

## TERMÉSZET ÉS TÁRSADALOM.

### I.

Wilhelm *Ostwald*, a kiváló kémikus öreg napjaiban tudvalevően a filozófiára vetette magát. Ebből az időből (1913) való „*Die Philosophie der Werte*“ című munkája, mely *mint a természettudományok értékelmélete* nagyobb figyelmet is megérdemelt volna. Mivel azonban *Ostwald* azt hitte, hogy nem különös, hanem *általános* értékelméletet nyújt, maga lerontotta azt a hatást, amelyet egyébként el lehetett volna érnie.

W. *Ostwald* könyve e beállításánál fogva hemzseg a groteskségektől, de még e groteskségeiben is van jelentősége *szimptomatikus* jellegénél fogva. Így gondolkodik a természettudósok nem kis része azok felől a kérdések felől, amelyek tulajdonképpen nem rájuk tartoznak, de amelyekről gondolkozniuk utóvégre nekik is szabad. Az a körülmény, hogy a természettudományok nagyobb dimenziókkal, messzebbmenő összefüggésekkel dolgoznak, általánosabb érvényű tételeket állítanak fel, máris azt a hitet kelti bennük, hogy az ő vizsgálataik már prejudikálnak azoknak a vizsgálódásoknak is, amelyek már nem tekintik magukat természettudományiaknak. Azok a kétségtelen nagy sikerek, amelyeket a természettudományi kutatás az utolsó században elért, arra indítják a természettudományok egyes képviselőit, hogy átlépjék a maguk tudományának határát és mintegy segítségére legyenek annak a kutató tábornak, amely a korszerű haladás iramát szerintük nem tudta átvenni. Másrésztől tagadhatatlan, hogy a szellemi tudományok par excellence képviselői közt is akadnak, akik a természettudományokhoz fordulnának egy kis eszmekölcsonért s természettudományi analógiáktól várják a maguk tudományágának további fejlődését. Az *Ostwald* kijelentései tehát nem tekinthetők magukban állóknak, hanem azzal a tudattal kell rájuk

tekinteni, hogy sokak hallgatólagos hozzájárulásával és beleegyezésével találkoznak.

*Ostwald* könyvének kilencedik fejezete különösen sokat ígér, mert nem kevesebbet akar, mint leszámolni a szellemi tudományokkal... A legkarakterisztikusabb a 122. oldal, amelynek egy részét szószerint kell idéznünk: „... a szellemi tudományok tárgyai ugyanúgy természeti jelenségek, mint a természettudományokéi és a természettudományok munkaeszköze éppúgy a szellem, mint a szellemi tudományoké; így végül gondos elemzés mellett egy pont se marad, amelyen azt lehetne mondani: itt különböznek alapjukban a természettudományok a szellemi tudományoktól. Az egyetlen jelenlegi különbség a módszerben van és itt bebizonyul, ... hogy éppen a szellemi tudományok módszerét még alig lehet tudományosnak nevezni, mert elvileg megállt vagy úgy véli, hogy meg kell állnia egy probléma tudományos tárgyalásának legelső fokán, az adatok gyűjtésénél, regisztrálásánál és rekonstrukciójánál.“ *Ostwald* itt persze elsősorban a történelemre gondol és kifogásolja, hogy a történelem nem törekszik törvények megállapítására (120—121. old.), de okoskodásának ettől a melléközöngéjétől bátran eltekinthetünk. A történelem módszertana ugyanis *Heinrich Rickert* nagy munkája, „*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*“ óta nem szorul igazolásra és védelemre s ha *Rickert* álláspontját nem is tesszük mindenben magunkévá, abban az egyben, hogy a történelem tudományos jogait megvédte, kétségkívül elfogadhatjuk s annak, aki ebben a kérdésben *Ostwald* álláspontjára áll, *Rickert* nagy munkájával kellene vitába szállnia.

Minket a főszempont, *Ostwald* fejezetének címe érdekel, az „*Abrechnung mit den Geisteswissenschaften*“. Hogy pedig ezzel a főszemponttal tisztába jöhessünk, hosszabb vándorútra kell magunkat elhatároznunk.

## II.

Két évtizeddel ezelőtt magyarra fordították *F. Howard Collinsnak* *Herbert Spencer* szintetikus filozófiájából készített kivonatát s a fordítók (*Jászi Oszkár, Pekár Károly, Somló Bódog* és *Vámbéry Ruzstem*) együttes előszavukban azt mondják *Spencer* alkotásáról, hogy az „a természettudományi világnézet első tel-

jesen kiépített filozófiai rendszere“. Ezért tartják ők *Spencer* alakját „minden elődjét fölülmúlónak“. Megtudjuk azt is, hogy a természettudományi megismerést „ismereteink és cselekvőségünk egyedüli megbízható iránytűjének“ kell tekintenünk, mert a „természettudományi alapokon felépülő gondolkodás nem lehet meddő szórszálhasogatás vagy álproblémák boncolgatása, hanem az ilyen filozófia beilleszkedik az élet mind feljebb emelésére törekvő általános tudományos tendenciába“. Tehát kezdünk már hazazérkezni. Meg is tudjuk hamarosan *Spencer* filozófiájáról, hogy „alig volt bölcsekedés, mely ilyen szoros összefüggésben lett volna az emberi szükségletek helyes kielégítésére való törekvéssel“. Ez az. Most már otthon vagyunk. Tehát nem az a fontos, hogy a *Spencer* filozófiája igaz-e. A fő az, hogy több húst hoz az asztalra.

De hagyjuk ezt a mellékszöveget is és nézzünk szemébe a fő problémának. Azt olvastuk, hogy *Spencer* filozófiája a természettudományi világnézet rendszere. *Természettudományi világnézet*: mi ez? Az érthető volna, ha természettudományi *természetnézet*-ről volna szó, vagy, nem bánjuk, *világtudományi világnézet*-ről, de *természettudományi világnézet*, ezt nem értjük. Egy-e a természet a világgal, vagy a kifejezőbb német szó (Weltall) mintájára a világmindenséggel? Csak éppen két szavunk volna ugyanarra a fogalomra? De minek akkor két szó, egy fogalomra? Ha pedig a természet és a világ nem egy, akkor, ugyebár, valószínűleg a világ az egész és a természet a rész. Ilyenképpen pedig a természettudományi világnézet rész tudományi *egésznézetet* jelentene, tehát *egyoldalú és hiányos világnézetet*.

Megengedjük, lehet a természettudományi világnézetnek más értelmet is adni, ha tudniillik nem törődünk egy kis pongyolással. Ebben az esetben ugyanis helyezkedhetünk arra az álláspontra, hogy a természettudományi világnézet csak ki akarja domborítani, hogy a természettudományokra is épít és ennek kiemelése csupán azért szükséges, mert más világnézetek a természettudományokra) nincsenek tekintettel és így voltaképpen természettudománytalan világnézetek. De fenntartható-e ez az álláspont? Vájjon a filozófia klasszikusai nem voltak-e koruk természettudományának letéteményesei, vájjon lehet-e ilyesmit *Aristoteles*-ről, *Leibnitz*-ről, vagy éppen *Kant*-ról állítani? Vagy nem tart-e fenn kapcsolatot a modern filozófia a természettudományokkal, ugyan-

úgy, akárcsak a szellemi tudományokkal? Természetesen a filozófia tudományára, nem pedig bolygó „filozófusokra“, a filozófia divatos dilettánsaira kell ilyenkor gondolnunk. Így aztán felvetődik az a gyanúnk, hogy nem annyira a filozófia világnézetei természet-tudománytalanok, mint inkább a *Spencer* világnézete „szellem-tudomány talán“, amit nem olyan nehéz bebizonyítani.

*Concha* Győző, a magyar politikai tudomány klasszikusa mondja Politikájában Herbert *Spencer* filozófiájáról, hogy sajnálatos módon hiányzik belőle minden értékszempont;<sup>1</sup> csupán regisztrál, akár — *Ostwald* szerint a történelem. Heinrich *Rickert* mondja a kultúrtudományokról, hogy azok értékekre vonatkozó tudományok. Az értékmentesség spenceri foka tehát tulajdonképpen a kultúrtudományi nézőpont hiánya, vagyis *egyoldalú naturalizmus*.<sup>2</sup> Tudvalevő Herbert *Spencer* szociológiájáról annak biológisztikus iránya. Neki a társadalom organizmus per analogiam, vagyis társadalomszemlélete naturalisztikus társadalomszemlélet. Pedig éppen *Spencer* az, aki az életjelenségek fizikokémiai magyarázatát, mint jogosulatlan analógiát elveti, úgyhogy Paul *Barth* ad hominem argumentálhat *Spencer* organicisztikus társadalom-felfogásával szemben.<sup>3</sup> De vajjon itten megállhatunk-e? Hiszen F. H. *Giddings* az ő magyarra is lefordított könyvének (*The Principles of Sociollogy*) első fejezetében egyenesen azt mondja (a magyar kiadás 10. oldalán), hogy „a spenceri szociológia általában ... nagyrészt a társadalom fizikai filozófiája“. A *Spencer* naturalizmusa tehát még csak nem is biológisztikus, hanem egyenesen *fizikai naturalizmus volna*.

### III.

Az eddigiekkel felszabadítottunk egy problémát. Közel férköztünk annak tisztázásához, hogy mit kell *természet* alatt érte-

<sup>1</sup> Az I. kötet 4 oldalán. (2. kiad. 1907.)

<sup>2</sup> Így vélekedik *Barth* is: *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1922. (338 old.): „Spencer ... a társadalom *természeti* korszakainak, nem pedig kultúrkorszakainak szociológiáját írta meg.“

<sup>3</sup> Hivatkozással *Spencer* „*Principles of Biology*“-jának 2—4, §§-aira, vala-mint „*Transcendental Physiology*“ c. *értekezésére*. Lásd *Barth*: id. m. 310, old. Spencerrel egyezően óv a deduktív biológiától Oscar *Hertwig* is: *Das Werden der Organismen*, 1917, 51—54 old. De mint *Spencert*, *Hertwiget* sem tartotta ez az álláspontja vissza attól, hogy egy állambiológiát ne írjon, L. „*Der Staat als Organismus*“ c. könyvét, 1921.

nünk. A vulgáris gondolkodás itt nem is lát problémát, mert ugyan ki ne tudná, hogy mi az: természet! És mégis igaz, hogy a természet szó nem egyértelmű, nem takar egyetlenegy, határozott fogalmat. Sőt talán még a vulgáris szóhasználat nem is annyira többértelmű, mint az, amelyik tudományos érvényességre tart igényt. Leopold von *Wiese* mondja egy könyvében, hogy a technikus szemében a természet: *minden*.<sup>4</sup> Igazolással idéz is egy meghatározást, melynél jellemzőbbet találni aligha lehetne. A meghatározás, amely egy *Kraft* nevű technikustól ered, szó szerinti fordításban így hangzik: „Ez a fogalom, *természet* pl. olyan általánosan átfogó, hogy mellette egy másik tényező megemléítése ismétlésnek látszik; mert az ember, egész tevékenysége, egész környezete kívülről belülről *természet* és csak *természet*, minden gondolkodása és cselekvése *természetes*, a *természet törvények* uralma alatt álló utakon megy végbe. *Természet* helyett épp olyan jól lehetne világ-mindenséget mondani.“ Miután ebben a meghatározásban a természet szó csak hatszor fordul elő, mindenesetre teljesen meg van határozva. Annálfogva pedig, hogy a természet egyszerűen egybeesik a világegyetemmel, tulajdonképpen már meghatározásra sem szorul, hiszen a világegyetem határtalan és meghatározhatatlan.

