

DOLGOZATOK A
KIR. MAGY. PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
PHILOSOPHIAI SEMINARIUMÁBÓL

32.

**A VONATKOZÁS SZEREPE
A TÁRSADALOM FOGALMÁNAK
MEGHATÁROZÁSÁBAN**

METAFIZIKAI TANULMÁNY A SZOCIOLÓGIA
KÖRÉBŐL

IRTA:

ÜRGE ANTAL

B U D A P E S T
1940

DOLGOZATOK A
KIR. MAGY. PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
PHILOSOPHIAI SEMINARIUMÁBÓL

32.

A VONATKOZÁS SZEREPE
A TÁRSADALOM FOGALMÁNAK
MEGHATÁROZÁSÁBAN

METAFIZIKAI TANULMÁNY A SZOCIOLÓGIA
KÖRÉBŐL

IRTA :

ÜRGE ANTAL

B U D A P E S T
1940

Nihil obstat. Josephus Hajós censor dioecesanus. — Nr. 3598/1939. Imprimatur.
Albae-Regiae die 29-a Decembris 1939. Ludovicus m. p. episcopus.

Nyomatott : Korda R. T. nyomdájában, Budapest, VIII., Csepreghy-utca 2.

Tartalomjegyzék

I. fejezet

A metafizikai vizsgálódás szükségessége a szociológiában. 5. — Metafizikai alapokra építő szociológia. 6. — Az alapvető kategóriák metafizikai származása. 10.

II. fejezet

Az Egyén kategóriája a közösségi lét meghatározásában. 14. — A) Az Egyén. 15. — B) Az Egyén Spann rendszerében. 17. — C) Az Egyén a reális reláció-elméletben. 18. — D) Az Egyén Brandenstein bölcseleti rendszerében. 20.

III. fejezet

A közösségi lét meghatározása az Egész-kategória alapján. 23. — A) A közösségi lét szubstancia kérdése. 24. — B) Szellembölcselet a közösségi lét kutatásában. 26. — C) Az egészszerű okság fogalma. 28. — D) Az Egész különféle értelmezése. 30. — E) Az Egész. 32. — F) A Spann-féle Egész-kategória nehézségei. 36. — G) Az Egész Brandenstein rendszerében. 43. — H) Az Egész a reális reláció-elméletben. 45. — I) A közösségi lét valósága. 45.

IV. fejezet

A reális reláció-elmélet közösségi lét meghatározása. 50. — A) A vonatkozás-elmélet. 50. — B) Vonatkozás-kategória az újabb társadalomtanokban. 52. — C) Vonatkozás a skolasztika bölcseletében. 54. — D) Tétel: A reláció meghatározása egyértelműleg nem lehetséges. 58. — a) A predikamentális reláció közelebbi meghatározása. 60. — b) A predikamentális reláció valóságos létének bizonyítása. 61. — E) A predikamentális reláció realitását bizonyító érvek. 64. — F) A közösségi lét meghatározása a valós vonatkozás alapján. 66. — G) Megjegyzések a reális reláció-elmélet meghatározásához. 68. — H) A reális reláció-elméletből származó tanulságok. 70.

I. A metafizikai vizsgálódás szükségessége a szociológiában

A társadalombölcselet története azt mutatja, hogy e tudományban a fejlődés a metafizikai vizsgálódás kívánalmát hozza mindinkább felszínre. Ez természetes is. A legújabb vizsgálódók éppúgy, mint a klasszikus elmélkedők alapot kerestek a szociológiának, melyre mint biztos bázisra építsék a társadalmat vizsgáló rendszerüket. Mégis találunk a szociológia irodalmában műveket, melyek az alapkeresést figyelmen kívül hagyták, — sokszor egészen szándékosan. Ez azért történt, mert az ilyen szociológiai elmélkedők nem tartották magukat illetékeseknek arra, hogy döntsenek egy kérdésben, mely szorosan a szociológia körébe nem is tartozik.¹

Ugyanis a társadalomtudományok bölcseleti alapvetését annak a tudománynak kell elvégeznie, mely a létezés legalapvetőbb kérdéseivel hivatott foglalkozni. Pauler tanítja, hogy minden tudományra lényeges az, hogy meg tudja különböztetni a „tény”-t a „nem-tény”-től. Az a tudomány pedig, mely a tények, vagyis általában a létezés legalapvetőbb határozmányaival foglalkozik: a metafizika.

