véleményben voltak, hogy a természettörvény az egyetlen és kizárólagos igazságot, tehát az objektív igazságot fejezi ki, az új irány a természettörvényben csak benyomásainknak az emberi szükségletek kielégítésére minél alkalmasabb összefoglalását látja. „A baconi filozófia szerint — írja Emilé Boutroux — amely hosszú időn át a tudósok között uralkodott, a természettörvények önmaguktól rákényszerítették magukat az emberi értelemre, fölteve, hogy ez ki tudta kerülni az emberi előítéletet és csak a vizsgált dolog által engedte magát vezetetni. A megfigyelőnek nem volt aktív szerepe a tulajdonképeni megismerésben... A tudományok története, párosulva az emberi fogalmak lélektani ismeretének elemzésével egészen más eredményre vezetett.” (*Science et religion. 1908.*)

Ismételtem, a változás elsősorban az egyes tudományágakban bekövetkezett változásoknak tulajdonítható. Későbbben teljes részletességgel rátérünk az egyes tudományokban folyó harcokra, itt, a bevezetésben csak igen nagy vonásokban akarjuk megjelölni, tulajdonképen miről is van szó, melyek azok a mélyreható átalakulások, melyek az egyes tudományszakokban az ismeretelméleti harcot kigyújtották. Aztán arra térünk rá, hogyan akarják ezt egyes társadalmi és szellemi áramlatok a maguk javára értékesíteni.

2. Minden tudomány élén van néhány általános tétel, amelyet levezetni, vagyis még általánosabb tételre visszavezetni nem lehet. Abból a tételből, hogy két pont között az egyenes a legrövidebb út, nagyon sok más geometriai igazság következik, de ő maga semmilyen más igazságból le nem vezethető. Mindannyian jól emlékszünk még, hogy az ilyen legáltalánosabb tételeket az iskolában néha axiómáknak, néha princípiumoknak neveztük. Minden tudomány törekvése, hogy az összes ismereteit, tehát a számtalan sok és folyton szaporodó törvényeket minél kevesebb ilyen általános, tovább nem elemezhető tételre vezesse vissza, amelyeken, mint alapokon nyugszik az illető tudomány büszke épülete. Ez a törekvés könnyen érthető. A tudomány nem ismeret-halmaz, hanem rendszerbe hozott tudás, amelyben az egyes elszórt ismeretek úgy fogódkoznak egymásba, mint valamely gép alkatrészei. Csakis ezáltal lesz a tudomány könnyen kezel-

hető, szabad legyen azt mondanom: zsebben hozdozható. Ha tehát egy tudománynak például három axióma képezi a kiindulási pontját, az illető tudomány megpróbálja kimutatni, nem-e lehetne e három axióma valamelyikét a másik kettőből levezetni és a megmaradó kettőt egymásból vagy egy harmadik tételből.

De többet mondhatunk. Nemcsak az egyes tudományok járnak így el, hanem maguk az egyes tudományágak is egymással szemben. A szociológia szeretné törvényeit levezetni a biológiából. De jön a biológus és megpróbálja a saját törvényeit a kémia törvényeiből vezetni le, vagyis kimutatni, hogy élettani folyamatok tulajdonképpen nincsenek, illetve azok szintén csak fizikai és kémiai folyamatok. De sem a kémia, sem a fizika nem áll még meg a maga körzeténél. Ellenkezőleg: ideáljuk, hogy a vegyi, a fény, a hő, az elektromagnetikus tünetények törvényeit a mechanika (esetleg a fizika egy másik ága) törvényeiből vezessék le. Ilyen módon az összes tudományok a mechanika egy-egy ága lennének, amely a maga részéről végül mindent atomok vagy elektronok más és más térbeli eloszlásával magyarázna meg, vagyis mozgással.

Hogy ez a mechanisztikus álláspont, amelynek egyébként a tudomány a legnagyobb sikereit köszönheti, mennyire utópia vagy nem, egyelőre nem érdekel bennünket. Most bennünket inkább az érdekel, mi történik, ha egy újabb fölfedezést nem lehet többé a régi axiómák vagy princípiumok alá besorozni? Ilyenkor a régi axiómákba vagy princípiumokba vetett régi, néha talán évezredes bizalom megrendül és szinte magától felvetődik a kérdés: milyen értéke van azoknak az igazságoknak, amelyek az én tudományom bejáratánál állanak? Az észből folyó igazságok-e, amelyek kikerülhetetlen erővel kényszerítik magukat reám, mert nem képes értelmem az ellenkezőjüket felfogni? Vagy nem észből folyó igazságok ezek az axiómák, mint hittem, hanem a tapasztalatból származnak, amelyek mindig ki vannak téve annak, hogy újabb pontosabb megfigyelések előtt helytelennek bizonyulnak, vagy annak, hogy újabb megfigyelések és kísérletek érvényességük körét szűkebb körre fogják szorítani. Vagy talán nem az értelemből folyó igazságok voltak, sem pedig tapasztalatiak, hanem hipotézisek, amelyeket nem azért használ a tudomány, mert kétségtelenül igazak, hanem mert célszerűen lehet velük az eddigi ismereteinket egy tétellel összefoglalni. Ez azonban azt is jelentené, hogy ezek a legvégső, legáltalánosabb axiómák vagy princípiumok nem igazak, csak hasznosak. Ha más célszerűbb föltevést találunk, a régieket felcseréljük vele. Ha a tudomány kiindulópontjánál lévő tételek az igazságot fejeznék ki, úgy nem lennének arra kényszerülve, hogy időközönként más és más tételekből induljunk ki. Az igazság örökérvényű, de a tudomány axiómái, princípiumai — mondja ez az álláspont — nem azok, örökérvényű axiómák nincsenek, tehát nem is fejezhetik ki a kizárólagos igazságot.

Utóbbi főleg azok vallják, akik szerint mi nem ismerjük

a természettünemények lényegét, ami tudásunk csak a tünemények törvényszerűségeinek, tehát térbeli és időbeli sorrendjének, egy egyidőben divatos kifejezés szerint: a tünemények egymasmellettiségének és egymásutániségának, ismeretéből áll. A tudomány feladata nem a *Naturerklärung*, ez a metafizika, mondják. A tudomány leírja a tüneményeket és általános elvek alatt összefoglalja. De amint a tudomány halad, az összefoglalásnál más és más általános elvekre, axiómákra van szükség, tehát más és más összefoglalás lesz hasznosabb. E szerint a legáltalánosabb princípium csak *Denkökonomie*, vagyis egy gondolkodási eszköz a tünemények ökonomikus rendszerbe hozására, mint Mach mondja. H. Poincaré pedig, „hallgatag megállapodásoknak”, „konvencióknak” nevezi ezeket a végső axiómákat vagy princípiumokat. Mások pedig, mint a pragmatisták, posztulatumoknak.

Mivel az ismeretelméleti harc épen az említett három irány, t. i. a racionalizmus, az empirizmus és a pragmatizmus hívei között folyik, ezen álláspontok élesebbé tételére már most egy példát említek. A tehetetlenség törvénye, melyet Newton a mozgás első alaptörvényének nevez, így hangzik: „Minden test változatlanul megtartja nyugalmi vagy mozgási állapotát mindaddig, míg külső erő nem kényszeríti mozgási állapotának megváltoztatására”. A priori tétel-e ez? A tapasztalat nem arra tanít bennünket, hogyha valamely mozgó testre semmi erő nem hat, ez a test örökké mozogni fog, hanem arra, hogy a mozgás fokozatosan csökken, tehát épen arra, hogy a mozgás nem marad meg. Sokan *a priori* tételnek tartják, mert az értelem előtt, azaz inkább a szemlélet előtt az ellenkezője felfoghatatlan. Képzeld el az olvasó egy mozgó testet, mely a végtelen űrben mozog és amelyre semmi erő nem hat. Nem képes azt gondolni, hogy ez a mozgó test megálljon magától vagy irányát megváltoztassa a saját erejéből. És tényleg néhány természettudós és filozófus a mozgás első törvényét az okság tételéből folyónak tekintette. Ha nem hat a mozgó testre semmiféle erő, miért álljon meg? Ok nélkül nem történik semmi. De ha tényleg az okság elvéből következne, miért nem ismerték a görögök? Sőt miért nem ment ez a tétel majdnem két évszázadig a természettudósok fejébe? Tényleg olyan kiváló logikus, mint Dr. Whewell, azt írta, hogy történetileg ugyan nagyon későn jutott az emberiség erre az igazságra, de ha valaki elég nagy elme lett volna, azt talán már az ókorban fölfedezhette volna. „Bár a mozgás első törvényének fölfedezése, történetileg szólva, tapasztalati úton történt, most már olyan szempontra jutottunk, amelyből látjuk, hogy igaz voltát, a tapasztalástól függetlenül is, bizonyosan meg lehetett volna ismerni”. (*History of Scientific Ideas*. I. kötet.) Az *a priori* tehát nem azt jelenti, hogy az ész minden külvilági benyomás nélkül fölfedezte volna a mozgás első törvényét, csak annyit, hogy az értelem az ellenkezőjét nem képes akceptálni.