Ha a „minden“-nek meghatározása igen nehéz feladat is, arra nézve, hogy mi nem lehet minden, mégis könnyen felelhetünk. Mindaz, aminek ellentéte nem csupán a semmi, amin kívül<sup>1</sup> nem csupán a semmi „van“, nem lehet minden. Már pedig a természetnek több ellentéte van és egyik sem „semmi“. Miután odáig jutottunk, hogy a természet minden volna, meg kell magyaráznunk magunknak, hogy miért van a természetnek a vulgáris nyelvben több ellentéte és hogy ezek nem egyenlőek a semmivel. Azzal szemben, ami természetes, három nem természetes is áll. Nem természetes, ami *mesterséges*, nem természetes, ami *természetellenes* és nem természetes, ami *természetfölötti*. Fordítsuk meg most a sorrendet és keressünk feleletet arra a kérdésre, hogy mi az, ami természetfölötti. Azt találjuk, hogy a természetfölöttit egyben túlviláginak is tartjuk; a természetfölöttinek megfelelő természetfogalom tehát összefér azzal, hogy a természet és a világ közt nem teszünk különbséget. Ebből azonban még nem következik, hogy a

<sup>4</sup> *Wirtschaft und Recht der Gegenwart* I. köt., 1912., a 205. oldalon.

természet és a világ közt valóban nincs is különbség. Már a természetellenesnek semmi köze a világellenességhez. Szigorúan véve a természetellenes nem is természetellenes abban az értelemben, hogy a természettörvények ellen volna. De azért természetellenességről beszélni mégsem alaptalan. A természettörvényeken belül ugyanis még mindig van egy latitudo, ami szabályszerűen vagy szabályellenesen folyhatik le. A természetellenesség éppen ilyen a természet szabályai ellen valóságot akar kifejezni. Természetellenesnek mondjuk, ha nyáron hideg és télen meleg van. Természetellenesnek tartjuk, ha egy élőlény szokatlan testi fogyasztással jön a világra. Természetellenes volna, ha egy ember a kezén járna és így tovább. Látható, hogy mindez nem ütközik a természet törvényeibe és mégis természetellenes, mert bizonyos természeti szabályoknak (gyakoriságoknak, valószínűségeknek) nem felel meg. Még tovább jutunk most már, ha a mesterséges fogalmán keresztül közelítjük meg a természet mibenlétét. Nem mondhatjuk a mesterségről, hogy természetellenes volna, de ugyanígy nem mondhatjuk a mesterségről, hogy az természetes lenne. Miután a mesterséges nem természetellenes, azért nincs semmi értelme annak, hogy a mesterségesben valami olyat gyanítsunk, ami a természettörvényekkel ellentétben lehetne, de még az sem volna helytálló, ha azt mondanók, hogy a mesterséges természeti szabályokkal van ellentétben. A mesterséges se nem törvényellenes, se nem szabályellenes. A legjobban azt mondhatnók, hogy mesterséges az a nem természetes, ami a természeti törvények és szabályok szempontjából *közömbös*. De nem fordítva! A mesterséges szempontból ugyanis sem a természeti törvények, sem a természeti szabályok nem közömbösek, amiből megint nem következik, hogy a mesterséges a természeti törvényekkel és szabályokkal már meg van határozva. Ha most már a természeti törvények engedte latitudo elég tág s a természeti szabályokat mint figyelmen kívül hagyhatókat elmellőzzük, akkor egy kis pontatlansággal azt mondhatjuk, hogy a természet kényszerétől *szabadok* vagyunk. Mielőtt ezt az utóbbi gondolatot, mely tulajdonképpen nem más, mint a *Kant* gondolata, továbbfejleszténők, néhány vonással még teljesebbé tesszük a mesterséges fogalmát. A természetes és a mesterséges ellentéte klasszikusan nyilatkozik meg a latin szóképzésben. A *natura* és a *cultura* ellentéte ez. *Heinrich Rickert*

is erre alapozta a maga álláspontját. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* c. kis könyvében, amelynek magyar fordítását idézzük, azt mondja (22. old.), hogy természet az, ami magától nő ki a földből, míg a kultúra az, ami ápolásra szorul, amit ápolva nevelnek fel. Ez az ellentét mélyen benngyökerezik az általános szóhasználatban. Ezen az alapon beszél *Vierkandt* „Naturvolk“-ról és „Kulturvolk“-ról, amit magyarban nem lehet ilyen jól visszaadni, mert mi a „Naturvolk“-ot csak vadnépnek tudjuk fordítani. Ezen az alapon beszélünk kultúrnövényekről, amivel e növényeknek nem-vadon természetét és az ember gazdaságához való tartozását akarjuk kifejezni. De talán mindennél tanulságosabb a közgazdaságtan szóhasználat. *Böhm-Bawerk* szépen fejtegeti, hogy a két eredeti termelési eszköz, a természet és az emberi munka közrehatásából hogy jött létre a harmadik, a tőke, ami már se nem természet, se nem munka.<sup>5</sup> Nem természet tehát már az emberi munka sem, de különösen nem természet már a tőke és ez utóbbi megfelel a természetes-mesterséges ellentétnek. A természet „természetes“ termelési tényező, a tőke mesterséges termelési tényező, termelt termelési eszköz. Mindenesetre az emberi munka mivolta ebből a gondolatmenetből pregnánsan ki nem emelkedik. Annyi azonban világos, hogy a közgazdaságtan számára a természet távolról sem minden! A mesterségesnek a tőkével való meghatározása azonban egy másik körülményre is figyelmeztet. Ha a mesterséges fogalmát csak a tőkével vetjük egybe, akkor nyert fogalmunk egy kissé szűk. Nem adja ugyanis vissza azt az egész ellentétet, amit német másából, a „künstlich“ szóból érzünk ki. Az utóbbi ugyanis nem csupán mesterségest jelent annak megszorított értelmében, hanem művészt is és így alkalmas annak az ellentétnek bevonására is, ami fennáll a természeti és a művészi szép között. Ha tehát a mesterséges fogalmát a természetesnek megfelelő terjedelmű ellentétéként akarjuk használni, akkor abban a kiterjesztett értelemben kell venni, ami megfelel a német „künstlich“ szónak.

Mi az most már, amire a természetes ellentétei visszavezetnek? A természetfölötti nyilvánvalóan Istenre mutat. A természetellenes ebben a tekintetben határozatlan. A mesterséges, művészi ellenben kétségkívül az emberre utal. Szépen mutatja ezt a közgazdaságtan. Az emberi munka az, amely a természet, javaiból

<sup>5</sup> Positive Theorie des Kapitals I. köt., 1921., 129—136 old.

tőkeeszközöket készít. De nem kevésbé kifejező az esztétika sem. A művészi alkotás az, ami a holt anyagot széppé formálja.

Nem kapunk más eredményt akkor sem, ha más oldalról vizsgáljuk meg a kérdést. *Kant* a természettől az erkölcsi szabadságot, a mundus sensibilibistől a mundus intelligibilibist választotta külön.<sup>6</sup> Az erkölcsi szabadság éppen abban áll, hogy természettörvényektől független, vagy ahogy mi magunkat fentebb kifejeztük, a természettörvények szempontjából közömbös. De nem furcsa-e, hogy *Kantnál* a természet és a szabadság kerül egymással szembe, holott a vulgáris nyelv a szabad természetről szokott áradozni? Egy kis elemzés után rá fogunk jönni, hogy a mutatkozó ellentét csak látszólagos. Mert mit jelent a *Kant* szabadsága? A természet törvényeitől való függetlenséget, a természet törvényei szempontjából közömbös részvilágot. A vulgáris beszéd ellenben nem gondolhat és nem is gondol arra, hogy a szabad természet a természet törvényeitől való szabadságot jelentené. Ép ellenkezőleg. Aki ki-megy a szabadba, ahol nem ütközik házak falába a tekintete, aki a szabad természet ölén élvezi a végtelen zöld rónaság, a végtelen kék ég mélységes nyugalját, amelynek csendjét egy ember lépte sem zavarja meg, amely az ember nyüzsgésétől, tülekedésétől távol nem is vesz tudomást az emberiség létezéséről, ahol nem áll az ember mellett rendőr, csendőr, finánc, nem hall katonai vezényszót, nincsenek törvények, nincsenek rendeletek, nem parancsol az embernek senki, mintha csak a társadalmon is kívül helyezte volna magát, nincs alávetve a divat, a közerkölcsök, szokások szeszélyeinek, nem figyel senki, nem szólja meg senki, tesz-vesz, amit akar: annak a szabadság, a természet szabadsága az állam törvényeitől, a társadalom szabályaitól, az embertársaitól való függetlenséget jelenti. A *Kant* szabadsága tehát csak megalapozása az ember erkölcsi szabadságának, a vulgáris beszéd szabadsága azonban ezen még túlmegy és az individualizált szabadságra gondol, amikor szabadságról beszél: A szabad természet sem más, mint a természetadta szabadság, a természeti törvények szempontjából közömbös részvilág, de társadalmi korlátozás nélkül.

Felvethető volna, hogy van-e ilyen szabadság egyáltalában? Ez az emberi akarat szabadságának kérdése. Messze vezetne, ha e kérdés részleteibe elegendnénk. Azért legyen szabad erre Alois

<sup>6</sup> Kritik der reinen Vernunft (ed. Valentiner) 395, 664—665 old.