A metafizika munkája tehát elengedhetetlenül szükséges a szociológiában is. Amde e munkát elvégezheti szociológus is. Erre már sokan vállalkoztak.

A metafizikai vizsgálódás bekapcsolása a szociológiába különféle szempontból mondható értékesnek. Értékes a szociológiára nézve a biztos alapok megkeresése, mert az alapvető kérdések tisztázása az újabb szociológiai vizsgálódásokat egységes kiindulási alpra állítja. Így azután majd megszűkül a lehetősége az alapok szakadatlan keresésének, — a kutatók mindinkább a jól megalapozott útra lépnek és vagy elmélyítik a lehetőség szerint a megvetett alapot — vagy fölé építenek a megkezdett alapnak. Ezáltal pedig az az egészségesnek nem mondható varietas, mely a folyton újrakezdő s új utakon járó vizsgálódások

¹ Ezt jól megvilágítja Spann „Kategorienlehre”-je, mely munkájában az illusztris szerző filozófiai s metafizikai alapvetését adja szociológiai rendszerének. Műve ontológiai értelmét fejtí ki szociológiai alapkategóriájának: az Egésznek. Innét magyarázható Spann nagy irodalmi hatása.

következménye, egy csapásra meg fog szünni, vagy mérséklődni. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy addig, míg ez az alap megteremtődik, a szociológusok ölbetett kézzel várják a fejleményeket. „Ha a tudományok fejlődését vizsgáljuk, azt látjuk, hogy a legtöbb tudomány aránylag biztosan halad útján a nélkül, hogy tárgyának definíciója tökéletesnek vagy eléggé szilárdnak volna mondható” — mondja Dékány István.¹ Ez álláspont mellett bizonyosan sok tudományág fejlődött ki és ért el sikereket, hiszen vannak tudományok, melyek nem kapcsolódnak szorosan az élethez és nem kapnak elméleteikre a praktikus életből „feleletet”. A szociológia azonban nem nevezhető teljesen teoretikus tudománynak, mert a nagy emberi közösség szellemi elirányítására is van hivatva. Ugyanis a társadalom fogalmának meghatározásával olyan értékmeghatározások is vannak összekötve, melyek erkölcsi vonatkozásúak. Minden egyoldalúság az előzőekben, vagyis a társadalom fogalmának meghatározásában, végzetes tévedésekre vezethet az utóbbiakban. Ez pedig azt jelenti, hogy az emberi társadalmat megrázkódtatás érheti helytelen etikai irányokba való terelődés következtében. Ebből aztán az következik, hogy a metafizikai vizsgálódásnak bevonása a szociológia művelésébe nem fog az utóbbi kárára lenni, mint ahogy nem ártott volna, ha a helyes metafizikai vizsgálódás megállítja azt a fejlődést, „mely Smith természetes közgazdaságtanától Ricardo racionalizmusán és Mill liberális szocializmusán át Marx materializmusához visz és végül Lenin társadalmi nihilizmusának szörnyű termékekben, a bolsevizmusban virágzik ki”.²

A szociológiának az élettal való szoros kapcsolatából érthető meg, hogy különösen napjainkban nagy e tudomány iránt az érdeklődés. A szociológusok egész serege végzi a szakmunkát. Körükben mindig élesebb lesz a „harc”, egymást elevenebben bírálják, mivel világnézeti kérdések is szövődtek be tudományos elmélkedéseikbe. A világnézeti kérdések magva a szociológiában a társadalom fogalmának megállapítása.