Ez a racionalizmus álláspontja. De az empirizmus hívei nevetnek ezen az állásponton. Azt mondják, hogyan lehet azt képzelni, hogy azért, mert valami az én eszemnek vagy szemléletemnek ellentmond, ne lehessen igaz. Micsoda antropomorf gög föltenni, hogy az én értelmem és a természet között összhang van. Hogy ami túlhaladja a képzelőerőmet, az nem lehet igaz. A harmónia értelmem és a külvilág között csak látszólagos, és magyarázatát az emberi lélekben kell keresni. Valamely igazság diadala épen abban van, hogy az ellenkező meggyőződést olyan erővel nyomja el, hogy később úgy tetszik nekünk, hogy az ellenkező álláspont ellentmond értelmünknek. „Állítom tehát — mondja Stuart Mill — hogy az eddigi tapasztalás változatlan volta távolról sem ismérve az igazságnak, és a megfoghatatlanság még távolabb áll attól, hogy csak ennek a próbának is próbája legyen.” (*A deduktív és induktív logika rendszere*. Magyar fordítás. I. kötet.)

Nem mulaszthatom el, hogy már itt rá ne mutassak, hogy ez a különben empirista álláspont miként válik argumentummá az antiintellektuális és vallási modernista irányzatokban. Ezek a fenti gondolatmenetet már a következőképpen görbítik meg: ha sem az értelmemnek, sem a szemléletemnek való ellentmondás, de még a megfoghatatlanság sem lehet kritériuma valamilyen tétel igazságának, akkor a szabad akaratban vagy a nem materiális tényezőkben való hit sem lehet hamis, csak azért, mert mi nem vagyunk képesek azokat felfogni, vagy szemléletünkben megjelentetni.

Visszatérve már most a szóban forgó példára: Tény az, hogy Newton maga tapasztalati igazságnak tekintette első axiómáját, illetve a tapasztalásból folyó következtetésnek. De a már említett harmadik irány épen nem hajlandó az empirizmus álláspontját sem igaznak elfogadni, és az axiómákban csak hipotéziseket lát. „A tehetetlenség elve, mely nem *a priori* igazság, vajon kísérleti tény-e? kérdi Henri Poincaré. De kísérleteztek-e valamikor olyan testekkel, amelyeket valamennyi erő hatása alól kivontak? és ha kísérleteztek, honnan tudták, hogy ez a test nem volt alávetve semmiféle erőnek? Rendesen a márványasztalon igen hosszú ideig gördülő golyó példáját szokták említeni. A mechanika tanárainak az a szokása, hogy e golyó példáján gyorsan átsiklanak, de hozzátéveszik, hogy a tehetetlenség elve közvetett úton, következményei által van bebizonyítva. De rosszul fejezik ki magukat. Nyilván azt akarják mondani, hogy be lehet igazolni különböző következményeit egy olyan általánosabb elvnek, amely elvnek a tehetetlenség elve csak egy speciális esete.” Ez az általánosabb elv Poincaré szerint így hangzik: „Valamely test gyorsulása csak a test és a szomszédos testek helyzetétől és sebességétől függ.” Erről az elvről alább még szólni fogunk. Most még csak azt említjük meg, hogy Poincaré azt mondja, hogy a legnagyobb valószínűség szerint ez az elv sohasem lesz döntő kísérletnek alávetve, a mozgás első törvénye tehát olyan hipotézis, amely-

nek nem kell attól tartania, amitől a kísérleti igazságoknak állandóan tartani kell, hogy újabb kísérleti megfigyelés megdönti őket. (*La science et l'hypothèse.*)

A pragmatista filozófusok jobban szeretik az axiómákat hipotézis helyett posztulatumnak nevezni — a voluntarizmus és a biológia szemszögéből nézve a dolgokat. Posztulatumnak vagyis olyan föltevésnek, melyet nem kétségtelen igazságuk miatt használunk, hanem azért, hogy tapasztalatainkban ellentmondásra ne akadjunk és kényelmi okokból. A „hipotézis” kifejezésről úgy gondolkodnak a pragmatisták, hogy az még az intellektualizmussal van inficiálva.

Miután pedig a pragmatisták az axiómákat csak ilyen posztulatumoknak tekintik, könnyen megfelelnek arra a kérdésre, honnan van a harmónia értelmünk és a külvilág között. Egyszerűen onnét, hogy mi olyan, föltevésből indulunk ki, mely nem mond ellent értelmünknek. Értelmünk más változást, mint a tüneményeknek kvantitatív változását nem képes szemléletében megjelentetni és ezért mondja értelmünk, hogy minden változás végeredményben mozgás. De ez nem azt jelenti, hogy kvalitatív változások tényleg nincsenek, csak annyit, hogy mi ökonomikusabbnak tartjuk ezt felvenni, mert értelmünk szerkezetével összhangban áll. Igaza van a kantiánusoknak — mondják a pragmatizmus hívei — hogy az *a priori* szintetikus tételeknek az ellenkezőjét nem tudjuk felfogni. De biológiai oka van ennek és nem egy harmónia az értelem és a külvilág között. A kantiánusok *a priori* tételei és az értelem kategóriái: a faj posztulátumai. Fajunk az evolúció folyamán ilyen föltevésekből indult ki, mint a legegyszerűbbekből és ezek a fejlődés folyamán tudatalattivá váltak. Íme az ok, amiért ellenkezőjük ellentmond értelmünknek. (F. C. S. Schiller: *Axioms as Postulates.*)

A most mondottakban egy jellemző példán akartam az ismeretelméletben járatlan olvasó előtt megvilágítani: micsoda kérdések körül forog ilyen ismeretelméleti harc. Egyetlen tudomány sincs, amelyben hasonló kérdések fel nem merültek volna az illető tudomány sarkigazságainak értéke körül.

3. Itt van mindjárt a geometria. Mindenki tudja, hogy térszemléletünk más geometriai axiómákat, mint az euklidesit (az iskolában is ezeket tanultuk) elfogadni nem képes. Két párhuzamos vonalat meghosszabbíthatók térszemléletemben ameddig akarok, sohasem metszik egymást. A kantiánusok ezért azt mondják: az euklidesi geometria axiómái *a priori* szintetikus igazságok, amelyek a mi térszemléletünkön alapulnak. Az empiristák szerint tapasztalati tételek ezek az axiómák s tökéletes pontosságuk egy kis emberi önkényt foglal magában. „A geometria pontossága — írja F. Enriques — nem más, mint a tudomány állapota szerint, a tapasztalat által bizonyos fokig verifikált hipotézis.” (*Probleme der Wissenschaft*, II. köt.) De a metageometerek ezzel sem értenek egészen egyet. Azt mondják a geometria axiómái, nem *a priori* tételek, sem nem tapasztalati igaz-

ságok, hanem hipotézisek, biológiai oldalról nézve: posztulatumok. És a metageométerek büszkén hivatkoznak sikereikre. Szerkesztettünk, mondják, nem-euklidesi geometriákat, nem is egyet. Nincsen bennük semmi ellentmondás, akár csak Euklidesében. Amint más és más posztulatumokból indulunk ki, más és más geometriákhoz jutunk. Igaz, hogy az euklidesit használjuk mérésre, de nem ám azért, mert egyedül igaz, hanem mert a legegyszerűbb.

Azt kérdezni, igaz-e az euklidesi geometria, Poincaré szerint értelmetlen dolog. Ugyanolyan, mondja, mintha azt kérdeznők: a mai mértékrendszer igaz-e és a régi nem igaz? Mind a kettő igaz, de az egyik célszerűbb. A négy dimenziójú geometria szerkesztői nem fogadják el döntőnek azt az ellenvetést, hogy térszemléletünk csak háromdimenziójú. Azt mondják, szemléletünk épen olyan kevésbé lehet kritériuma egy geometriai tétel igazságának, mint egy fizikai tétel igazságának.

Hogy a metageometria maholnap szélesztendő múltra, ha nem régibbre, tekinthet vissza, azt mindannyian jól tudjuk; de hogy a ma tudományos mozgalmak között említjük, annak megvan a maga jogosultsága. Csak újabban lett domináló irányzattá és csak legújában értékesítik eredményeit más tudományos és nem tudományos irányzatok a maguk javára. Kétségtelen, hogy irodalma rohamosan nő. Később részletesebben fogunk vele foglalkozni, itt csak taláalomra megemlítem a Poincaré, Hubert, F. Klein, Veronese, Enriques, Russel, Couturat, H. Pieri neveit. (Érdekes megemlíteni, hogy az utóbbi a pont és mozgás tovább nem definálható fogalmait elégnék találta egy igen eredeti geometria megkonstruálására.)

Reá szeretnék már most mutatni arra a benső kapcsolatra, mely az euklidesi geometria, a mechanisztikus álláspont, és evvel kapcsolatban a materialisztikus filozófia között van. A mechanisztikus természetmagyarázat minden jelenség magyarázatát az atomok, esetleg más végső elemek különböző geometriai figurációival nyújtja. Addig „nem ért meg” egy tüneményt, míg vissza nem vezette azt térszemléletünkben az anyag más és más térbeli eloszlására. De ez épen a materializmus természetmagyarázata, amelynek kialakulása és a mechanisztikus felfogás kialakulása között a legszorosabb összefüggés van. A materializmus szerint is a tünemények közötti különbség csak az anyag más és más fajta geometriai figurációjában van, ahogy a fény és az elektromosság közötti különbség például csak ugyanazon anyag, az éter vagy más anyag hullámhosszában különbözik.