*Riehl* szavaival felelnünk, aki elvetette az indeterminizmust és a fatalizmust egyaránt, miután az akaratnak úgy okai, mint hatásai vannak, míg az indeterminizmus az okokat, a fatalizmus pedig a hatásokat tagadja. Nem is mint egy intelligibilis világ tagja cselekszik az ember erkölcsösen *Riehl* szerint, hanem mint egy hiper-individuális életközösség, a család, az állam, az emberiség tagja. A *Riehl* mundus intelligibilis-e tehát; — a társadalom.<sup>7</sup>

De akkor hol marad a szabadság? Ha az akarat csak egy láncszem volna az okok és okozatok sorozatában, akár más dolog, akkor nem is volna szabad. De az akarat *nemcsak* ilyen láncszem. Magatartása nem egyértelműen és egyszersmindenkorra meghatározott, nemcsak egyénenkint, hanem esetenként is változó. Nem kényszerű, de nem is önkényszerű. Nem szükségszerű, hanem célszerű. A célkitűzés, lehetősége teszi az embert szabaddá. A célkitűzés problematikus volta teszi az ember szabadságát szükségessé:

Nyugodtan mondhatnók tehát *Riehl*-lel, hogy a társadalom a szabadság, míg a természet a szükségszerűség birodalma. De mindjárt problematikusvá válik a kép, ha más oldalról nézzük. Felelhetünk-e határozott nemmel arra a kérdésre, hogy a társadalom nem természetes alakulat? Nem. Mondhatjuk-e, hogy a társadalom természetfölötti? Nem. Vagy hogy természetellenes? Nem. Viszont felelhetünk-e határozott igennel arra a kérdésre, hogy a társadalom mesterséges vagy művészi alakulat? Megint csak nem. Láthatjuk tehát, hogy itt még egy probléma rejlik, amelyet majd akkor kísérünk megoldani, ha a társadalom fogalmának elemzésére térhetünk át.

#### IV.

Az elmondottakban arra koncentráltuk figyelmünket, hogy vájjon egybeesik-e a természet a mindenséggel. Ezért kellett eljárnunk úgy, hogy a természet fogalmát negatív határoltuk el, mert így bizonyulhatott csak be, hogy van-e a természetén kívül is valami a világon. Miután ezt legalább is valószínűvé tettük, megpróbálkozhatunk most már azzal a feladattal is, hogy a természetet pozitív határozzuk meg.

<sup>7</sup> Der philosophische Kritizismus 1887. II. köt. 241—258 old.

Ehhez azt az utat választjuk, hogy azokat a jellegzetes szóösszetételeket vizsgáljuk meg, amelyekben a természet szó előfordul, vagyis elemezzük azokat az összetett fogalmakat, amelyeknek a természet fogalma konstitutív eleme.

Ilyen elsősorban a természettudomány. Vele kapcsolatban érintenünk kell a természettudományi módszer fogalmát. Értékes tanulságokat ígér a természettörvény összetett fogalma is. De talán a legtöbb hasznát fogjuk látni annak az excentrikus szóösszetételnek, amely a természetet a joggal hozta kapcsolatba, a természet-jog fogalmának.

Ami először is a természettudomány fogalmát illeti, a természettudósok addig nincsenek kétségben e fogalom részleges értelméről, amíg egymásközt vannak és csak a maguk dolgára gondolnak. Mindaddig, amíg a természettudomány fogalmát nem akarják egy mondatban meghatározni, ez a meghatározás teljesen korrekt, mert egyértelmű és határozott. Jellemző erre Frédéric Houssay könyve: „*Nature et Sciences naturelles*“, mely egy szót se veszteget arra, hogy a természet vagy a természettudomány fogalmát röviden meghatározza, de 300 oldalán éppen ezt adja, tájékoztat a természet és a természettudomány mibenlétéről. Korrekt címének megfelelően nem terjeszkedik ki másra, mint ami kétségtelenül a természettudományok kincstárába tartozik.

Már amint filozofálni kezdenek, mindjárt elvész a fogalmuk határozott egyértelműsége. Gyakori, hogy természettudósok tudományról beszélnek és csak a természettudományokat értik alatta. Ebben már bírálat rejtőzik, mely azt mondja, hogy ami nem természettudomány, az nem is tudomány. Nevetséges dolog, hogy más emberi elméművek tiltakoznak az ellen, hogy a természettudományokhoz soroltassanak. Hiszen nem is tartozhatnak hozzá, miután nem tartoznak a tudományokhoz. Igazi tudomány csak a természettudomány volna, minden más tudomány nevét csak bitrolná. Jellemző erre egyes nyelvekben az általános szóhasználat is, mely mint a franciában science és lettre, az angolban pedig science és literature, sőt sophisticated thought között tesz különbséget, miközben science alatt csak a természettudományokat érti. Még a kevésbé szélsőséges szóhasználat szerint is elég a természettudományok meghatározására a science, míg a szellemi tudományokat csak egy jelző, a francia morale, illetve angol moral menti be a tudományok sorába (science morale, moral science).

Nem lehet csodálni, ha ezek után némely természettudós úgy kezeli a tudomány fogalmát, mint amely a természettudományokra ipso facto ráillik, ellenben más „tudomány” csak abban a mértékben tarthat rá igényt, amely mértékben természettudománnyá válik. Egy természettudósunk mondotta a közgazdaságtanról, hogy annak szép fejlődése után remélni lehet, hogy rövidesen természettudománnyá válhatik!

E felfogás enyhébb formája tehát megengedi, hogy a „morális” tudományok is tudományok, de kevésbé előrehaladottak és *csak ezért* nem természettudományok. A „természet” ebben a szóösszetételben tehát az exaktságot akarja kifejezni, ami azért csak a természettudományok sajátja, mert fogalmai nem többértelmű szavakkal vannak meghatározva, hanem mérésen alapulnak és a matematika nyelvén vannak kifejezve.<sup>8</sup> Csak az a baj, hogy azok, akik erre az álláspontra helyezkednek, egy nagy nehézségeken teszik könnyedén túl magukat. A legexaktabb tudomány ugyanis a matematika, de a matematika nem természettudomány. Ha ugyanis csak valami komolyságot is akarunk tulajdonítani a szavainknak, akkor igazán nem mondhatjuk azt, hogy például egy köbgyök, vagy egy logaritmusz a természetnek része s abban úgy megtalálható, akár egy kolibrimadár vagy egy kémiai elem. A matematika ugyanúgy segédeszköze az emberi gondolkodásnak, mint azok a többértelmű szavak, ugyanúgy emberi találmány az egyik, mint a másik, akármennyire legyen is tökéletesebb az előbbi az utóbbinál. Ha pedig a matematika, a legexaktabb tudomány, nem természettudomány, akkor a természettudományok különös exaktségének nimbuszából nem sok marad, r Csupán azzal pedig, hogy valamely tudomány a matematikát, amely nem természettudomány, veszi segédeszközzül, ez a matematikát felhasználó tudomány még nem válik természettudománnyá.

Ezzel már tulajdonképpen a módszer kérdésére tértünk át. Vannak, akik a természettudományok, tehát az „exaktság” kritériumát abban találják, hogy a tudományok azt a módszert követik eljárásukban, amelyet természettudományinak szoktak nevezni. Láttuk már bevezető sorainkban *Ostwald*-nál is, hogy a módszerkérdést tekinti a centrális problémának. Azok a tudományok, ame-

<sup>8</sup> Jellemző erre *Le Dantec*: „Science et Conscience”, 1908, 254—257 old.

lyeknek természettudományi jellege kétségtelen és nem vitatott, valóban rendelkeznek egy bizonyos módszer fölött, amelyet beváltanak kell tekinteni, mert eredményei igazolták. Akik most már azt kívánják, hogy *minden* tudomány ezt a bevált módszert kövesse, nem járnak *egészen* helytelen nyomon. Legalább is hibás volna, ha ezt a kívánalmat már eleve elutasítanók. Azért nem tudunk minden igazságot elvitatni John Stuart *Mill*től, amikor Logikájának VI. könyvében, először választva el a szellemi tudományok logikáját a természettudományokétól, azt mondja, hogy arról a módszerről, amelyet a természettudományok sikeresen követtek, fel kell tételnie, hogy az a szellemi tudományokban is beváljon. Mindenesetre ép olyan helytelen volna azt mondani, hogy a természettudományok követte módszer *egyáltalán nem* alkalmazható a szellemi tudományokban, mint azt, hogy a szellemi tudományokban *csakis* ezt a módszert lehet és szabad követni. Az igazság középütt van a két szélsőség között és mi azt hisszük, hogy ezt az igazságot ép az a Karl *Menger* fejezte ki, akiről pedig egyesek, de mindenesetre *Menger* kellő ismerete híján, azt az álláspontot kockáztatták meg, hogy ő a módszertani naturalizmus képviselője. A modern közgazdaságtannak ez a klasszikus alakja korszakalkotó munkájának bevezetésében így nyilatkozik a módszer kérdéséről,<sup>9</sup> „Ez a kutatásnak az a módszere, amely a természettudományokban érvényhez jutva oly nagy eredményekhez vezetett és ezért *félreérthető módon* természettudományinak nevezetik, holott közös eszköze az összes *tapasztalati* tudományoknak és helyesebben *empirikusnak* volna nevezendő. De ez a megkülönböztetés azért fontos, mert *a módszer azon ismeretkör természetétől, amelyen alkalmazáshoz jut, nyeri különös jellegét és ennél fogva természettudományi irányról a mi tudományunkban nem lehet szó.* Az eddigi kísérletek, a természettudományi kutatási módszer sajátosságainak *kritika nélkül* a közgazdaságtanra való átvitele irányában, valóban *csak a legsúlyosabb módszertani balfogásokhoz és a közgazdaság meg a természet jelenségei közt mutatkozó külsőséges analógiákkal ualó üres játékhoz vezetett.*“ És ha azt látjuk, hogy a szociológia legmodernebb képviselői is erre az álláspontra helyezkednek és azt

<sup>9</sup> Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, 1871. Mi az idézetet a posztthumus 2. kiadásából (1923) vesszük.

mondják,<sup>10</sup> hogy „nincs rá ok, miért ne alkalmazzák egyes humanisztikus tudományok kulturális jelenségekre az általánosításnak és elemzésnek ugyanazokat a logikai elveit, amelyeket a fizika és kémia természeti jelenségekre alkalmazott, ugyanúgy, amint egyes természettudományok az egyediesítésnek és magyarázatnak ugyanazon elveit használhatják, amelyet a politikai történelem vagy a művészettörténet fejlesztett ki“, amiből ugyanazon tudós, a lengyel *Znaniiecki* szavai szerint még korántsem következik, hogy a természettudományok és kultúrtudományok egy logikai rendszerbe tartoznak, akkor nyugodtan juthatunk arra az eredményre, hogy a tudományok szétválasztása és különösképen a természettudományok elhatárolása szempontjából a módszer *nem lényeges*. Ebből következik aztán az a tételünk, hogy a természet fogalmának meghatározása a természettudományinak nevezett módszer oldaláról számottevő támogatásra nem találhat.