Metafizikai alapokra építő szociológia

Századok folyamán a szociológiai kutatás a legkülönbözőbb irányú műveket termelte ki. Ha ma be akarnók osztani az egyes produktumokat, — mondjuk főirányokba — az a helyzet állna elő, hogy ez nem lehetséges. Ugyanis igen kevés azoknak a szociológiai műveknek száma, melyek tisztán egy megjelölt irányban haladnak. Ám ez nemcsak az egyes műre áll, de még inkább az egyes kutatókra, kiknél nagyon változatosan találjuk meg az egyes irányokhoz való csatlakozást. A szociológia egyik

¹ Dékány: Társadalomalkotó erők, 8. o.

² Ottlik: A társadalomtudomány filozófiája, 74. o.

főirányát Th. Geiger azzal jellemzi, hogy az idetartozó munkák „spekulatív irányúak”. Ez irány művelőinek célja az, hogy a társadalom fogalmát helyesen ragadják meg, s érvényes meghatározását adják. E társadalomtani főirány kezdeményezői az antik világból valók. Már ekkor jelentkezik az individualizmus és univerzalizmus vitája a legrégebb bölcselek műveiben. A spekulatív szociológia ez említett két iránya közül majd az egyik, majd a másik kerül túlsúlyba.¹ A társadalom primátusa mellett döntenek: Platon, Aristoteles, továbbá a középkori filozófia művelői, mint Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás, Dante, s végül az újkor idealistái: Fichte, Müller s Bluntschli. Az egyén primátusát vallják a társadalomban az antik kor következő bölcselei: epikureusok és szofisták, továbbá a reneszánsz folyamán: Macchiavelli, Grotius, Hobbes, s végül a felvilágosodás idején: Locke, Hume s J. J. Rousseau. Ebből látható, hogy a spekulatívnak nevezett főirány két ágában már évezredek óta folyik a vita.

Nem lehet célunk a szociológiai kutatás történetének további ismertetése a szociológiai irodalom tengernyi bősége miatt. Bennünket a későbbiekben inkább csak a fent jellemzett spekulatív irány érdekel s mint látni fogjuk, a társadalom fogalmának meghatározásával felmerült metafizikai vizsgálódás lesz tárgyalásunk középpontja. Mivel az ilyen szociológiai vizsgálódásokban a szerzők a lényegkérdésekre mennek vissza, elsősorban a német társadalomtanok érdekelhetnek bennünket, mely társadalomtani vizsgálódások újabban erősen a filozófia hatása alatt állanak. A német szerzők közül határozott metafizikai egyéniségével O. Spann tűnik ki. Th. Geiger által jelzett társadalomtani főirányba tartozik O. Spann szociológiai vizsgálódása, melynek legérdekesebb kérdése az Egyén s Egész szembeállítására megy vissza. Újabban Spann szorította a kutatást e két fogalom közé s nagy érdeme, hogy egész munkásságával e két fogalom tisztázását kiválóan elősegítette. Az ő munkásságának köszönhető egyben, hogy a szociológiai kutatásban a metafizika nélkülözhetetlensége köztudomású lett.

Hiven tükröződik Spann állásfoglalása az „Ein Wort an meine Gegner...” c. vitáirásában.² Ebben a szociológia alapproblémájának a társadalom fogalmának meghatározását tűzte ki. Saját rendszerének alapfogalmai által az összes szociológiai vizsgálódásokat két csoportba osztotta, — az Egyént, vagy a Közösséget prioritásban részesítő rendszerekre — műszóval: individualisztikus s univerzalizisztikus szociológiákra. „Két alapvető mód van arra, hogy a társadalmi jelenségeket végső gyökerükben ragadjuk meg s meghatározzuk: individualisztikus vagy

¹ Vierkandt: Handwörterbuch der Soziologie, 568. o. Th. Geiger: Soziologie.