A materializmus továbbá azt tartja, hogy a természetben kvalitatív változások nincsenek is, ami változás van, az csak az anyag más és más térbeli eloszlása, és idővel sikerülni fog, mint az a fénynél és az elektromosságnál történt, a tünemények közötti kvalitatív különbségeket kvantitatív különbségekre visszavezetni, sőt talán valamikor, amint azt a XVIII. század végén hitték, a világegyetemet egy hatalmas algebrai képletbe bele-

foglalni, ismeretes Laplace-nak az a híres mondása, mely a mechanisztikus világ-nézet legklasszikusabb kifejezése, hogyha volna olyan hatalmas szellem, aki előtt a világegyetem összes elemei adva volnának, az képes volna matematikai pontossággal kiszámítani a jövőt. Ebben a mechanisztikus természetmagyarázatban, az atomok eme euklidesi geometriájában, a szabadságnak nem jut hely. Minden következmény szigorú pontossággal adva van az előbbi állapottal.

Az élettünemények vitalisztikus magyarázóit, úgyszintén az a voluntarista filozófia, mely az értelem uralma helyett az akaratot akarja uralomra vezetni, t. i. a pragmatizmus, és magától értetődőleg a modernista vallási mozgalmak filozófusai a metageometriában erős tudományos segítőt látnak. Távoll áll tőlünk ezért a metageométereket tenni felelőssé, akiket bizonyára tisztán tudományos indokok vezetnek, de akaratlanul is ők szolgáltatják a pragmatizmus és a vallási modernizmus fegyvertárának egy részét. Ha a szabadságnak nem képes is a mi euklidesi térszemléletünk helyei szorítani, ez ugyan nem sokat jelent, mondják ezek. Jól van, a három dimenziójú térben nem jut hely az akaratszabadságnak, de a metageométerek, mondják, megmutatták, hogy a mi térszemléletünk nem döntő bizonyíték a világ háromdimenziója mellett, mert hiszen szerkesztettek nem háromdimenziójú geometriát is. Ne hivatkozzatok tehát arra, hogy az értelem nem képes a szabadságot felfogni, amelyben a nem mechanikus tünemények, minők az élet, az akarat folynak le és amely a teológikus magyarázatot nemcsak megengedi, de követeli. Az értelem, illetve a mi térszemléletünk, amelyre a materializmus folyton hivatkozik, nem lehet az összes tünemények tekintetében az igazság kritériuma.

Ha továbbá a tudomány sarkigazságai, sőt még a geometria is csak hasznossági szabályok, vagyis csak hipotézisek, jogunk van az olyan hipotézisekhez ragaszkodni, folytatják, amelyekkel célszerűbben magyarázhatjuk a tüneményeket, például az élet vagy a lelki élet tüneményeit, ha az túlhaladja is a mi szemléletünket.

Talán egyelőre elég lesz ez annak megmutatására, hogy a metageometria hívei, és azon új voluntarista metafizika között, mely a vitalista élettanból és a pragmatista ismeretelméletből indul ki, lelki rokonság van. Csak még arra akarok itt reámutatni, hogy azon gondolat mögött, hogy egy tudományos axióma csak azért és annyiban igaz, mert célszerű, könnyen húzódik meg a következő másik gondolat:

Akkor a szabad akaratban, vagy egy felsőbb lényben vagy egy nem fizikai erőben való hit is tudományos, mert ez is az egyénre vagy társadalomra nézve célszerű. Valóban a pragmatizmus vallásfilozófiájának ez az okoskodása.

4. De ha csak a géométerek kaptak volna hajba, hajgóján.



De nemcsak az euklideszi geometria, hanem a mechanika sarkigazságait is olyan támadások érték, hogy annak, akinek a tudományhoz csak egy hajszálnyi köze is volt, fel kellett vetnie a kérdést: ha a mechanika sarkigazságai sem tökéletesen bizonyosak, milyen bizonyosságot nyújt a természettudomány? mi egy természettörvény? mi az igazság biztos ismertetőjele?

Mondanom sem kell, hogy ezeknek a kérdéseknek a felvetése is érintette némelyik szellemi és társadalmi irányzat fülét. Nem ült-e a XVIII. században, de a XIX. század első részében is a tudomány és az emberi értelem a trónuson? És nem arrogálta-e a racionalizmus és a XIX. század pozitív filozófiája a tudománynak nemcsak az összes lehető problémák megoldását, hanem az ember erkölcsi és társadalmi vezetését is? Igaz, a múlt század uralkodó filozófiája, a pozitívizmus szerényebb szerepet jelölt ki a tudománynak, mikor kimondotta, hogy minden emberi tudás relatív és abszolút tudást csak a vallások ígérnek, de azt is hirdette, hogy a tudomány az élet, a lelki és a társadalmi tünemények kikutatására is hivatott, hogy ezek is változatlan természettörvények uralma alatt állanak. Ilyen módon maga is az intellektualizmus uralmának vált fundamentumává.

Feltéve azonban, hogy a legbiztosabb tudomány, a mechanika is ingatag alapokon nyugszik, megilleti-e a tudományt az a magas polc, amelyre az elmúlt két évszázad helyezte és amelyről a legértékesebb erkölcsi javakat: a szabad akaratban és egy felsőbb lényben való hitet megvesszőzte? kérdik az új, illetve bizonyos értelemben nagyon is régi, irányzatok. És ha ismeretelméleti harc az egyes tudományokon belül tudományos okokból tört is ki, a harcot ezek az irányzatok szítják és a végletekig kiéleltik. Ha továbbá a XVIII. században az értelem ült a bírói székben, bátran mondhatjuk, hogy ezek az áramlatok az emberi értelmet és az emberi tudományt ültetik a vádlottak padjára, hogy felelőssé tegyék azért a vakmerőségért, hogy majdnem két évszázadon át a társadalom irányítását magukhoz ragadták.

Az értelem azonban legnagyobb diadalát a mechanikában ünnepelte, amelyen az egész modern ipar nyugszik. A mechanika élén pedig bizonyos princípiumok állanak, amelyek megingása leginkább alkalmas a tudomány határtalan önbizalmát megtörni. Ezért olyan fontos az a forradalom, mely a mechanika alaptételei körül tört ki. Előre kell bocsájtanom, hogy a mechanika alapelvei körül folyó e tudományos forradalom ma még csak — mint Henri Poincaré megjegyzi — fenyegető kísértet és lehet, hogy a mechanika eddigi princípiumai eddigi formulázásukban kerülnek ki győzelmesen belőle, de jelentős tény már az is, hogy ezeknek a princípiumoknak „védelméről” hallunk beszélni, holott még néhány év előtt a támadásra is alig mert gondolni valaki. Annyi bizonyosnak látszik, hogy a mechanika princípiumainak az a görög templomhoz hasonlatos egyszerűsége és precíziója, mely őket szinte a geometria sarktételeivel tette egyértékűvé, tényleg bizo-

nyos egyszerűsítést, tehát bizonyos fokú emberi önkényt, bizonyos fokú „konvenciót” foglal magában.

Meg kell most már mondanom miféle forradalomról van szó. A mechanika egyik alapelve, melyet Galilei fedezett fel és amelyet a mozgások függetlenségének neveznek és amely változott és kibővített formában „viszonylagosság elve” elnevezés alatt az „új mechanikának” is alapját képezi, így hangzik:

„Azok az egyes mozgások, melyeket a különböző testek egymáshoz való viszonyukban kifejtenek, érintetlenül megmaradnak, ha még közös mozgást is végeztetünk velük olyanformán, hogy ugyanazon idő alatt egyenlő és párhuzamos egyenes vonalakat írjanak le”. Vagy megfordítva: ha a közös mozgás már meg van és ha ezt megszüntetjük, az egyes mozgások változatlanok maradnak. Más szóval: a közös mozgás és az egyes mozgások egymástól függetlenek.

Ennek a tételnek az igazságáról folyton újabb és újabb bizonyosságot szerezhetünk. Ha nyugodt tengeren utazol és feldobsz egy labdát, a labda újra kezeid közé hull, bár a hajó tovább haladt. Az esetleges zavart a hajó ringása okozza. A vasúti kupében minden mozgást épen úgy végzel el, mintha a kupé nyugalomban volna. Még jobb bizonyíték a földgömb mozgása. Az ugyanegy helyen lévő tárgyakat úgy tekinthetjük, mint amelyek, legalább egy bizonyos időn át, közös mozgást végeznek. Ha a közös mozgás az egyes mozgásokra hatással volna, ezeken a hatás különbözőképpen nyilvánulna meg, aszerint: hogy a tárgyak a szélességi kör vagy a délkör kelet vagy nyugat irányában vannak-e elhelyezve. Ám az egyes mozgások mindig egyformán ütnék ki, tehát függetlenek a közös mozgástól. Ha nem így volna, különbség lenne a között, hogy egy testet a föld mozgásának irányában vagy pedig ellenkező irányban hajítasz-e el.

Ezt az igazságot — mint mondtam — Galilei ismerte fel, de sokan *a priori* igazságnak tekintik. Kant is *a priori* szintetikus igazságnak tartotta és némi büszkeséggel jegyzi meg, hogy Newtonnak még nem volt bátorsága ezt *a priori* igazságnak tekinteni.