Térjünk most már át a természettörvény fogalmára. Maga a tudományos törvény fogalma az állami törvények analógiájára készült. Ezért gyakran találkozunk olyan téves szembeállításokkal, melyekben a természettudományi törvények nem az államtudomány törvényeivel, hanem az *állam* törvényeivel kerülnek szembe, holott nyilvánvaló, hogy az állami törvény az államtudomány szempontjából *tárgy*, tehát nem lehet a természettudományi törvényekkel egy logikai értéke. Ebből a félreértésből magyarázzuk azt is, ha Henri *Poincaré* a verité scientifique-t a verité morale-lal,<sup>11</sup> mi több, Félix Le *Dantec* a verité scientifique-ot a verité sociologique-kal állítja szembe. Ezért konkludálhat *Le Dantec* úgy, hogy az emberi igazság több, míg a tudományos igazság csak egy.<sup>12</sup>

Másrészt ezt a szembeállítást igazolni látszik az a körülmény, hogy a szellemi tudományokban állítólag nem volnának törvényszerűségek s a szellemi tudományokban nem lehetne törvényeket felállítani. Megerősíteni látszik ezt a tételt már az is, hogy hiszen a természet a szükségszerűség birodalma s azzal, ami kívül van, a szabadsággal a törvény fogalma össze nem fér. Hiszen a törvény szükségszerű viszonyt fejez ki, hogy lehetne most már szükségszerű viszony a szabadság birodalmában. Ha pedig így áll a dolog, akkor

<sup>10</sup> *Znaniiecki*: „The Object Matter of Sociology.“ A „The American Journal of Sociology“ 1927 januári számában. 539 és 535 old.

<sup>11</sup> *La Valeur de la Science*, 1905, 2—4 old.

<sup>12</sup> *Id. m.* 249—295 old.

tudományos törvény és természettörvény egyet jelent. Innen válik megint érthetővé, hogy miért ideál egyesek szerint a természet-tudomány, mert hiszen csak az tudomány igazán, amelynek *két-sébevonhatatlan* igazságai vannak. De a dolog nem áll egészen így. Hogy fordítva kezdjük, először is valóban nem lényeges egy tudományban, hogy annak törvényei legyenek, sőt szabályokat se kell felállítania, ha individuális eseteket vizsgál. Az aztán már más kérdés, hogy vizsgálata *máshonnan* (más tudományokból) vett törvények vagy szabályok nélkül mennyire sikerülhet. Másodszor pedig és ez a fontosabb, a szükségszerű viszony a szabadság fogalmával nem összeférhetetlen. Semmi sem könnyebb ugyanis, mint egy törvényből szabályt s egy szabályból szabálymentességet csinálni. Nem kell mást tennem, mint hogy a törvény feltételei közül elhagyok egyet és tételem már *legfeljebb* szabály s ha a feltételek közül elhagyok többet, már szabály se. Hogy egy példával illusztráljuk a helyzetet, vegyük az időjárást. Nem vitás, hogy az időjárás alakulásában bizonyos szükségszerűség nyilatkozik meg, az időjárás nem ötletszerűen változik. Ha az időváltozások összes tényezőit kvantitatív összehatásukban pontosan ismernők, meg tudnók állapítani az időváltozás törvényét. Mivel azonban az időváltozás összes feltételeit pontosan nem ismerjük, nem is ismerjük az időváltozás törvényét, hanem ehelyett csak bizonyos szabályaink vannak. A primitív embernél ellenben még ezek a szabályok is hiányoznak, tehát neki az időjárás szeszélyes, ötletszerű, szabad. Szabad, mert meghatározhatatlan!

Ebből láthatjuk, hogy minden szabadság *relatív*. Az ember szabadsága is csak annyiban szabadság, hogy a *természet törvényszerűségei szempontjából az*. De hogy az ember szabadsága egy paradoxonnal élve ne lehetne a „szabadság törvényszerűsége“, az az előbbiből még korántsem következik. Nem kell másra figyelemmel lennünk emberi viszonyokban, mint arra, hogy egy ideáltipikus ember ideáltipikus helyzetben csak egyféleképpen cselekedhetik, holott a konkrét emberek magatartása ugyanebben a helyzetben igen különböző lesz. A természeti dolgoknak is van individualitásuk, de az a dolgok egyes csoportjaiban belül csak kvantitatív különbségeket enged. Az ember individualitása ellenben kvalitatív. A természeti dolog individualitása nemcsak egyénenkint, hanem esetenként is változó. Ezért az emberi egyéniség meghatározásához

mindig *több* feltétel kell, hogy szabályt és még több, hogy törvényt kapjunk, mint amennyi elegendő természeti dolgok meghatározásához. Igen jó kifejezése van *Znanięckinek* ehhez a többhöz: *humanistic coefficient*-nek nevezi.<sup>13</sup>

Mi tehát tagadásba vesszük, hogy a tudományos törvény csak természeti törvényt jelenthet s állítjuk, hogy a szellemi tudományoknak is vannak törvényei, amelyek tehát törvények anélkül, hogy természettörvények vagy „tételes“ állami törvények lennének. Ismételten hangsúlyozzuk azonban, hogy nem tartjuk egy tudomány tudomány jellegéhez elengedhetetlennek, hogy tudományos törvényei legyenek. A törvény igazságai csak általános igazságok, holott van különös igazság is. Ha pedig a tudomány az igazságot kutatja, nem lehet kötelező minden tudományágra, hogy *csak* általános igazságokat szabad felderíteniök. Sőt tovább is mehetünk: az általános igazság mindig csak segédeszköz<sup>14</sup> az igazság megtalálásához, mert az „igazi“ igazság a különös igazság.

Hogy most már bebizonyítsuk, hogy a szellemi tudományoknak is vannak törvényei, egynehány jellemző példát fogunk felhozni. Először csak általánosságban utalunk azokra az exakt törvényszerűségekre, amelyekkel, a matematika szolgál, miután álláspontunkhoz képest azokat mint egy szellemi tudomány törvényszerűségeit nem minősíthetjük természeti törvényszerűségeknél. Ugyanígy utalhatunk a logika törvényeire is, melyek szintén szellemi tudományi törvények. De hogy kifejezetten egy társadalmi vonatkozású törvényre mutassunk rá, felhozzuk a közgazdaságtanból az úgynevezett *Gresham-féle* törvényt, ami abban áll, hogy a rossz pénz kiszorítja a jót a forgalomból. Ha ugyanis kétféle pénz kering és a kettőnek egy névérték mellett különböző tényleges értéke van, akkor csak a rosszabbik pénz fog a forgalomban megmaradni, míg a jobbik eltűnik. Most már azt, hogy a rossz pénz a jót „kiszorítja“ a forgalomból, nem lehet fizikai értelemben venni. Nem lehet ezt magyarázni természeti szükségszerűséggel sem. Ellenben mindenkinél *észszerű magatartást feltételezve*, ami ily egyszerű jelenségeknél rövid időn belül társadalmilag általánosan is helytáll, mégis csak ez az egy eredmény következhetik be egye-

<sup>13</sup> Id. m. 536 old.

<sup>14</sup> *Rickerttel* szemben találóan hangsúlyozza ezt *Münsterberg*: *Philosophie der Werte*, 1908, 127—133 old.

dül. Nyilvánvaló, hogy a Gresham-féle törvény törvény. Nem törvény a fizikai szükségszerűség, de törvény a logikai szükségszerűség értelmében, Az is nyilvánvaló, hogy a *Gresham-féle* törvény társadalmi törvény. Ha pedig csak egyetlenegy társadalmi törvényről is kétségtelen, hogy társadalmi is, törvény is, akkor nem lehet többet szó arról, hogy csak természeti törvényszerűségek vannak. Ezzel mindjárt arra is választ kapunk, hogy a természet fogalmának meghatározása tekintetében tehet-e nekünk szolgálatot a természettörvény fogalma. Ha a törvény nemcsak tudományos törvény, a tudományos törvény meg nemcsak természettörvény, akkor a természettörvény helyes fogalma a természet fogalmát már feltételezi. A természettörvény oldaláról tehát a természet fogalom meghatározása tekintetében ugyanúgy negatív eredményt kapunk, mint kaptunk a természettudományi módszer tárgyalásánál.

Maradna tehát a természetjog fogalma. Ez a szóösszetétel igen sokat ígér, mert hiszen a mai jogfilozófiai felfogás szerint természetjog nincs s így itt két össze nem tartozó szó kapcsolódik össze. *Stammlernek*, a modern jogfilozófia vezető képviselőjének a természetjoggal szemben elfoglalt elutasító álláspontja ellenére azonban mégis rokon a felfogása a természetjogéval, mert az ő „helyes“ joga lényegében nem más, mint amit a természetjogi iskola természetjog alatt értett.<sup>16</sup> *Stammler* gondolatmenetének végigkísérése tehát kérdésünk szempontjából igen tanulságos. A természetjog elsősorban is oly jog, amely tartalmában az emberi természetnek megfelel, tehát nem a természetnek egyáltalán, hanem az *emberi* természetnek. A természetjog most már az volna, amely történeti és társadalmi viszonyoktól függetlenül egyszersmindenkorra és mindenütt helytállana, miután az ember változatlan és megváltoztathatatlan természetéből folynék. *Stammler* a természetjognak csak ezt a messzemenő igényét utasítja vissza, amikor oda konkludál hogy nincs egyetlenegy jogi tétel sem, amely pozitív tartalma szerint a priori helytálló volna. Azt ellenben, hogy a természetjog a megalkotott joggal egyáltalában egy ideális jogot helyez szembe, *Stammler* helyesli.

A súlypont tehát a természet jogról az emberi természetre helyeződik át. Mennyiben beszélhetünk emberi természetről? Az

<sup>15</sup> Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, 1924, 159—173 old.



kétségtelen, hogy az ember természeti lény is. Mint az állatvilág legmagasabban álló példányát tárgyalják a biológiai tudományok. Az ember természete tehát olyasvalami, amiről helytállóan lehet beszélni. De azért itt mégis figyelmeztetnünk kell a nyelvhasználatra, mely sok mindennek beszél a természetéről, amikor csak azt akarja kifejezni, hogy valaminek a mibenlétéről, sajátosságairól, a jó német kifejezés szerint az „Eigenart“-járól van szó. Így beszélünk az ügy természetéről, az ismeretkör természetéről, a kultúra természetéről, az erkölcsi normák természetéről, sőt az Isten természetéről is. Nyilvánvaló, hogy az ilyen kifejezésekben a természet szó tisztára *képletes*, amire különös figyelemmel kell mindig lennünk.

Az igazi emberi természet tehát nem szükségképpen fedi azt, amit az ember természete alatt értünk. Az igazi emberi természet az emberről mint természeti lényről meglevő ismeretünk, míg az ember természete az emberről *egyáltalában* szerzett minden tudásunk foglalata. Valahányszor tehát az ember természetéről beszélünk, ez nemcsak azért fenyeget félreértésekkel, mert kétértelmű, hanem még inkább azért, mert egyik értelmében teljesen helytálló, míg a másikban csak képletes.