² Spann: Ein Wort an meine Gegner... Kölner Vierteljahrshefte f. Soz. VI. Jhg. 4. H. 336. o.

atomisztikus és univerzalizisztikus vagy egészszerű mód. Nem lehetséges ténymegállapítás sem, de semmiféle vizsgálódás a társadalom- s gazdaságtudományokban a nélkül, hogy a társadalmi jelenségeknek megragadásában e két mód egyikét ne követnők" — mondja Spann. S itt azt is hozzáteszi azonnal, hogy a társadalmi jelenségek ilyenképen való szemléletének tudatossága nem eléggé világos, sem az általános társadalomtanban vagy szociológiában, sem a társadalomról szóló egyes tudományokban. Hogy miért van ez így, Spann röviden ezt feleli: „Végeredményben azért, mert majdnem minden iskola, vagy szerző individualisztikus alapokon áll, a nélkül azonban, hogy az egyes szerzők erről tudnának." Tudományos vizsgálódásuk elején megalkotják a rendszerüket hordozó fogalmat, s már itt becsúszik az állásfoglalás az individualisztikus, illetve az univerzalizisztikus felfogás mellett. „Mert az alapvető tények vizsgálata előtt magukat a tényeket már individualisztikusan vagy univerzalizisztikusan állítják be s így mindenütt elkerülhetlen az individualizmus s univerzalizmus előfeltevése." Nyilvánvalóan Spann magát az univerzalizisztikus irányhoz köti, ennek előfeltevéseit ismeri el bölcséletében a szociológiára nézve. Univerzalizmusának belső lényege az, hogy a szociológia szellemtudomány, s mint ilyen, a társadalmi jelenség belsejére irányul. „... erfassten wir den Gegenstand nicht innerlich, so gliche die Gesellschaft einem Puppentheater, das ein Stück aufführt, was wir nicht verstehen."²

Szellemtudományi álláspontja miatt Spann szociológiája idealisztikus beállítottságú. S ilyennek mondja azokat a társadalomtani elméleteket, melyek az univerzalizmus alapján állnak. Az individualisztikus társadalom-fogalmat pedig természet-tudományosnak s empirikusnak mondja Spann, mert ezek az egyedet, az Egyént veszik kiindulási alapnak és általában kifejezetten hangsúlyozzák az Egyén önállóságát.

Igy azután Spann szerint az univerzalizisztikus szociológia idealisztikus s az individualisztikus pedig empirikus alapokon áll. Hangsúlyozza, hogy az összes empirikus társadalomtant az jellemzi, hogy természettudomány akar lenni. S ezért ez elméletek mind úgy dolgoznak, mintha a társadalomban a Laplace-féle formákat keresnék és más cél nem is lebegne az ilyen kutatók előtt, mint hogy a társadalmi „kölcsonhatásokban" a mechanikai okságot derítsék ki. Spann szerint ez azzal magyarázható, mert ezek a szerzők A. Comte-ot tartják a szociológiai tudomány megalapítójának, aki pedig a naturalizmus alapján áll és így nem csoda, ha a „Gesetz der drei Stadien"-je annyira mechanikus, mint egy holdfogyatkozás.³

¹ Spann: Gesellschaftsphilosophie, 7. o.

² Spann: Gesellschaftslehre. 85. o.

³ O. Spann: Ein Wort an meine Gegner... Lásd...