A viszonylagosság elvéből következik, hogy a földgömbön épenúgy folynak le a tünemények, mintha földünk nyugalomban volna, és így nincs semmi közvetlen bizonyítékunk a föld haladó mozgásának bebizonyítására. Míg a föld forgása tengelye körül Foucault inga kísérletével közvetlen bizonyítékot nyújt, a haladó mozgást nem vagyunk képesek kísérletileg igazolni. Ugyanezen okokból lehetetlen megállapítani, vajon a mi egész naprendszerünk nyugalomban van-e, vagy pedig egyenesen haladó mozgásban. Az idevonatkozó kísérletek, melyek abból indultak ki, vajon a föld haladó mozgása nincs-e befolyással a fény és az elektromágnesség tüneményekre? eredménytelenek maradtak és a föld vagy naprendszerünk translációja mellett közvetlen bizonyítékot nem szolgáltatottak.

A viszonylagosság elvéből sok más nagyjelentőségű követ-

keztetés vonható, így az is, hogy valamely test „abszolút helyzetéről” beszélni értelem nélküli, a tér, a mozgás mindig relatív. Ha például vasúton utazom és szórakozásból a kupéban egy golyót elgurítok, azt fogom mondani, az előttem szaladó golyó sebessége „c”. És ez, ha a golyónak az én helyzetemhez való változását figyelem, helyes is. Kérdezzük meg most azt az embert, aki nem utazik velünk, hanem az indóházban állva figyel a tova robogó vonatot. Ez azt fogja mondani, hogy a golyó sebessége nem „c”, hanem „z”. Még másképp határozná meg a sebességet, sőt a golyó irányát is az, aki például a föld mozgását is figyelembe venné

Még más is. A viszonylagosság elvéből — mely a mai mechanika legáltalánosabb princípuma — következik, hogy egy erő, például a föld vonzása, a mozgásban levő testre épen úgy hat, mintha nyugalomban lenne. Ha a nyugalomban lévő testnek valamely vonzó erő az első másodperc végén „v” sebességet ad, miután a most már mozgásban lévő testre az erő továbbra is ugyanúgy hat, mint előbb, mikor a nyugalomból mozdította ki a testet, a második másodperc végén a test sebessége  $2v$ , aztán a harmadik végén  $3v$  lesz és így tovább.

Hogy a növekvés egyenlő arányban nő egyenlő időközök alatt, egy kis meggondolással másképp is átértheted. Itt van egy ember, aki maga is „v” sebességgel mozog tovább, de azt hiszi, hogy nyugalomban van, ahogy például te is ezt hiszed, mikor vonaton utazol és nem érzed a rázást. Ez az ember a szintén „v” sebességgel mozgó testről is azt fogja hinni az első másodperc végén, hogy nyugalomban van. Hiszen a vele szemben való tárgy térbeli helyzete nem változott, mert Ő maga is „v” sebességgel mozgott tova. Ha azonban valaki a mi emberünk sebességét is figyelembe venné, már azt mondaná, hogy a mozgó testnek a sebessége a második másodperc végén nem „v”, hanem  $2v$ , aztán  $3v$  és így tovább.

Nos, újabb megfigyelések és számítások azt látszanak igazolni, hogy nem egészen így áll a dolog. Ez a növekedés nem is olyan algebraszerűen pontos, mint eddig hittük. Számítások szerint a sebesség a második másodperc végén nem  $2v$  lesz, hanem valamivel kisebb, mint  $2v$ . A harmadik végén valamivel kisebb mint  $3v$  és így tovább. Kísérletek igazolták, hogy nagyon nagy sebességeknél, amilyenekkel a fénytanban és elektromosságban találkozunk — legalább látszólag — a tömeg nem marad meg, hanem a sebességgel arányosan nő. Minél nagyobb a test sebessége, annál nagyobb ellenállást fejt ki, amit úgyis kifejezhetünk, hogy annál nagyobb tömege és épen ez az oka, hogy a sebességnövekedés másodpercenként kisebb, mint „v” és pedig mindig kisebb és kisebb és ha a test sebessége a fényéhez közeledik, az akadály végtelen nagy lesz, úgy, hogy tovább nem növekedhetik. Ez azt is jelentené, hogy a világegyetemben egy test sebessége sem lehet nagyobb, mint a fénye.

„Ugyanazon erő hatása alatt — mondja a mai mechanika —

valamely test mindig egyenlő gyorsulást nyer, bármilyen nagy is az elért sebesség. Ellenben az új mechanika azt mondja: hogy ugyanazon erő hatása alatt valamely test mozgása annál kevésbé fog gyorsulni, minél nagyobb sebességet ért már el.” (H. Poincaré: *Sechs Vorträge über ausgewählte Gegenstände aus der reinen Mathematik u. math. Physik*. 1910. 6. félélvásás: *La mécanique nouvelle*.)

Igaz, azoknál a sebességeknél, amelyekkel a közönséges mechanika dolgozik, ez a sebességsökkenés teljesen elhanyagolható kis szám. De ne feledjük, hogy mikor ezt elhanyagoljuk, az egyszerűsítés kedvéért járunk el így, mint a nagy számokkal dolgozó kereskedő, ki az egyszerűség kedvéért a filléreket elhagyja. A mi eljárásunkban is, mikor ezt figyelembe nem véve, algebrai képletünket pontosnak tekintjük, van valami ökonómia (Mach). Úgy is mondhatnók: a geometriai képletekhez azért hasonlatosak a mechanika törvényei, mert ami elhanyagolható, azt elhagyjuk, vagyis „hallgatag konvencióval” (Poincaré) kikerekítjük őket.

„Aki meg akarja ismerni a természetet, annak tudni kell, milyen nyelven van az írva, ez a nyelv a matematika és a geometria”, kiált fel Galilei. Ma már ezt a — amint már egyszer magam kifejeztem — görögtemplomszerű egyszerűséget és harmóniát másképp látjuk. Ma már azt tartjuk, hogy a mechanikai törvények is végtelenül bonyolultak és a nagy egyszerűség bizonyos emberi önkényt rejt magában. Bizonyos fokig — mert hangsúlyozni kell, hogy az új mechanika még a kezdet kezdetén van — ez megfosztaná a mechanikát attól a kivételes helyzettől, amelyet más tudományokkal szemben elfoglalt és gyöngiténé a mechanisztikus természettudományi álláspontot és vele együtt a materialista filozófia álláspontját is.

A gyorsulásnak, a már megszerzett sebességek szerint való változása azonban bizonyos irányban ellentétben áll a viszonylagosság elvével. Pedig utóbbi olyan elháríthatatlannak tetszik értelmünknek, hogy megmentése érdekében Lorentznek és Einsteinnak az időről való felfogásunkat kellett módosítaniuk. Eszerint a fizikai idő mértékszám a megfigyelő sebessége szerint változik, ami azt jelentené, hogy időről abszolút értelemben épen oly kevés joggal beszélhetünk, mint térről.\* „Előbb vagy utóbb”-ról, vagy általában egy időtartamról, vagy időpontról beszélni a fizikában csak akkor bír értelemmel, ha azt is tudjuk, mennyi a megfigyelő személy sebessége, akire az vonatkozik. Az idő relatív. (Dr. Laue: *Das Relativitätsprinzip*)\*\*

\* Natorp erre megjegyzi, hogy épen ez bizonyítja, hogy a mi időfelfogásunk egy egyenletesen folyó időről nem lehet tapasztalati, hanem *a priori*. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*.

\*\* „Az a következtetés, hogy a sebesség a második másodperc végén 2 v, a harmadik végén 3 v ... csak azért állhat meg, mert az időt abszolútnak tekintettük, mert feltettük, hogy egy mozgásban lévő megfigyelő épen úgy

Mondanom sem kell, hogy a tér- és az időfogalmunk relativitása nehezen fér össze a racionalizmussal, az *a priori* tér- és időszemlélettel. És a neoempirizmus vagy a pragmatizmus nevű új filozófiai irány ezt alaposan ki is használja argumentációiban, mondván: minden emberi fogalom, az értelmi kategóriák is, relatív, az emberi értelem, melyre az intellektualizmus épít, semmi abszolút bizonyosat nem tud. (Csak a hit forrása: az érzés [akarat, intuíció] folytatják a modernisták.)

De a tér és időfogalmunk relativitását az új filozófiai irányok más gondolatmenetben is kihasználják. Azt mondják: ha a tér és idő relatív, ugyanaz a fizikai tétel egy más bolygón lakó és más sebességgel mozgó lényre egészen más vagy nem ugyanazon jelentéssel bír. A természettörvény tehát már ez okból sem az objektív igazságot fejezi ki — mint azt az empirizmus tanítja — hanem csak „múlandó komplexuma árnyszerű formuláknak”, ahogy F. C. S. Schiller magát kifejezi, idézván Protagoras mondását: „Az ember minden dolog mértéke”. (Schiller: *Humanism*. 1903.)