A kétféle emberi természet közül most már az egyik, az igazi jogilag egyáltalán nem szabályozható, mert a jog feltétele a szabadság, ami az igazi természetből hiányzik. A jogszabály tehát vagy egyezik a természettörvénnyel s akkor felesleges, vagy pedig ellenkezik vele s akkor hiábavaló. A természetjog tehát fából vas-karika, mert ahol csak természet van, ott jog nincs, ahol pedig csak jog van, ott természet nincs.

Ha most már a természet fogalmának pozitív meghatározásában elért eredményeket összegezzük, akkor visszamenő sorrendben a következőket állapíthatjuk meg:

A természetjog fogalmában a természet mint fogalomelem nem igazi értelmében részesedik, hanem csupán képletesen szerepel. Ez a szóképzés azonban jó figyelmeztető arra a pongyola nyelvhasználatra, amely minden jelenség mivoltát a jelenség természetének nevezi.

A természettudományi módszer és a természettörvény fogalma a természet meghatározása tekintetében nem szolgál több

adalékkal, mint amennyit már a természettudomány fogalmával megszerezhetünk.

3. Ami most már a természettudomány fogalmát illeti, láttuk, hogy nem *minden* tudomány természettudomány és a természet-tudomány nem is egy tudomány, hanem a tudományok bizonyos csoportja. A természettudomány tehát tulajdonképpen gyűjtőfogalom s mivel a természet tudományos fogalmának sem felelhet meg ennél fogva egy tudomány tárgya, azért tudományos értelemben a természetnek is gyűjtőfogalomnak kell lennie; vagy ahogy *Znanięcki* magát kifejezi, az, hogy a természet egy rendszert alkot, pusztán egy „metaphysical assumption.”<sup>16</sup> Van azonban egy tudomány, amely a természettudományokat összefoglalja s így a természettudománynak volna nevezhető, még pedig: a *természetfilozófia*. Viszont kétségtelen, hogy a természettudományok sorában ép a természetfilozófia az, amelyik a legkisebb exaktságra tarthat igényt. Fontos ezt tudnunk azért, mert nem a természettudományok egyes ágai azok, amelyek részéről a szellemi tudományok határsértéseket szenvednek, hanem egyes természettudósok részéről akkor, amikor természetfilozófiába kezdenek. Klasszikus példája ennek az *Ostwald* természetfilozófiája, mely kezdve a logikával és végezve a szociológiával, mindenre az ég világán kiterjed.<sup>17</sup>

## V.

Kiindulva tehát abból, hogy minden-e a természet, a negatív meghatározás útján azt a választ kaptuk, hogy nem minden, a pozitív meghatározás útján pedig arra az eredményre jutottunk, hogy valami és pedig a természettudományok tárgya. Teljessé azonban csak akkor válhatik meghatározásunk, ha felelni tudunk arra a kérdésre, hogy *mi a természet határa*. Ezzel egy igen nehéz, megoldatlan nagy kérdéshez jutottunk el, amellyel itt kellő részletességgel nem foglalkozhatunk s így meg kell elégednünk néhány általános szempont kidomborításával.

Minden tudomány az igazságot kutatja. Az igazságot tényekről ismerjük fel, tehát a tények összességén kell végigvonulnia annak,

<sup>16</sup> Id. m. 546 old.

<sup>17</sup> Grundriss der Naturphilosophie, 1913, Mint kuriózumot megemlíjtük a 189. oldalt, ahol megengedi *Ostwald* életközösségek létezését, még ha a mechanikai összetartozás „durch eine *gemeinsame Haut*“ hiányzik is! És ép ez az, ami az embernél „in ausgeprägter Weise“ jelentkezik!

amit a természet határának nevezünk. Ha a tények összességének nevet akarunk adni, első pillanatra azt hihetnők, hogy ez az összesség tulajdonképpen a valóság. Ez esetben pedig a valóságnak kellene két részre oszlania, amelynek csak egyike volna a természet valósága. Nem is hiányzik ez a kísérlet a tudományok történetében, amennyiben *Dilthey* volt az, aki a természettől különböző valóságot, a történeti-társadalmi valóságot tette meg a szellemi tudományok tárgyának.<sup>18</sup> Az újabb filozófia azonban másképp okoskodik. A tények legáltalánosabb kategóriája eszerint nem a valóság, hanem a létezés és a létező világnak csak egyrésze valóság, valós létező, míg egy másik része nem valós létező. A valóság és létezés viszonyának tisztázása a természet elhatárolása szempontjából távolról sem közömbös, de mivel az értéfilozófia részleteibe vezet, ezen a helyen nem elemezhetjük. Reméljük, hogy ezt másutt más alkalommal pótolhatjuk.

A tények összességét tehát létezésnek vesszük és vizsgáljuk, hogy a lét világa hol válik szét. Az első válaszvonalat az élettelen és az élőlények között fedezzük fel. Az élőlények megújhódnak, nőnek, szaporodnak. Az élet csak életből származhatik: *omnis cellula e cellula*, tartja a modern biológia. Az élet csirája az élettelenből csak a föld őstörténeti korszakában keletkezhetett s az életcsira illetően keletkezésének feltételei azóta már nincsenek is meg, vallja az élet keletkezésére nézve uralkodó hipotézis. Ha tehát véglényekről vitatott is, vajjon még élőlényeknek számíthatnak-e s a kolloid anyagok tulajdonságai az élőlényekéhez hasonlíthatók, mégis igaz marad, hogy az élettelen és az élőlények között éles határvonal húzódik végig. Egy-e ez a határvonal a természet határával? Gondoljunk arra, hogy milyen meghatározást adott *Rickert* a természetnek. Természet az, ami magától nő ki a földből. A szabad természet az, ahol csak fű, fa, virág, légyzűmmögés és madárdal veszi körül a magános embert. A kő ugyanúgy természet, mint a gyík, amely elbúvik alatta. A földtalaj nem inkább természet, mint a fűszál, mely kinő belőle. Nem is akadt tudományos kísérlet aziránt, hogy az élőlények a természetből kirekesztessenek. Kérdés tárgyává sem kellene tennünk, hogy vajjon az élettelenek és élők közt elvonuló határvonal nem a természet határa-e, ha nem

<sup>18</sup> Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883. 4. old.

volna az életnek a biológiai fogalmán, mint vegetatív életem kívül egy másik, másodlagos értelme is. Szokás mindennapi életről, nagyvilági életről, lelki életről, szellemi életről, kulturális életről, társadalmi életről beszélni, mely összetételben az élet szó tulajdonképpen *gyakorlati realitást* akar kifejezni. Ugyanígyen másodlagos értelemben használja az élet fogalmát az életfilozófia, a Bergson-féle intuicionizmus, amelyben az életfogalom voltaképpen *művészi totalitást* akar jelenteni. Sem az egyik, sem a másik életfogalom nem tartozik együvé az élet biológiai fogalmával. Azt lehetne ugyan mondani, hogy az élet mint gyakorlati realitás- vagy művészi totalitás a biológiai életfogalmat elengedhetetlenül feltételezi, de ugyanilyen elengedhetetlenül tételezi fel a még általánosabb érvényű létezését is, holott nem tartjuk lényegesnek, hogy az említett realitás vagy totalitás jellemzéséül a létezését hangoztassuk. A biológiai élet *puszta* mivoltának is elengedhetetlen és lényeges feltétele a létezés; de *sui generis* jellegében lényegtelen és elhanyagolható. Ugyanígy a magasabbrendű emberi tevékenység *puszta* mivoltához is elengedhetetlen és lényeges az élet; de *magasabbrendű* mivolta szempontjából lényegtelen és elhanyagolható. Félreértésre csak a nyelvhasználat pongyolósága ad alkalmat, mely ugyanegy szónak több értelmet tulajdonít. De minden tudományos okfejtésnek az ilyen többértelműség kiküszöbölésével kell kezdődnie.

Jól exponálható a kérdés, ha a viszonyt megfordítjuk. A mindennapi, a nagyvilági, a lelki, a szellemi, a kulturális a társadalmi stb. ám mind élet *is*. Fordítva ellenben nem áll, hogy minden élet társadalmi, kulturális, szellemi stb. volna. Nyilvánvaló tehát, hogy *ezekben* a szóösszetételekben nem az életről egyáltalán van szó, nem arról, ami minden életben közös, hanem arról, aminek az élet általános fogalmából hiányoznia kell, különben nem volna alkalmazható azokra az élet jelenségekre, amelyek *csak* élet jelenségek, tehát nem társadalmiak, kulturálisak, szellemiek. Már pedig éppen azok az élet jelenségek, amelyek *nem csupán* élet jelenségek, fekszenek a természet határvonala mentén, míg azokról az élet jelenségekről, amelyek *csak* élet jelenségek, kétségtelen és nem vitatott, hogy a természethez tartoznak. Az, hogy az ember kétségkívül természeti lény *is*, nem okozhat nehézséget. Hiszen egy antik sírfelirat *kődarab is*, és mint ilyen a természethez tartozik, de mint sírfelirat kultúrjóság. A nehézség csak ott kezdődik, hogy hol szűnik

meg az ember természeti lénynek lenni, vagy más szóval, mitől függ, hogy az ember ne legyen *pusztán* természeti lény. Ez pedig annyit jelent, hogy nem azt kell kutatnunk, ami az emberben más élőlényekkel *közös*, hanem azt, amiben más élőlényektől *különbözik*.

A hagyományos határvonalat az ember teste és lelke között szokás meghúzni. Az embernek nemcsak halandó teste, hanem halhatatlan lelke is van, tartja a tételes vallás. A tudományban azonban a halhatatlanságnak nincs szerepe, a tudományos szemlélet másra irányul. A hagyományos felfogás szerint a test, a pusztá életjelenségek is természeti szükségszerűségnek vannak alávetve, ellenben a lélek, mint a szabadság princípiuma uralkodik a test felett. Az újabkori pszichológia már más utakon jár. A test és a lélek ugyanegy szubsztanciának kétféle megnyilatkozása, amelyek jelenségei egyidejűleg és párhuzamosan folynak le, anélkül, hogy közöttük okozati összefüggés volna. Ez a *Wundt-féle* pszichofizikai parallelizmus.<sup>19</sup> A ma uralkodó pszichológiai felfogás ezen is túlmegegy, mert okozati összefüggést, kölcsönhatást *tételez* fel a két jelenségcsoport között.<sup>20</sup> Mindebből azonban csak egy kétségtelen s ez az, hogy a lelki működést nem lehet testi mozgásokra visszavezetni, a lelki jelenségeket nem lehet testi jelenségekre feloldani, vagyis másszóval a materializmus teljesen megbukott. „A materializmus tarthatatlanságát ma már mindenki átlátja, aki tudományosan számításba jöhet“, mondja *Rickert*.<sup>21</sup> Jellemzők erre nézve Johann *Rankenak* szavai is, amelyeket az emberről szóló nagy munkájában ennek a kérdésnek szentel, rámutatva egyben arra is, hogy milyen nagy probléma előtt áll itt egyébként a tudomány.<sup>22</sup>

De hiába van kétségtelen különbség testi és lelki jelenségek között, hiába marad egy mozgás mindig mozgás és nem lesz soha érzet, a test és a lélek határvonala nem esik egybe a természet határával. Ha ugyanis a természetet szükségszerűségnek vesz-

<sup>19</sup> L. *Wundt*: Naturwissenschaft und Psychologie, 1911, 97— 106 old. Grundriss der Psychologie, 1922, 393—397 old.