Ezzel szemben az idealisztikus társadalomtan főképviselői a következők: Pláton, Aristoteles, Szent Ágoston, Szent Tamás, Szent Nagy Albert, Meister Eckehart; a német idealisták közül: Kant, Fichte, Schelling s Hegel. S itt külön kiemeli, hogy ha bevezetjük a társadalomba az Egész fogalmát, akkor nem kezdődik többé a szociológia Comte-val s nem is lesz gyökere a felvilágosodásban és a természetjogbölcseletben, de Platonnál, Aristotelesnél, ... Hegelnél és Baadernél. Eltekintünk a fenti osztályozás helyes vagy helytelen voltának vizsgálatától épp az univerzalisztikus irányba beosztott bölcselek személyét illetőleg. S hasonlóan eltekintünk a felosztás alapját képező Egyén és Egész ilyen szétválasztásának bírálatától. Ez utóbbira még vissza fogunk térni. Megállapíthatjuk azonban, a nélkül természetesen, hogy ezzel elismernők Spann tanítását a maga egészében, hogy helyesen járt el Spann a következőkben: Jogosan utalta a társadalom fogalmának meghatározását a metafizikába; továbbá a tudományos haladás szempontjából helyesen mutatta meg az utat a társadalomtani bölcseleknek, s végül igen gyümölcsöző volt az Egyest, vagyis az Egyént mint társadalomalkotót és az Egészet, vagyis magát a társadalmat megtenni a vizsgálódások főpontjának.

Spann vizsgálódása két alapvető, ú. n. rendszerthordozó kategóriát ad kezünkbe: az *Egyént* és az *Egészet*. Mint láttuk, Spann csak ezt a két kategóriát ismeri el, mint amelyekre szociológiát építeni lehet. Szerinte minden rendszer már erre a két fogalom valamelyikére épített kiindulásától kezdve. Amde kérdés, nem lehetséges-e mégis találni egy, vagy esetleg több, a kutatás számára alkalmas fogalmat, mellyel a társadalom fogalma meghatározható? Nem merült-e *máris* fel ilyen kategória? Láttuk, hogy Spann minden nem univerzalisztikus kiindulású szociológiát a priori az individualisztikus rendszerek közé sorol. Ez a magatartása kifogás alá esik. Elfogultsága kitűnik abból, hogy a bécsi szociális napok vitaanyagának összegezéséeként kiadott írásában L. v. Wiese rendszerével különösen disputál s érvelésében nem ad megnyugtató választ Wiese ellenvetéseire.

„Ha Wiese a „nicht-fertig-sein“-t a viszony előtt komolyan figyelembe vette volna, részek kölcsönös feltételének fogalmához kellett volna eljutnia, s pedig ontológiai értelemben, vagyis a kölcsönös egymásmellett-való-lét fogalmához. Ha a részek az ú. n. viszony előtt nem reálisak, akkor ebben lettek azzá. De ezáltal a viszony eltűnt s a létet adó kölcsönösség foglalta el helyét.” — „Ha Wiese ezt az ontológiai kölcsönösséget mégis viszonynak nevezi, úgy fogalomzavart csinál, mint-hogy a logika történetében — aristotelesi értelemben — a relációfogalom ellentétet képez a szubstanciához. A logika s metodika eddigi állása szerint — Aristotelestől kezdve — nem ismerék fogalmat, mely a társadalmi jelenségeknek azt az alapját és

östényét, hogy éppen „valami”, valamiségét nem *magától*, hanem egy viszonytól, vagyis vonatkozástól venné.¹ Már ebből világosan látszik, hogy Spann arra törekszik, hogy saját rendszerét ég és föld távolságba állítsa be a vonatkozás-fogalommal operáló szociológiai rendszerekkel szemben. Amde kijelentései legalábbis azt tartalmazzák, hogy az általa bemutatott, most ismertetett, ú. n. Gezweiung-fogalom valamiben mégis csak közel esik a vonatkozás fogalomhoz. E körülmény jogosan indíthat arra, hogy a *vonatkozás* fogalmával, mint metafizikai kategóriával, bővebben foglalkozzunk. Természetes tehát, hogy a vonatkozás kategóriáját is csatoljuk a fent említett Egyén és Egész kategóriákhoz. Ezt annál is inkább tesszük, mert a skolasztikus bölcelet épp a realiztikus reláció elméletében fejt ki álláspontját a társadalom fogalmának meghatározására.²