Visszatérünk a mechanikára. Mi a tömeg? Mikor mondom, hogy egy test tömege kétszer akkora, mint a másik testé? Ha egy testre kétszer akkora vonzó hatást gyakorol, vagyis a testnek kétszer akkora gyorsulást ad. De azt is mondhatjuk: egy test tömegét kétszer akkorának tartjuk, ha valamilyen erővel szemben kétszeres ellentállást fejt ki. Nos, eddig azt tanultuk, hogy az anyag, ami alatt a tömeget értettük, állandó. Nemcsak Lavoisier kísérleteiből tudjuk ezt, de — és ezt olyan empirista filozófus is elfogadja, mint Spencer — *a priori* is. Nem tudjuk értelmünkkel felfogni vagy szemléletünkben megjelentetni, hogy az anyag megsemmisül vagy megnő. Újabb kísérletek és számítások bizonyítják, hogy nagyon nagy sebességeknél a tömeg is változik és pedig, ha a test sebessége a fény sebességéhez közeledik, végtelen nagy akadályt fejt ki, vagyis a tömegszám végtelen nagy lesz. Ezért mondja az új mechanika, hogy egy test sebessége nem lehet nagyobb a fényénél.\* De ha ez helyes, ez meg éppen a materialista racionalizmus alól rántja ki a gyékényt. Egyetlen fölfedezés sem

méri az időt, mint a nyugalomban lévő személy. Ha Páris és Berlin mindketten nyugalomban lennének (vagyis a föld nem végezne haladó mozgást), akkor a szintén nyugalomban lévő megfigyelő azt hinné, hogy a két összeegyeztetett óra Párisban és Berlinben egyformán jár. Ellenben egy olyan megfigyelő, aki mozgásban van, de azt hiszi, hogy nem ő, hanem a két város mozog, azt fogja találni, hogy a berlini óra késik a párisival szemben. De ha egy mozgó és egy nyugalomban lévő személy a sebességeket különbözőképpen ítélik meg, mindezt mérlegelve, azt fogjuk mondani, hogy a második másodperc végen a sebesség nem lesz 2 v. Bár a sebesség megnövekedett a 2-ik másodpercben, de kevesebbel, mint az elsőben és a harmadik még kevesebbel, mint a másodikban.” Poincaré: i. m.

\* „Ebben van az új mechanika lényege: a világegyetemben a sebesség nem lehet nagyobb, mint a fény sebessége; a fénysebesség nagysága áthághatatlan.” H. Poincaré: i. m.

mérhet a materializmusra súlyosabb csapást, mint ez, mely az anyag megmaradása elvét támadja meg.\*

Végül az anyag szerkezetére vonatkozó kutatások az anyag elektromagnetikus konstrukciója mellett szólnak. Az anyagot pozitív és negatív elektromosságból állónak tekintik, amelyeknek — de mindenesetre a negatív elektromosságnak — nincs anyagi tömegük. De ha nincs tömeg, akkor nem is lehet tehetetlenségről beszélni, mint Newton axiómái teszik és amit tehetetlenségnek nevezünk az elektromagnetikus tünemény.

Láttnivaló, hogy milyen mélységes forradalom folyik ma a legszilárdabb fizikai tudomány, a mechanika princípiumai körül. Eszerint a régi mechanika alapelvei csak a kis sebességekkel mozgó tömegekre lennének használhatók, de nem olyanokra is, amelyek sebessége majdnem olyan nagy, mint a fényé vagy a kathód sugaraké, stb.

Akármi legyen ennek a harcnak az eredménye, világosan kitűnik belőle, a pragmatisták szerint, hogy a materializmusra nem kedvező, legalább is nem a materializmus eddigi rendszerére, mely mindent mozgó atomok összeütkezésére és a mechanika newtoni princípiumaira vezetett vissza. Ezért iparkodik az új mechanikát természettudományi fundamentumává tenni az a szellemi irányzat, mely a fizikai és erkölcsstani materializmus ellen, sőt az értelem vezető szerepe ellen fordul és nem a forradalmi „tisza ész”, hanem a tapasztalatból kiindulva akarja felépíteni az idealizmus épületét. Vagyis filozófiai téren: a pragmatizmus, etikai területen: a vallási modernizmus.

6. Hogy a biológiában a szelekcióelmélet mechanisztikus magyarázata mellett egy teleologikus támadt; hogy a vitalizmus új korszakát éli és az életjelenségek mechanisztikus magyarázói szinte száműzve vannak az európai egyetemekről, sokkal ismertebb, mintsem, hogy erre már a bevezetésben ki kellene térnünk. Itt csak arra mutatunk rá, hogy az életerő megint csak egy olyan fogalom, mely túlhaladja az emberi felfoghatóság határait és elfogadása már önmagában is egy antiintellektualista álláspont.

6. De nem kisebbek az ellentétek a lélektanban sem, ahol az empirizmus hívei, a kantianusok és az „új” pszichológia hívei néznek szembe egymással. Az empirizmus pszichológiája, a pragmatisták szerint, atomisztikus, kész elemekből van felépítve, „mint a dominójáték kockái”. A tapasztalatban a Hume-féle empirizmus nem látott mást, mint tünemények egymásmelletti-ségét és egymásutániségét, és a tünemények kapcsolata: az okság, csak a nyelven és megszokáson alapul.

A kantianusok álláspontját sem fogadja el az új pszichológiai irány. A kantianusok szerint a tapasztalat sohasem képes az egymásra következő tünemények szükségképeni kapcsolatát adni. A tapasztalat megtaníthat bennünket arra, hogy valami

\* J. J. Thomson különben nagyon szép és racionális (mondhatnám materialista) magyarázatát adta.

így van, de nem hogy így kell lennie, mondják a kantianusok. A tünemények összekapcsolása az értelem műve és az ész kategóriái segítségével történik. (*Stammegriff*.)

Az új pszichológia egy harmadik utat választ. A tünemények kapcsolatát a tudatalatti pszichikai tényezőkben keresi. De ez a tudatalatti náluk nem passzív, mint, állítólag, Spencernél és az empirizmus híveinél, hanem aktív tényező. Ez a tudatalatti általában bűvös szerepet játszik az új pszichológiában, amelynek mestere James, aki a médiumszerű lelkitüneményekre sok új fényt derített. Ez a szubliminális (Myers) lelki szféra a természetfeletti hit forrása és mivel az ilyen lelki élmény közvetlen, legalább is annyira igazolt, mint egy külső érzéklés vagy tudományos kísérlet. Sőt sokkal jobban. James szerint a tudományos tétel csak szimbólum, egy felsőbb lényben való hit közvetlen lelki valóság. „Nem lehet azt kívánni az embertől, hogy az absztrakttal is beérje, ha konkrét valóság is rendelkezésére áll. Olyan lenne ez, mint azt ajánlani neki, hogy a lakoma helyett az étlappal érje be.” Ebben a vallásban még nincs semmi természetfölötti. A hit Jamesnél mindenkinek saját élménye, és így ahány ember, annyi vallás. Az ilyen hit mindent visszautasít, ami nem személyes benső élmény. Tehát a dogmát, a rítust stb. Az istenben való hit azonban nem jelent James szerint egy rajtunk kívül is létező lényt. Az ilyen felfogást James visszautasítja. Az, hogy mi hiszünk felsőbb hatalmakban, még nem jelenti, hogy vannak ilyen felsőbb hatalmak. Épen ezért nem elégítette ki James álláspontja az antiintellektualista irányzatokat. Európában és Amerikában egyházak is vannak, amelyek sohasem fogják beérni azzal, hogy hit csak személyes élményként szerepeljen. A vallás illetve az egyház több ember ugyanazon felsőbb lény iránti kultuszából áll. James radikális empirizmusánál tehát az új lélektan nem állhatott meg és egy, a hívőtől függetlenül is létező, az érzékelhető világtól különböző hatalomban való hithez ismét csak egy új metafizikára volt szükség. És új metafizika támadt is.

7. Fordítsuk most figyelmünket a filozófiai mozgalmak felé és látni fogjuk, hogy itt ma a legszélső empirizmustól és pszichologizmustól a legvakmerőbb apriorizmus és logicizmus is képviselve van és a legélénkebben vitatott probléma: (épen a tudományos fordulatok hatása alatt) Mi az igazság? Mi a természettörvény?

James siet is kijelenteni, hogy az ismeretelméleti problémák a filozófiában az egyedüliek, amelyek arra érdemesek, hogy felnőtt emberek diskurzusuk tárgyává tegyék.

A hangadó, mindenestre a leghangosabb szerepet a filozófiai irányzatok között: a pragmatizmus viszi. Szinte természetes, hogy ez az irány is, amint minden filozófia, legalább egy lépéssel tovább megy, mint azok a természettudósok, amelyeknek felfogásával egynek érzi magát. Ha a Mach-féle *Denkökonomie* vagy a Poincaré-féle „konvenció” azt mondja, hogy a természettörvényben

nemcsak a nyers tapasztalatnak, hanem a célszerűségi szempontoknak is szerep jut, vagyis mi objektíve ismerjük meg a külvilágot, csak célszerűségi szempontok szerint formulázzuk és foglaljuk össze tapasztalatainkat\* — ami igaz is — a pragmatizmus egy hatalmas lépéssel, sőt csavarással még tovább megy, és oda jut, hogy az igazság egyedüli kritériuma a hasznosság, a siker és tudományosnak kell elfogadnunk olyan hipotéziseket, minő a szabad akaratban, igen, az istenben való hit, mert a társadalmi hasznosság ezeknek is igazolja igazságát.

Még ennél is tovább megy egy-két tudós, akik a pragmatizmus legszélsőbb szárnyán helyezkednek el és valósággal egy új nominalizmusnak lesznek felújítói. Így Le Roy azt mondja, hogy a természettörvényeknek nincs semmi közük a valósághoz. Az emberi akarat által egészen önkényesen kiválasztott hasznossági szabályok akárcsak a lapdajáték szabályai. (Edouard Le Roy: *Un positivisme nouveau*. Revue de Métaphysique etc. 1901.) Senki olyan élesen nem fejezte ki a pragmatizmus álláspontját, mint ő mikor a következőket írta: „A racionális tudomány — a diskurzív\*\* ismeret legszélsőbb kifejezése — csak egy formai írásmód, minden benső jelentés nélkül”. Milyen ellentét ez a szubjektivizmus azzal a felfogással szemben, mely a fizikai ismeretekben az analitikai mechanika egy-egy ágát látja!