<sup>20</sup> A probléma mai állásáról jó összefoglalást ad és a „A pszichológia főkérdései“ címmel sajtó alatt levő munkájából jó ízelítőt nyújt Nagy Józsefnek „Test és lélek“ c. cikke az „Új Nemzedék“ 1927 március 11. számában.

<sup>21</sup> Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, 75 és 181—184 old. L. a „Foi et Vie“ eladássorozatát is: Le Matérialisme actuel, 1913.

<sup>22</sup> Der Mensch, I. köt., 1911, 545—548 old.

szük, a lelki működés mechanikája nem kevésbé szükségszerű, a lelki működés önmagában nem kevésbé öntudatlan. A lelki működésnek ebből a jellegéből fejlődhetett ki a pszichotechnika s a lelki működés jellegének tulajdonítható, hogy *Rickert* a pszichológiában természettudományt lát és a szellemi tudományok képviselői már régtől fogva áhítoznak egy szellemtudományi pszichológia után,<sup>23</sup> amely nem érzetekkel és képzetekkel, nem a gondolkodás formái lefolyásával, az asszociációk és appercepciók mechanizmusával, hanem jellemekkel, személyiségekkel, „életformákkal“, eszmékkel, gondolatokkal foglalkozik. A lelki működés csak pályája a lelki jelenségeknek, a lelki jelenségek csak edényei, tartályai annak, amit szelleminek nevezünk. Nem a lélekkel kezdődik a természetnél túl fekvő részvilág, hanem a lélekkel *végződik* az, amit természetnek nevezünk. A *szellemi* az, amit a természettől meg kell különböztetnünk. A szellemi az, amit a természettől szabadnak kell tekintenünk s a szabadságnak *az* a részvilága, amit a szelleminek jelenléte tesz szabaddá.

Mi ez a szellemisség? Semmi más, mint az *eszmék* részvilága, melynek konstruktív eleme a racionalitás, az észok és következmény viszonya. A racionalitás részvilága időtlen világ, mert benne minden *egyidejű*. Ezzel szemben a természet részvilágának konstruktív eleme a tiszta kauzalitás, a hatóok és hatás viszonya. A természet tehát időben lefolyó világ, mert benne a jelenségek sorrendje *egymásutáni*: a hatás nem egyidejű a hatóokkal, hanem követője. Ez talán szokatlanul hangozhatik, mert hiszen *Bergson* szerint a természettudomány szemlélete időtlen szemlélet.<sup>24</sup> De ezzel válhatik világossá előttünk az a különbség, ami természet és természettudomány között fennáll. A természettudománynak csak addig tárgya a természet egyáltalán, amíg hozzá nem nyúlt, csak, mondjuk, feléje fordult. Amint hozzányúlt, a természet racionalizálttá válik, tehát az időben lefolyó természeti jelenségek időtlen szemléletét kapjuk meg.

<sup>23</sup> L. *Rickert*: Kultúrtudomány és természettudomány, 47 és 92 old. Ugyanígy *Münsterberg*: Philosophie der Werte, 9—12 és 143—147 old. A szellemtudományi pszichológiára irányuló követelést illetően már *Mill* etnológiájára (Logikája VI. könyvében) is utalnunk lehetne, de elsősorban *Dilthey* id., m. 36—43. old. és *Spranger*: Lebensformen, 1925 jön számításba. Lásd *Giese*: Theorie des Psychotechnik (I. köt. 1925) c, munkájának 21—24 oldalát is.

<sup>24</sup> Idő és szabadság (Essai sur les données immédiates de la conscience) 1923, 126—126 old.

Ugyanehhez az eredményhez eljuthatunk más oldalról is. Dilthey szerint a természet néma számunkra.<sup>25</sup> Münsterberg azt mondja, hogy a természet értékmentes.<sup>26</sup> Rickert szemében a természet értelmetlen (sinnlos).<sup>27</sup> Ezzel szemben a természettudomány természete már *értelmezett* természet.

A tiszta természet és a tiszta szellem részvilágai között most már van egy közbenső terület. A tiszta természet tudományai a fizikai, kémiai, biológiai tudományok, valamint a természettudományi pszichológia. A tiszta szellem tudományai a logika, matematika, esztétika, etika, filozófia. Ha elő is fordul, hogy a matematikát természettudománynak nézik, mert a természettudomány segédtudománya is és előfordul (mint *Wundtnál*),<sup>28</sup> hogy a pszichológia kezdi meg és alapozza meg a szellemi tudományok sorát, miután a lélek a szellem „edénye”: *általában* a tiszta természet és a tiszta szellem tudományainak természettudományi illetve *szellem-tudományi* jellege kevésbé vitatott. Az igazán vitás terület az, amit mi közbenső területnek mondtunk.

A természet értelmezésünkre szorul, mert különben értelmetlen. A szellem (Geist) részvilága maga az értelem (Sinn) részvilága, vagy az eszmék (Idee) részvilága. Ezekon kívül van most már valami, ami azért különbözik mindkettőtől, mert egy bizonyos mértékig mindkettővel egyezik. Ezzel a természettel mint *értelmezett* természettel szemben áll az *értelmes* természet, vagyis a természeti tárgyakon jelentkező értelem. Ez az értelmes természet az, amit *kultúrának* nevezünk. Nem a természet jelenléte az, ami kultúrává teszi, mert a természet csak mintegy az alzata, vagy előbb alkalmazott kifejezésünk szerint az „edénye”, de a természet tárgyain való jelentkezése különbözteti meg a kultúrát a tiszta szellem részvilágától. Viszont az értelem maga még nem kultúra, mert szükséges, hogy ez az értelem természeti tárgyakon jelentkezék, azokat tege értelmesekké, kultúrjavakká.

A természetnek és a szellemnek a kultúrába való kapcsolódása okozza, hogy a kultúrtudományokat hol természettudományoknak, hol szellemi tudományoknak minősítik. Az első felfogás hibás,

<sup>25</sup> Id. m. 45. old.

<sup>26</sup> Id. m. 1—21 és 125 old.

<sup>27</sup> Grundlegung der allgemeinen Philosophie, 91—92, 123, 211—214 old.

<sup>28</sup> Naturwissenschaft und Psychologie, I 2 d és e fejj., Logik, 1921. III. köt.

de a második sem hibátlan. A kultúrtudományok éppen: közbenső terület. Nem abban az értelemben közbenső, mint *Windelbandnak* a pszichológia, melyet *nehéz* osztályozni,<sup>29</sup> hanem abban az értelemben, hogy ez éppen a tudományok *harmadik* csoportja.

A ráció (észokság) és kauza (hatóokság) kapcsolatából kapjuk aztán a teleologikus (célszerűségi) viszonyt, ami nem más, mint motivált kauzalitás. A ráció, kauza, telosz viszonyának szép kifejtését kapjuk *Wundt* Logikájában<sup>30</sup> s annál fogva, hogy ez a három szervesen összefügg s különösen, hogy a telosz nem más, mint a kauzának egy különös esete, nincs szerintünk semmi értelme annak az ellentétnek, amelyet kauzalitás és teleológia között *Stammler* és *Spann* igyekeztek megkonstruálni.<sup>31</sup> Ennél fogva ez az utóbbi Mellen-tét“ a természet elhatárolására sem alkalmas.

A szellem nem tölt be teret, nem mérhető téregységekkel. Ezért tekinti jó meghatározásnak *Cooley*, ha a természettudományokat menzuratív tudományoknak nevezi. Viszont a szellem fogalmának látszólagos homályossága vitte rá *Cooley*t arra, hogy mentális-szociális komplexumról beszéljen helyette.<sup>32</sup> Ha ez utóbbinak a szellem felett valami előnye van, az csak az lehet, hogy még határozatlanabb.

A természet értelmezésre szorul, hogy érthetővé váljék. A szellemnek saját értelme lévén, meg kell érteni, mert minden értelmezés azt jelentené, hogy saját értelmének megértése helyett idegen értelmet viszünk belé. De ugyanez a helyzet a kultúra jelenségeivel is. A kultúra nem szorul értelmezésre, sőt az értelmezés a kultúra saját értelmének meghamisításával egyértelmű. A kultúrát is meg kell érteni. Sehol nem mutatkozik ez jobban, mint a történelemben, ahol korok szellemének megértése a feladatunk. Nem is csodálatos, hogy miért éppen a történelem volt az, ahonnan a megértés elmélete kiindult. Azt hisszük ellenben, hogy a megértés folyamata nem kevésbé tevékeny akkor, amikor az *értelmezett* természettel állunk szemben. A természet „értelme“ ugyanis szín-

<sup>29</sup> Preludiumok (Präludien), 1926, 119 old.

<sup>30</sup> Naturwissenschaft und Psychologie I 1 c és 4, I 4 b fej., Logik I, köt. V r. 2 fej. 3 b és c, 5, 6. III. köt. I r. II fej. 1 d. és III fej. 4 h.

<sup>31</sup> *Stammler*: Id. m. 331—339 old., *Spann*: Kategorienlehre, 1924, I. k. I. L. „The Roots of Knowledge“ c. a „The American Journal of Sociology“ 1926. májusi számában (59—79 old.). Lásd *Ellwoodnak* a „The Sociological review 1927. januári számában megjelent cikkét is: „The Development sociology in the United States since 1910“ (25—34 old.)



tén nem a mi értelmünk már, hanem a természettudomány értelme. Azért a megértést, mint külön szellemtudományi vagy kultúrtudományi módszert nem tudjuk elfogadni. Mi több, *Cooley* egyenesen úgy fogja fel a szellemtudományi megértés módszerét, hogy az embertársaink ismeretében jelentkező hézagokat önmagunk ismerete segítségével töltjük ki.<sup>33</sup> Ez az eljárás tehát egyenesen az értelmezés jellegét ölti fel. Az kétségtelen, hogy embertársaink belső élete nemcsak rejtve van előttünk, hanem egyben tudunk is arról, hogy az létezik, de ebből principiális különbséget alkotni nem tudunk. Nagyobb jelentősége van annak, hogy kultúrjelenségek elemeikből maradék nélkül meg nem magyarázhatók, De ez a nehézség már a kémiában kezdődik, ahol a molekulát se lehet elemeiből maradék nélkül megmagyarázni.