A reflektor fényével világítja meg ezen új tudományos mozgalmak ismeretelméletét Abel Rey, irván a következőket:

„A tudomány az esztétikai játék egy bizonyos nemévé változott analízisükben, olyan művészetté, mely sohasem találja meg az igazságot. Hallani lehet a tudomány idealizmusáról és szimbolizmusáról, az értelem szabad választásáról és az ember önkéntelenül azokra az ultraszimbolikus és ultraideális elméletekre gondol, amelyek azt vallják, hogy a művészeteknek semmi vonatkozásuk nincs a valósághoz”. (*La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, 1907.)

A pragmatizmus hivatkozik Kantra is, de nem a *Kritik der reinen Vernunft*, hanem a *Kritik der praktischen Vernunft* szerzőjére. A *Kritik der reinen Vernunft*-ban nem jut hely sem az istenhitnek, sem a halhatatlanságnak, sem az akaratszabadságnak. A *Kritik der praktischen Vernunft* igazolja mindhármát, mint posztulátumokat. Nem a tiszta ész, hanem a gyakorlati hasznosság követelménye gyanánt. Nos, a pragmatizmus szerint a tudományok axiómái, sőt a mi értelmünk kategóriái sem egyebek, mint posztulátumok, amelyet fajunk feltesz boldogulása érdekében, tehát célszerűségi okokból. Eszerint a pragmatizmus, mely a „tiszta ész” és a „gyakorlati ész” közti megkülönböztetést elveti és az értelemben az élet szervét és nem a pusztá igazság megismerésére való törekvés szervét látja, (mintha a kettő nem volna ugyanaz!) nem talál ismeretelméleti különbséget egy természettudományos princípium és az isten vagy az akarat szabad-

\* Ami változik, az csak a nyelv, mondja Poincaré.

\*\* Diskurzív itt: szemben az intuitívvel.



ságában való princípiumok között. Mindannyian posztulátumok szerinte és így az erkölcsi princípiumok is olyan értelemben igazak, mint a természettudományiak.

Hogy az értelem kategóriái a tapasztalatból származnak, arra épen nem a pragmatizmus mutatott rá. Spencer széles dimenziókban bizonyítja ezt. Szerinte értelmi kategóriánk: a faj tapasztalata. A pragmatizmust ez nem elégíti ki. Mert hiszen ezen esetben is objektíve igazak lennének, tapasztalati igazságok. Ami Spencer-nél a faj tapasztalata, az a pragmatistáknál, már csak a faj föltevése, vagyis posztulátumok a célszerű cselekvés érdekében és nem az objektíve megismert külvilág. Hogy azonban értelmünk kategóriái és az axiómák épen azért hasznosak, mert az igazságnak megfelelnek és nem fordítva: azért igazak, mert hasznosak, ezen a gondolaton szeret a pragmatizmus átsurranni, hogy az okság, az identitás princípiumait egyenértékűvé varázsolja az istenhit, az akarat szabadság stb. princípiumaival. Mi azt hisszük a pragmatizmusra illik inkább, mint a tudományra: tanítása hasznos bizonyos irányoknak, de nem igaz.\*

8. Ezekben az antiintellektuális irányokban mi egy helyes kiindulási pontnak, a pozitív filozófiának, vallási, szociális és politikai szempontokból való, a legszélsőbb végletekig való túlhajtását, sőt meghamisítását látjuk, amint arra rá fogunk térni.

A mai ismeretelméletben szembenálló szélső ellentéteket egyébként a következőképp állíthatjuk fel:

Szemléleti	— fogalmi irány
Mechanisztikus	— teleológikus
deduktív	— történeti
intellektuális	— voluntarisztikus.

Az euklidesi geometria axiómái és az euklidesi tér szemléletiek, a metageométereké: fogalmiak.

A régi mechanika, úgyszintén a fizikai tünemények mechanisztikus magyarázata: szemléleti, az új mechanika és az energetika: fogalmi.

\* Nem a bevezetésbe tartozik annak kifejtése, hogy eszerint a természetvilág egysége sem lenne objektív, hanem egysége ezeken a posztulátumokon alapulna „vagyis mi vinnők a Kosmosba az egységet”. Ez az álláspont következetesen tovább fűzve már nem is dualizmushoz, hanem pluralizmushoz vezet. Hogy a faj évmilliók tapasztalata sem vezet olyan axiómákhoz, amelyek ellenkezője értelmünk által felfoghatatlan volna, az előttünk kétségtelen. Például nincs elemibb tapasztalatunk, mint az, hogy táplálkozunk. Ezek dacára az értelem *a priori* nem képes belátni, hogy táplálkozni kell és legalább is el tud képzelni olyan lényeket, amelyek nem táplálkoznak. A logikai tételek ellenkezője azonban felfoghatatlan. A logikai tételek tehát vagy definíciók vagy *a priori* tételek, de semmiesetre sem tapasztalatiak. Ez előttem ép olyan kétségtelennak látszik, mint az, hogy viszont a külvilágra vonatkozó minden ismeret, csak tapasztalati lehet. A pragmatizmus fenti álláspontja szerint az érték problémája is meg lenne oldva. Nincsenek különértékelő tudományok. Minden tudomány, a természettudomány is értékelő.

Az élettanban is meg van ez az ellentét: az élettünetem-nyeket „életerővel” magyarázó vitalizmus álláspontja — fogalmi. Az új lélektan: tudatalattija is fogalmi, az „atomisztikus” lélektan: szemléleti.

A szemléleti gondolkozás a materializmushoz vezet, egy mechanisztikus és racionalista állásponthoz; ellenben a fogalmi gondolkodás: idealizmushoz, voluntarizmushoz és teleológikus állásponthoz. Érthető most már, hogy minden irány, mely az értelmet meg akarja fosztani vezető szerepétől, utóbbihoz fog csatlakozni és a metageométereiket, az energetikusokat és a vitalistákat hívja fel tanítómestereinek. Metageométria, új mechanika, energetika, vitalizmus és „új” pszichológia így egyesülnek az empirista idealizmus rendszerévé a pragmatizmusban.

9. Ismétlem, később majd részletesebben fogunk foglalkozni a tudomány legvégső kérdései körül folyó ezekkel az ismeretelméleti harcokkal. Aztán megpróbáljuk kimutatni, mennyire és milyen módon értékesítik azok eredményeit korunk szellemi és szociális irányzatai a maguk javára és valamelyik ismeretelméleti irányzat diadalra jutásában van-e a szociális tényezőknek is szerepük.

Mert minden szellemi irányzat — és ide sorozom a szociális és politikai mozgalmak ideológiáit is, nemcsak a filozófiai és a vallási irányzatokat — saját korszakának tudományából meríti argumentumait és teljesen elképzelhetetlen, hogy a tudomány legvégső kérdései és eredményei, sőt magának a tudománynak értéke körüli viták is, ne legyenek befolyással egy korszak mozgalmaira. Ennek a befolyásnak a kimutatása, vagyis a dolog szociológiai oldalának megvilágítása lesz jelen tanulmánynak második része. De ez bizonyos értelemben független lesz ismeretelméleti fejtegetéseinktől. Bárki ismeretelméleti álláspontunkat helyesnek tarthatja, ha azokat az összefüggéseket, melyek a kor ismeretelméletének a kor szellemi mozgalmaival való kapcsolatára vonatkozólag mutatnak ki, nem is fogadná el helyeseknek.

Épen ebből az okból kötelességünknek tartjuk erősen hangsúlyozni, hogy nem a természettudomány és az ismeretelmélet vagy az ismeretelmélet és a politika összekeveréséről van itt szó. Ilyen föltevés ellen jelen sorok írója a leghatározottabban tiltakozik, miután maga is elítél ilyen hybrid kísérletet. Nem arról van szó, hogy a vitalizmus, az energetika, a neopozitivizmus, a Mach-féle *Denkonomie* vagy a Poincaré-féle „hallgatag konvenció” helyessége politikai, társadalmi vagy erkölcsi szempontok szerint bíraltassék el. Eléggé hangsúlyoztam, hogy az új ismeretelméleti irányzatok kifejezett argumentációjukat a tudományok eredményeiből merítik. Aki tehát megakarja bírálni a racionalizmus, az empirizmus vagy a pragmatizmus ismeretelméletének van-e igaza, annak kötelessége tisztán tudományos érveket használni. Tudományos érvnek köteles mindenki tudományos érvet szegezni szembe és nem politikait vagy erkölcsit.

Jelen tanulmány címe tehát egészen mást jelent. Jelenti annak a megvizsgálását: vajon az új ismeretelmélet kialakulásában, amely nemcsak természettudományi, hanem etikai és metafizikai is, van-e az egyes tudományokban bekövetkezett fordulaton kívül az uralkodó társadalmi áramlatoknak is szerepe; aztán elterjedésének mik az okai és végül magukat az egyes ismeretelméleti álláspontokat és az azokra alapított filozófiát miként és mennyiben értékesítik a maguk javára a kor uralkodó irányzatai. Egy erkölcsi, vallási, politikai és társadalmi mozgalom önnét szerzi a maga fegyvertárát, ahol találja és ugyancsak keveset törődik azok benső igazságával. Egy politikai vagy vallás erkölcsi mozgalom nem azért fogad vagy hajít el egy tudományos elméletet, mert igaz vagy nem igaz, vagy mert igazságáról meg van vagy nincs meggyőződve, hanem mert alkalmas eszköznek tartja a maga erejének a növelésére. Más szóval egy ismeretelméleti tan vagy filozófia nem benső értékének köszönheti elterjedését, hanem azon érdekeknek, amelyeknek megvédésére alkalmasnak látszanak. Épen ez okból a tudós, aki becsületesen veszi a maga tudományát, sohasem felelős azokért a következtetésekért, amelyeket egyes vallási vagy politikai mozgalmak az általa felfedezett igazságból levonnak.

Minden időben majdnem minden ismeretelméleti álláspontnak vannak hívei. Ezek között a filozófiai álláspontok között is folyik a létérti harc, és hogy közülük melyik diadalmasodik, melyik lesz divatos vagy a harcban melyik bukik el, az nem igazságuktól, sem a tudomány mindenkori állapotától függ, hanem azoknak a társadalmi vagy politikai irányzatoknak erejétől, melyek a fölfedezett új igazságokat vagy filozófiai álláspontokat a maguk javára akarják érvényesíteni.

Nem szeretem a politikai csatakiáltásokat, de bátran ki lehet mondani, hogy az egyes ismeretelméletek és az egyes filozófiák között is folyik az „osztályharc”, vagyis összehasonlíthatatlanul nagyobb mérvben az osztályok erőviszonyaitól függ: melyik filozófia vagy ismeretelmélet lesz uralkodóvá, mint tudományos argumentumoktól. Nagyfokú rövidlátás volna azt mondani, hogy Duhem azért tartja a fizika törvényeit csak szimbólumoknak, hogy a tudomány csalhatatlanságába vagy mindenhatóságába vetett dogmatikus hitet gyöngítse. Ellenben igaz, hogy a konzervatív áramlatok nem tudományos okokból teszik ezt magukévé, hanem hogy gyengítsék vele az értelem uralmát, azon értelmét, amelynek nevében a régi társadalmi rend megtámadtatott.

Nem mondom, hogy az életjelenségekről adott materialisztikus álláspontjában nem kizárólag természettudományos motívumok vezették Ernst Haeckelt. De merem mondani, hogy a népies szociáldemokrata irodalom nem tudományos okokból tette azt magáévá, hanem azon benső kapocs miatt, mely közte és a materializmus etikája között megtalálható és mert alkalmasnak látja az egyház elleni harcában.

A pragmatizmus ismeretelméleti álláspontja lehet igaz vagy

nem igaz. De sem a vallási modernizmus, sem a vallási modernizmus szociálpolitikája: a keresztényszocializmus, sem az akciót hirdető politikusok nem ebből az okból fogadják el. Hanem az első: mert az új tan megpróbálja bizonyítani, hogy a szabad akaratban vagy az istenben való hit épen olyan jól megalapozott tudományos hipotézis, mint a természettudományok hipotézisei; a második pedig azért, mert az emberek és nemzetek versenyében az akarat mindenhatóságába vetett hitnek hatalmas lendítőerőt tulajdonít. Ezt a pragmatizmus vonhatja legkevesebb joggal kétségbe, mert azt tartja, hogy minden ismeretünk két elemből áll: megfigyelésből és hitből.

És Henri Bergson metafizikája az időről és a „teremtő fejlődésről” lehet igaz vagy hamis és kötelessége is a tudománynak — ha kedve van metafizikai tételekkel vitába szállani — csakis ebből a szempontból bírálni meg, de előttem egy pillanatra sem kétséges, hogy sem a forradalmi szindikalizmus,\* sem a neokatolicizmus nem a tudományos igazságot keresik benne, hanem az *action directe*, illetve az antiintellektualizmus és a „teremtő akarat” filozófusát.

Ezek a példák talán elegendők lesznek annak megvilágítására, hogy a kérdés ismeretelméleti oldala elválik a kérdés szociológiai oldalától. Ez az elválasztás annál könnyebben keresztülvihető, mert korunk vallási és szociális mozgalmi nem közvetlenül fordulnak az egyes tudományokhoz, hanem azon filozófia útján, mely a tudományok legáltalánosabb eredményeit már feldolgozta. Így például a neokatolicizmus nem a meta-geometereknél, vagy az energetikusoknál keresi érveit, hanem azon filozófusoknál, kik annyi öntudattal szeretik magukat irracionalistáknak nevezni, mert azt tartják, hogy háromszáz-estendő évek uralom után összetörték az értelem uralmát: a pragmatistáknál.

„Az értelem hátraszorul a centrumból”, mondja egyikük, hogy helyet adjon az akaratnak, a hitnek, szóval az irracionálisnak. (J. Goldstein: *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*.)

A racionalizmussal való szakítást jelentett azonban már az empirizmus és a pozitívizmus is. Ámde ezek még azt tartották, hogy az emberi értelem az igazság megismerésére képes és ezzel nincs ellentétben, hogy csak biológiai eszköze az akaratnak. A pragmatizmus ennél tovább megy és nemcsak a racionalista a priorizmust, hanem magát az értelmet akarja megfosztani uralkodó pozíciójától, igazán csak azért, mert „az értelem keresztül nem lehet eljutni azokhoz az ideális javakhoz, minők: hit, szabadakarat”, amelyeket a pragmatizmus az objektív igazság keresésénél sokkal értékesebbeknek tart. „Ha a létről nem nyerhetünk más ismeretet, mondja Höffding, mint amelyet a tudomány nyújt, akkor „az érték megmaradásának elvéről”\*

\* Inkább egy-két szindikalista író.

(ez alatt Höffding a vallást érti) le kell mondanunk. A tudomány nem képes önmagából vallásos hitet menteni.” (Höffding: *Religionsphilosophie*, 1901.) És ugyanazt a gondolatot fejezi ki James, mikor azt mondja, hogyha csak a tudomány principiumai uralkodhatnak a filozófia egész területén, akkor az életlendület, a szabadakarat elvei már eleve halálra vannak ítélve. (*Principles of Psychology*. Vol. II.)

10. Egy ellenvetés azonban mindig könnyen tehető. Azt fogják mondani: semmisen könnyebb, mint valamely filozófiai és egy vallási vagy szociális ideológia között rokonvonásokat találni. Az *Archiv für Sozialwissenschaft* egyik számában például M. Adler érdekes rokonságot talál, Mach és Marx között. És bizonyára aki keres, találni fog rokonvonásokat a legszélsőbb két álláspont között is. Ezzel ellentétben mi hangsúlyozni kívánjuk, hogy nem érjük be néhány gondolat vagy ötlet hasonlóságának kimutatásával. Törekvésünk, hogy nem egyes elszórt gondolatokban való rokonságot mutassunk ki filozófiai és szociális áramlatok között, hanem azt az igazi lelki rokonságot, mely közöttük tényleg megvan. Ilyen lelki rokonság az, mely a neokatolicizmust, sőt általában a vallási modernizmust és a humanizmuson alapuló szocializmust a pragmatista filozófiához köti. Nem-e maga mondotta William James: a pragmatizmus a filozófiai protestantizmus. (James: *Pragmatism*. Továbbá: I. Prezolini: *Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus*. Olaszból.)

Egyike különben a legfigyelemreméltóbb tényeknek, hogy a XIX. század, mindenesetre annak második fele, melyben a tudomány leggyönyörűbb diadalait ünnepli, antiintellektuális. A XVIII. század istenné tette az értelmet, a XIX. század sietett kimutatni, mennyi a kendőzés ezen a „hamis” bálványon. Könnyű lenne a fordulatot az evolúció tanításában keresni, a biológiában, mely megmutatta, hogy a fejlődésben az ösztönnek és értelemnek jut a vezető szerep, vagyis az akaratnak és nem az értelemnek. Ez az előbbinek engedelmes szolgája, ahogy a voluntarizmus hívei mondják. De megbocsáthatatlan tévedés volna azt hinni, hogy egy biológiai tan vagy bármely tudományos tétel igazságától függ valamely szellemi vagy szociális áramlat ereje és hogy valósággal az evolúció tanában lenne keresendő a mai antiintellektualizmus térfoglalása. Az antiintellektualizmus igazi forrása a vallási és szociális idealizmus újraébredése. A vallások mindig az értelemmel emelték az ész fölé, de nem biológiai okokból, hanem etikai és politikai okokból. És ha a materializmus és az ész uralma: a forradalom ideológiája, az idealizmus és az értelem a forradalomellenes mozgalmaké.

Már pedig a XIX. század második felében forradalomellenes. Nem a kritika, hanem a berendezkedés korszaka. Organikus korszak, a comte-i terminológia szerint. Ezt a forradalomellenes jellegét pedig két hatalmas tényező adja meg: az egyház és a szocializmus, főleg az osztályharc alapján nem álló szocializmus.

A mindinkább terjedő antiintellektualizmus oka tehát szerintünk a következő tényezőkben keresendő: Az egyház vezető tekintélyének megerősödésében, a forradalmi szocializmusnak, az ú. n. utópista szocializmusnak parlamenti szocializmussá való változásában és az állami politikának a gazdasági liberalizmussal való szakításában.