Ezzel tisztázottnak vehetjük a szellem és a kultúra fogalmát. A kultúra fogalma bonyodalmasabb, mert a természettel<sup>1</sup> való kapcsolatánál fogva olcsó alkalmakat szolgáltat minden egyoldalú naturalizmus számára. Viszont a kultúra fogalma csak addig okozhat nehézséget, amíg a szellem fogalmát nem látjuk tisztán magunk előtt. Mihelyt a szellem fogalma tisztázva van, attól a pillanattól kezdve nem lehet kétséges, hogy mi a kultúra természeti *alzata* s mi a kultúra szellemi *lényege*. Jól exponálja *Znanięcki* a különbséget, amikor azt mondja, hogy a „humanistic coefficient” nélkül a festmény csak színekkel telemázolt vászon, a szó értelmetlen hang, a törvény tétele hangok összege vagy papír fekete foltjai, a szerző szám puszta vasdarab, a társadalmi organizáció élő organizmusok összefüggéstelen mozgásainak egyvelege.<sup>34</sup>

A naturalizmus most már nem juthat túl a színekkel telemázolt vásznon, vagy pedig észrevétlenül belekombinálja a „humanistic coefficient”-et, amelyet a naturalista saját emberi mivoltából és laikus tapasztalataiból merít. Ezekkel az eszközökkel pedig a kultúrtudományok tudományos igényeinek meg nem felelhet, az igazi tudományosság követelményeit ki nem elégítheti.

Ezért veszélyes az „értelmes természet” azon esetének megértése tekintetében is a naturalizmus, mely esetet társadalomnak nevezünk és nem lehet társadalomtudományos az a szemlélet, amely naturalista. A társadalom nem természeti jelenség, nem

<sup>33</sup> Előbb idézett tanulmányában.

<sup>34</sup> Id. m. 536—537. old.

értelmetlen és értelmezésre szoruló, hanem értelmes, tehát *kultúrjelenség*. Hogy pedig a naturalizmus nem holmi fantazmagória, arra a szociológia eddigi története szolgál beszédes példákkal. *Saint-Simon* és *Carey* nem kevesebbet kerestek a társas viszonyokban, mint a gravitáció törvényét. A biológisták *Spencertől* Oscar *Hertwigig* parcellázták a társadalmat az emberi test mintájára és keresték minden emberi szervnek társadalmi mását. Az anthropologista és anthropogeografista szociológusok a fajnak, illetve földnek determináló szerepét cserélték fel definiáló hatalommal. A faji és földrajzi tényezőben nem egy a szellemet korlátozó, hanem azt meghatározó tényezőt láttak. A történelmi materializmus pedig osztálypolitikai követelményeit egyenesen természettörvényeknek képzelte.

A természettől megkülönböztettük a szellem részvilágát és a kettőnek kapcsolatát, a természeti tárgyakon jelentkező szellemiséget megtaláltuk a kultúrában, Legutóbb azt *állítottuk*, hogy a társadalom kultúrjelenség. Kétségtelen-e ez?

A feladat nem olyan egyszerű, mint ahogyan első pillanatra látszik. Először ugyanis a társadalom szó sem egészen egyértelmű, másodsor pedig nemcsak mint emberi társadalomnak van több értelme, hanem beszélni szokás újabban állati és növényi társadalmakról is. Ha tehát nem is minden állat és nem minden növény társadalmi lény, a társadalom fogalma már visszanyúl a természetbe és kétségessé válik, hogy lehet-e még ezek után a társadalmi jelenségekről, mint kultúrjelenségekről beszélni.

Mi először is tisztázni akarjuk, hogy a társadalom szónak hány értelmet lehet tulajdonítani és melyiket kell ezek közül igazi értelmének tartani, mert mindaddig, amíg egy értelem mellett le nem kötöttük magunkat és a többit tudatosan ki nem zártuk, lehet a zavarosban halászni, de tudományos igazságig el nem juthatunk.

Nem vitás, hogy társadalom alatt elsősorban emberi társadalmat szoktunk érteni és így legelőször is az emberi társadalmakról kell beszélnünk. Meg kell határozni a társadalomnak mint emberi társadalomnak kritériumait és csak azután vethetjük fel a kérdést, hogy állati és növényi társadalmakról jogosan beszélhetünk-e. Nagy hiba volna ebben a tekintetben a merev tagadás álláspont-

jára helyezkedni. De ép olyan hiba volna az is, ha a társadalom kritériumait olyan alakulatokon keresnők elsősorban, amelyek társadalmi jellege vitás. Az emberi társadalomnak ez a mivolta kétségtelen, a kiindulás tehát csak innen történhetik.

A társadalom mint emberi közösség meghatározott földterületen élő több ember tartós kölcsönhatásában jelentkezik.<sup>35</sup> De beszélünk társadalomról olyan értelemben is, hogy a meghatározott földterület lényegtelené válik és a kölcsönhatás tartósságát se kívánjuk meg. Az ilyen társadalom helyes megjelölése tulajdonképpen társaság, de ennek a szónak jó mása a kultúrnyelvekben hiányzik. Ha ennek a szónak több szinonimáját megtaláljuk is, teljes értékű fordítása mégis ugyanaz, mint a társadalomé: Gesellschaft, société, society, societá. Am még a magyar nyelv is használja a társadalom szót a társaság értelmében; így mikor orvostársadalomról, gazdátársadalomról beszél. Ez a kétértelműség pedig, amely, mint mondtuk, a nyugati nyelvekben még nagyobb, mint a magyarban, azért veszedelmes, mert elmossa azt a rendkívül fontos különbséget, amely társadalom és társaság között fennáll. Ezzel a társadalom befelé is határozatlanná válik, holott kifelé már eléggé határozatlan azzal, hogy magát az egész emberiséget is szokás társadalomnak nevezni.

Az ebben a kétértelműségben rejlő nehézséget azonban a szociológia már meglehetősen áthidalta azzal, hogy alkotott magának egy fogalmat a társaságé helyére: a csoportot. Ezzel azonban nézetünk szerint új nehézséget támasztott magának, mert a csoport fogalma nem fejezi ki azt, amit a társaság szóval kellene megjelölni. Nem véletlen, hogy a csoport fogalmát a biológista és anthropológista szociológusok vezették be a szociológiába, mint *Spencer*, *Gumplovicz*, *Small*, *Worms*. A csoport ugyanis szerintünk elsősorban nem szociológiai, hanem biológiai fogalom és így a társaság fogalmának pótlására nem elegendő. A csoport szó talán jó arra, hogy a társadalmat megkülönböztesse azoktól a részeitől, amelyeket különben szintén társadalomnak kellene nevezni, de nem

<sup>35</sup> A társadalom fogalm meghatározásaira nézve nagyon jó tájékoztatást nyújt az a szövegyűjtés a szemelvényekből álló anthológiában, amelyet *Oppenheimer* és *Salomon* állítottak össze „Soziologische Lesestücke” címmel. Az első kötet a társadalom fogalmáról szól az általános szociológiában, a második kötet ugyanerről a német szociálfilozófiában s 5—18 oldalas összefüggő idézetekben 44 író vonatlat fel.

mutatja meg, hogy van-e különbség a csoportnak, mint önálló egységnek és a csoportnak, mint egy társadalom részének mivolta között. Nem vonható kétségbe, hogy egy csoport önmagában is vizsgálható. Ép oly kétségtelen, hogy egy társadalom részének megfelelő csoport hasonlíthat oly csoporthoz, mely önmagában áll és mint külön egész társadalomnak volna minősíthető. Hal ellenben csak az társadalom, ami csoportokra oszlik, akkor a csoport önmagában nem társadalom. Egyezik-e tehát az a csoport, amely se nem társadalom, se nem társadalom része, azzal a csoporttal, amely társadalmon: belül foglal helyet?

Mi ezt azért tartjuk fontos kérdésnek, mert azt tartjuk, hogy csak az a csoport szociológiailag releváns, amely társadalom része. Annak a csoportnak pedig, amely társadalom része, helyes megjelölése: társaság. Csak az csoport a szó igazi értelmében, amely nem társadalom része, illetve amelyet úgy vizsgálunk, mintha társadalom része nem volna, úgy izoláljuk, mintha társadalomhoz köze nem lenne. A csoportnak ez az igazi fogalma pedig nem szociológiai, hanem biológiai fogalom.

Ezért nincs abban semmi ellentmondás, ha azt mondjuk, hogy a család nem az első társadalom és mivel ennél fogva elsősorban biológiai fogalom, másodlagosan mégis oly releváns a szociológia szempontjából. A család ugyan biológiai csoport is, de egyben szociológiai társaság is. Biológiai szempontból önálló egység, a szociológia szempontjából ellenben csak rész, a társadalom része, alegysége.

Ugyanígy nem társadalom a horda sem, hanem csak biológiai csoport, mely ép azért horda, mert az intézményes tagozódásnak híjával van.

Ebből azonban, hogy a társadalom határát ily magasan húzzuk meg, még nem következik, hogy talán csak az ideális társadalmat tekintenők társadalomnak. A tudománynak nem feladata, hogy ideálokat kutasson, de a képessége is hiányzik hozzá. Amikor a tudomány az igazságot kutatja, akkor a legegyszerűbb eszközökkel a legnagyobb eredményre törekszik. Bonyolult jelenségeket nem lát tisztán, azért egyszerűsít: a lényegét keresi. Ez a lényeg a nézőpont szerint változhatik. Más a lényeg a biológia, más a pszichológia szempontjából. A jelenségek okát mindig a lényegbe helyezzük, a lényegtelenek pusztá feltételekké devalválódnak. Más néző-

pont mellett persze felcserélődnek az okok és a feltételek. De vizsgálódásunk mindig az ideáltípusra irányul, az adott tudomány nézőpontjának megfelelő ideáltípusra és ezt az ideáltípust sohasem szabad sem felcserélnünk, sem összetévesztenünk az ideállal. Max *Weber* is így értelmezte az ideáltípust: az nem az ideálnak a típusa, hanem a típusnak az ideálja.<sup>36</sup> Az ideál tipikus társadalomról pedig távolról sem akarjuk állítani, hogy az ideális. De ahhoz ragaszkodnunk kell, hogy a társadalom a szociológia nézőpontjának megfelelően legyen ideáltipikus, ne pedig például a biológiának<sup>1</sup> megfelelően. Ebből következik pedig, hogy minket szociológiailag a társadalom és a társaság, nem pedig a csoport érdekel.