Igaz, valamely filozófiai tan, pl. a voluntarizmus vagy a pragmatizmus e nélkül is megszülethetett volna tisztán tudományos vagy ismeretelméleti okokból. De akkor nem egy folyton erősödő, diadalmasan előrenyomuló tan lenne többé, mint ma, hanem néhány külön csodabogara. Hány filozófia volt, amely szemben a kor erőivel nem tudott elterjedni? Hogy az egyház tanítása értelemellenes, ezt sokan el fogják fogadni, de hogy a szociáldemokrácia, az ú. n. forradalmi szociáldemokrácia, mely ma már épen nem vagy csak füllábvál forradalmi, is az lenne, azt már sokkal kevésbé. De a következő gondolatmenetből ki fog tűnni ezen megállapításunk helyessége. A XVIII. és XIX. századok forradalmi összetörték a régi társadalmi rendet. Ebben a harcban a támadás nemcsak a feudalizmus, hanem szövetségese, az egyház ellen is irányult. A feudalizmus elleni harcot az ipari és kereskedelmi életen megizmosodott polgári rend, az egyház ellenit a mechanika és a mechanikára támaszkodó materialista racionalizmus vezették.

A forradalmak utáni restaurációkban azonban már más szellő kezd fújdogni. Az államok a vallás, illetve az egyházak tekintélyének megingásában látták a forradalom okát és a forradalom elleni orvosszerű legtanácsosabbnak látszott a társadalom erkölcsi életének irányítását ismét az egyházra bízni. Az államok megtartották maguknak az ipar és a gazdasági élet vezetését, mert hisz ezen alapult a modern állam jóléte, az erkölcsi és részben a szellemi élet irányítását azonban az egyházra bízták. Az egyház pedig a vallás elleni támadások okát a XVIII. század racionalizmusában kereste. A XIX. század antiintellektualizmusának egyik alapvető oka tehát abban keresendő, hogy az egyház, a szabad kritika által megingott tekintélyét és hatalmát az állammal kötött konkordátumokban, de hallgatag is visszaszerezte.

Az antiintellektualizmus, de mindenesetre az antiracionalizmus uralomrajutásának vagy mondjuk, rohamos terjeszkedésének másik alapvető oka pedig: a szocialista proletármozgalomnak szakítása a forradalmi elméletekkel és parlamenti mozgalommá való válása.

Akik a szocialista mozgalmakat vagy annak ideológiát csak felszínesen ismerik, azok persze másképen ítélnék. Épen úgy azok, akik a szociáldemokrata mozgalmakat magának a szociáldemokráciának a jelszavaival akarják megítélni és nem a tetteiből. Mert azért, mert egy társadalmi mozgalom ideológiája a társadalmi forradalmat emlegeti, nem következik, hogy az tényleg forradalmi mozgalom. Van benne forradalmi elem is, mint minden tömegmozgalomban (pl. a kereszténységben is volt), de politikai tetteiben nem forradalmi.

Már maga a történelmi materializmus, tehát a szociáldemokrácia ideológiája is határozottan forradalomellenes. Nem az észjogi írók, hanem a történelmi iskola szellemében fogantott. A Hegel szelleme rajta sokkal erősebb, mint a Feuerbaché. A történelmi iskola tanítása pedig egyenesen forradalomellenes, hiszen épen az észjogi írók ellenhatásaképpen keletkezett és nem a forradalom, hanem a társadalmi evolúció propagálója. Alig lehet erről vitatkozni, hiszen eléggé ismeretes a Marx mondása, mely a forradalom szerepét a szülészéhez hasonlítja. A forradalom szerinte csak arra hivatott, hogy a társadalom mélyén már csendben kialakult erőket külső formájukban is, vagyis jogilag uralomhoz vezesse.

A marxizmus kritikája az ú. n. utópista, vagyis racionalista szocializmus elleni támadásban csúcsosodik ki. Alap gondolata, hogy az értelem, az emberek gondolkodása csak a mindenkori gazdasági viszonyok reflexe. Ugyanezt mondja különben a pragmatizmus, is az értelemre, szemben az akarattal.

És ha a szociáldemokrata elméletektől a szociáldemokrata mozgalom felé fordulunk, lehetetlen meg nem látni, hogy minél jobban nyomul be a szociáldemokrácia a mai államba, minél inkább jut uralomra, annál inkább veszít nemcsak forradalmi jellegéből, hanem veszít intellektualista ideológiájából is. Csak két körülményre mutatok rá. Az egyik, hogy a szociáldemokrata mozgalom felhagyott a valláselleni támadásával ott, ahol erős parlamenti mozgalommá vált. Sőt a német pártmozgalomban napról-napra erősödik az az irány, mely a materialista etika helyébe a vallásit akarja léptetni. (Lásd e sorok írójától: *Modernista mozgalmak a vallásokban. Huszadik Század*, 1910.) A másik körülmény, hogy a forradalmi szindikalizmus a parlamenti szocializmust, vagyis a szociáldemokráciát kifejezetten kispolgári és maradi mozgalomnak bélyegzi. Ami azonban a szociáldemokráciának mindinkább antiintellektualista jelleget fog adni: az beilleszkedése a mai állam kereteibe és az a kétségtelen szociológiai igazság, hogy a társadalmi mozgalmakban az értelem harci fegyverül szolgál ugyan a fennálló rend igazságtalanságai és ellentmondásai ellen, minél inkább jut azonban egy mozgalom uralomhoz, annál inkább írja az akarat és az érzelm elsőbbségét zászlájára.

Végül az erősödő antiintellektualizmus harmadik alapvető oka: a mai államnak a liberalizmus politikájával való szakítása és a jótékonykodó szocializmus ama programjához való csatlakozása, melyet a keresztényszocializmus és általában az osztályharc alapján nem álló szocialista pártok állítottak fel. Meg kell itt jegyeznünk, hogy utóbbiak száma mellett, különösen angol kultúrájú népeknél, elenyészik az osztályharc alapján álló szocialisták száma, sőt ezek száma még a marxizmus igazi földjén: Németországban is tetemesen nagyobb, mint a szociáldemokratáké. (Egy legújabban kelt kimutatás szerint a különböző vallási alapokon szervezett munkások száma, nem számítva a sárgákat és a Hirsch-Duncker-féle szervezeteket, 1,600.000 magában Németországban.)

Ezek az okai nézetünk szerint annak, hogy bár az emberiség egyetlen korszakában sem mutathat rá az értelem olyan diadalokra, mint a XIX. században, azok a mozgalmak, amelyek annyi öntudattal és céllal nevezik magukat értelemelleneseknek, napról-napra nagyobb tért foglalnak. A XIX. századot nagy perspektívából úgy lehet és úgy is kell felfogni, mint a forradalmi XVIII. század elleni egy grandiózus visszahatást.\* A forradalomtól való irtózat, ez a XIX. század *Leitmotiv*-ja.

Mindez azonban talán csak arra elegendő felelet, miért vették el a forradalmi ismeretelméletek vezetőszerepüket, de nem elegendő felelet arra is, miért épen a pragmatizmus vette azt át. Erre sem nehéz a felelet, ha megnézzük mi az a két sarkprincípium, amelyre a pragmatizmus támaszkodik. A tett és a hit. Vagy: a Munka és az Isten.

Meg kell engedni, hogy a gazdasági és gyakorlati szempontok soha, egyetlen filozófiában sem jutottak úgy kifejezésre, mint ebben az ismeretelméletben, mely minden ízében utilitárius. A haszon és a hasznosság, a cselekvés, a *power to work*, képezik jelszavait, mint annak a társadalomnak, ahol leghamarabb talált visszhangra: Amerikának. A pragmatizmus azt tanítja, hogy egy tudományos igazság annyit ér, amennyi hasznot hajt; hogy mi, emberek nem „világrejtelvényeket” akarunk megoldani, hanem első-sorban élni, még pedig jól élni; hogy egy ember vagy nemzet annyit ér, amennyit cselekszik és nem annyit, amennyit spekulál; hogy az igazság csak munkaeszköz a természet ellen folytatott harcunkban; hogy legeszményibb gondolataink is csak titkos vágyaink és céljaink kifejezései. Mindez kétségtelenül elég világos kifejezése korunknak, amelynek a technika és a gazdasági imperializmus adja meg jellemét.

Ezzel a lázas étellel, sürgő-forgó gazdasággal azonban kiáltó ellentétben áll a hivatalos egyházak tanítása, mely nem a tettben, hanem a szemlélődő életben, a versenypiacról való visszavonultságban látja az emberhez méltó életet. A modern gazdasági élet parancsait összhangba kell hát hozni a vallás tanításával. És ez az épen, amire társadalmi téren a keresztény szocializmus — értve ezalatt az összes, osztályharc alapján nem álló szocializmust — vállalkozott. Amiként a vallási modernizmus a modern tudomány és a vallásos hit összeegyeztetése, épenúgy a keresztényszocializmus a modern gazdasági élet és a vallásos hit összeegyeztetése. Jelszavaik: munka és isten, amint a pragmatizmusé: a tett és hit.

Ha tehát a racionalizmus a forradalom és ateizmus filozófiája, a pragmatizmus meg a vallási modernizmusé és a keresztény szocializmusé.

„A keresztény szocializmus ismeretelmélete!” Azt hiszem, a pragmatizmus ezen meghatározása fejezi ki legjobban az igazságot.

\* Az antiintellektualizmus egyéb okainak felsorolását — minő pl. az, hogy a tudományok művelése majdnem teljesen átment az egyetemek kezébe — későbbre hagyjuk.