Ezzel függ össze, hogy nem minden csoportosulást tekintünk társulásnak. Mindaddig, amíg a csoport csak testi és lelki ösztöneinek akcióit és reakcióit kapcsolja össze egy relációval, amíg a csoport tagjai közt szellemi kapocs nem létesül, amíg szóval kultúrközösség nem lesz a csoportból, addig nem társaság, nem társadalom része. Ezért még csoportok is tevődhetnek össze, anélkül, hogy társadalommá lennének s anélkül, hogy az egyes csoportok társaságokká válnának. Csak az intézményes tagozódás fog hiányozni. Vagy a kisebb csoportok oldódnak fel egészen a nagy csoportban, vagy a nagy csoport nem jő létre, hanem a kisebb csoportok egymás mellett tevékenyek, vagy a kisebbek is feloldódnak és a nagy sem alakul ki. A feloldottságnak ez az állapota az átmenet a pusztá csoportéletből a társadalmi és társasági életbe.

Azt ugyanis senkisémmel tagadhatja, hogy a társadalom, a kultúrközösség a csoportéletből fejlődött ki. De amint a mag más, mint a fa, amely belőle sarjadt ki, amint más az öntudat, mint az ösztön, amelynek bábját az öntudat levetette, amint más az Eiffeltorony, mint az a földtalaj, amelyen nyugszik, úgy más a társadalom és részei, a társaságok, még más a csoport, amelyből társaság és társadalom lett. A csoport testi és lelki közösség, a társaság és a társadalom szellemi, kulturális közösség. Ha pedig már az emberi közösségekben is megkülönböztetjük a csoportosulást és társulást eredményét, csak annál természetesebb, hogy az állati és növényi

<sup>36</sup> Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922.) Lásd *Menger* típusfogalmait is: „Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften“, 1883.

társulást nem igazi, hanem legfeljebb analóg társulásnak, helyes megnevezéssel pedig csoportosulásnak *nevezzük*.

Éppen annál a szerves összefüggésnél fogva ellenben, amely genetikailag fennáll a csoportosulás és társulás között, a csoportjelenségeket tanulmányozó állati és növényi szociológiának, valamint ezeknek eredményeit a tulajdonképeni szociológiával egybevető összehasonlító szociológiának a legnagyobb fontosságot tulajdonítjuk. Az állati és növényi szociológia már a megfelelőbb elnevezésnek sincs teljesen híjával, mert magukat bioszociológiának nevezik.

De nagy óvatosságot kell tanúsítani a bioszociológiával szemben, nehogy kísérleteket tegyen aziránt, mint a naturalizmusnak új válfaja, hogy a maga eredményeit a szociológiára, az emberi társulásokra ráerőszakolja. Még ha az emberi öntudatot az ösztönökre is akarjuk alapozni, akkor sem más élőlények ösztöneire, hanem az ember ösztöneire kell visszavezetni. Még ha igaz is, hogy a társadalomban nem az ösztönök uralkodnak, mint a csoportban, viszont a társadalom szelleme az ösztönökön uralkodik. Fontos tehát, hogy az ember ösztönéletét fel ne cseréljük más élőlények ösztönéletével.

A bioszociológiából nem is hiányzik a tudata annak, hogy itt különböztetni kell. Friedrich *Alverdes* az ő nemrég megjelent és módfelett tanulságos állatszociológiájában szemléletes képét adja annak, hogy minden tevékenység mire vezethető vissza.<sup>37</sup> Azt mondja, hogy minden tevékenység két tényező függvénye ( $f$ ). Az egyik ( $K$ ) konstans, ez az ösztön, a másik ( $V$ ) variábilis, ez az intelligencia. A tevékenység (akció,  $A$ ) ennél fogva így fejezhető ki matematikailag:  $A = f(K, V)$ . Az ösztönéletet élő lényeknél most már  $K > V$ , míg az intelligens tevékenységnél  $V > K$ . Noha most már az utóbbi állatoknál is megvan, mint szabály csak az embernél tételezhető fel. Innen ered, hogy az embernél sok mindent a hagyomány szabályoz, amit az állatnál már az ösztön elintéz. Az ösztön és a hagyomány közé azonban *Alverdes* még az egyéni tapasztalatot is felveszi s amíg a hagyományt csak az embernek tulajdonítja, a tapasztalat befolyását az állatnál is megállapítja. Ép erre vezet vissza az állat intelligenciáját, tevékenységé-

<sup>37</sup> Tiersoziologie, 1925, 7—9, 132—138 old.

nek variábilis tényezőjét. Mi azt hisszük ellenben, hogy ebben a megkülönböztetésben a határok elmosódnak és ennek a határozatlanságnak az a fő támasztéka, hogy az állat öntudatáról semmit sem tudunk. Ebből lehet arra következtetni, hogy ezt az öntudatot csak éppen nem ismerjük, de a jogosultabb következtetés nézetünk szerint mégis, hogy amiről nem tudunk, azt a tudomány szempontjából nem létezőnek kell tekinteni. Ha pedig állati öntudat nincs, akkor az egyéni tapasztalat is határozott értelmet nyer. Az állat ösztöne éppen a gyakorlat hatása alatt átalakul, alternatívvá lesz, amint már az is, hogy egy állatban több ösztön dolgozik, már ennek az alternativitásnak a következménye. Az ösztönélet tehát bizonyos további differenciálódásra is képes, melynek nem szükséges mindjárt öröklékennyé válnia. Tulajdonképeni intelligenciáról tehát itt még nem szükséges beszélni és az itt feltételezett variábilis tényező sem igazán variábilis, mert ha az volna, akkor az ösztönök többféleségének egyáltalán is variabilitásnak kellene lennie. Igazi variabilitás csak ott van, ahol öntudat van s azért csak az emberrel vesszük fel, hogy  $V > K$ , ellenben az állatra nézve csak azt, hogy  $K > K_a$  vagy pedig  $K_a > K$ , amelyben  $K$  a primárius ösztönt,  $K_a$  ellenben az ösztönöknek a gyakorlat hatása alatt bekövetkezett további differenciációját jelenti. Ugyanígy osztályozzuk aztán *Aluerdes* két állati csoportosulását is, amennyiben az ő asszociációit  $K$ -m, societásait pedig  $K$ -ra. vezetjük elsősorban, illetve  $K_a$ -ra és  $K$ -ra. legfeljebb másodsorban, vissza.<sup>38</sup>

Miután pedig így elválaszthatónak véljük az állati csoportosulást az emberi társadalomtól, mely állati csoportosulásnak pedig az állati pszichológiában is van bizonyos támasza,<sup>39</sup> a növényi csoportosulás különválasztását már feleslegesnek találjuk.<sup>40</sup>

Nyert eredményeinket két amerikai szociológus szavaival fog-

<sup>38</sup> Id. m. 3 old.

<sup>39</sup> L. *Wundt*: Grundriss der Psychologie, 341—349 old.

<sup>40</sup> Az állatszociológiáról bő bibliográfia található *Alverdes* idézett könyvében, továbbá úgy erre, mint a növényzociológiára nézve *Bernardnak* a „The American Journal of Sociology“ 1926. szeptemberi számában megjelent cikke, „The Interdependence of Factors Basic to the Evolution of Culture“, végén. Növényzociológia legutóbb magyar nyelven is megjelent *Rapaics* Raymund tollából „A növények társadalma“ címen. Ugyanő ismertette *Alverdes* könyvét is „A bioszociológia alapjai és törekvései“ címmel a „Természettudományi Közlöny“ pótfüzetének 1926. január-júniusi számában 18—30. old.

lalhatjuk össze. Az egyik *Bernard*, aki a kulturális fejlődés tényezőinek kölcsönhatásáról elmélkedve két oldalon kitér az állati és növényi szociológia kérdésére is. Ezt mondja:<sup>41</sup> „Kollektív formák nem voltak ... az *öntudatos* kölcsönhatás eredményei egyedül. Régóta ismeretes, hogy a társas szervezet az *ösztönszerű* rendeződés alapján már az állatok alsóbbrendű típusainál létrejött. A kölcsönös összefüggés analóg típusa növények között is megtalálható.“ Ezek a csoportosulások azonban ösztönszerűségük nélkül fogva nélkülözik az emberi társadalomra oly jellemző fejlődésképeséget. Módosulásra, átalakulásra ugyan képesek, de ennek az irama alig különbözik attól, amelyet az élettelen részvilág mutat.

A másik amerikai szociológus, akire hivatkozni akarunk, *Ellsworth Faris*. Egy legutóbb megjelent bírálatában, amelyben *Ellwood*nak az emberi társadalom pszichológiájáról szóló könyvével foglalkozott, a következőket állapítja meg:<sup>42</sup> „Az alapvető feltevés az, hogy a társadalom tudományosan csak akkor tárgyalható, ha először más tudományokat sajátítunk el. A biológia szükséges, meg a pszichológia, valamint az anthropológia. De ez e sorok írójának nézete szerint súlyos tévedés, bármily sokan vallják is. Először, lehetetlen egy ember részére, hogy annyi tudományágban specialista legyen; másodsorban pedig, ami még fontosabb, *szükségtelen és nem kívánatos*. Ha a szociológia valaha is elismerésre tarthat igényt, akkor *meg kell találnia saját problémáit, ki kell fejlesztenie sajátos elméletét, ki kell választania saját tényeit, fel kell állítania saját feltevéseit és ki kell építenie saját törvényszerűségeit*.“

„Mikor fogjuk a társadalmi jelenségeket komolyan megragadni? Nem lehet megérteni az emberi ösztönöket az alsóbbrendű állatok tanulmányozásából, mint szerzőnk tartja, hogy tennünk kellene, amint nem lehet a növényökológiát megérteni az elektro-

<sup>41</sup> Id, m, 195—196 old. Kiegészítésül legyen szabad még egy ismertetésből amely Amerika egyik legkiválóbb neurológusának, C, Judson *Herrick*nek „Brains of Rats and Men“ címmel megjelent könyvéről szól, a következő megállapítást idézni: „He believes that human nature cannot be understood without recognizing that its *patterns of behavior* are very different from those of rats and monkeys and that *conscious experience* is an essential component of these *human* behavior patterns in their biological aspects,“ (A „The American Journal of Sociology“ 1926, szeptemberi számából.)

<sup>42</sup> A „The American Journal of Sociology“ 1926. szeptemberi számában 306-307 old.



mosság és vegyészet tanulmányozásából. A közösségekben élő növényeknek vannak vegyi tulajdonságaik és valószínűleg elektronokból meg protonokból állanak, de *a társadalmi életet elemeire kell bontani, nem pedig elemeiből összeállítani.*“

Ez ellen vétkezik minden naturalizmus s ez ellen a szociológiának mindig fel kell emelnie a tiltakozó szavát, ha saját tudományos feladatának elvégzését veszélyeztetni nem akarja.

*Neubauer Gyula.*