A most vázolt három kategória vizsgálata mellett Brandenstein Béla dr. eredeti bölceleti rendszerét is vizsgálat tárgyává tesszük. A közösségi lét metafizikai értelmezését Brandenstein „Az ember a mindenségben” c. művében fejt ki. Bölceleti rendszere szellemtudományi álláspontját hirdeti. Rendszerének alapfogalmait a „Bölceleti alapvetés” c. műve tartalmazza. E könyvének első diszciplinája, a „Fennállástan” a minden létező alaphatározmányait kutatja s ezeket a tartalom, forma és alakulat-határozmányokban találja meg. Minden dolognak egyetemes őshatározmányai: a tartalom, forma és alakulat, ezek jellemeznék minden valóságot, mint minden dolognak legalapvetőbb vonásai. A közösségi lét metafizikai értelmezése is ez egyetemes létösszelevőkön nyugszik, lévén a közösségi lét dolog, tehát benne a minden dolog őshatározmányai megvannak. S Brandenstein azt tanítja, hogy az őshatározmányok a valóság egész területén érvényben vannak.³ Így tehát a Brandenstein által felfedezett s *őshatározmányoknak* nevezett kategóriákat a fentebb már kijelölt: Egyén, Egész és Vonatkozás kategóriák mellett vizsgálat tárgyává fogjuk tenni a társadalmi vagy közösségi lét meghatározására nézve.

A felvázolt kategóriák segítségével tulajdonképen csak egy kérdésre akarunk felelni: Sajátos egyénfeletti valóság-e a közösség? Meghatározható-e a közösségnek egy, az egyén felett álló létmozzanata? Reális valóság-e a közösségi lét? S milyen metafizikai kategóriával határozható meg?

Az alapvető kategóriák metafizikai származása

Ha a közösségi lét problémáját felvetjük s a felvetett kérdésre az előbb ismertetett kategóriákkal kívánjuk megadni a

¹ Spann: Ein Wort an meine Gegner... Kölner Vierteljahrshefte

² Kecskés: A ker. társ. alapelvei, 65. o. s. köv.

³ Brandenstein: Az ember a mindenségben. I. kötet, 141. o.

feleletet, alapvető fontosságú, hogy kutassuk e kategóriák metafizikai származását. Négy társadalombölcseleti kategóriát vetünk figyelembe: az Egyént, az Egészet, a Vonatkozást és az Öshatározmányokat. Ezekre vonatkozólag kell tehát ontológiai vizsgálatot indítanunk és kutatnunk, hogy milyen metafizikai alapon állanak. Az első háromra nézve állítjuk, hogy azok a hagyományos aristotelesi metafizikából vétettek, az öshatározmányok pedig Brandenstein eredeti bölcseleti rendszerének alapkategóriái. Az aristotelesi metafizika azoknak a határozmányoknak számát, melyek a létezőről állíthatók, tízben állapította meg. Ezeket, mint az állíthatóság legvégső módjait, kategóriáknak nevezte. S mert a kategóriák általában a legfőbb létmódokat képviselik, a létezés szempontjából két csoportra választhatók: önálló és nem önálló létmóddal bíró kategóriákra. A kategóriák között az első az „uzia“, az önálló létező kategóriája. A többi kilenc csak az önálló létező által fennálló járulékos létező kategóriája, s ezek között van a „prósz ti“, a vonatkozás kategóriája.

Az első három társadalombölcseleti kategória tehát innét, az aristotelesi metafizikából veszi eredetét, mivel egyrészt az Egyén és Egész kategóriák következtében valami módon szubstanciakérdést érintenek, másrészt a vonatkozás kategóriája épp relációként akarja meghatározni a közösségi létet. Ezekkel szemben az öshatározmányok kategóriái eredetien Brandenstein bölcseleti rendszerének alapelemei. Brandenstein bölcseleti rendszere eredeti újszerűségében nem hagyja figyelmen kívül a klasszikus metafizika hagyományait, mégis rendszerének új alapokat teremt a „dolog“, vagyis a legáltalánosabban létező erőteljes fenomenológiai vizsgálata által. Miközben rendszerét felépíti, mindenütt gondosan tájékoztat a klasszikus bölcselet álláspontjáról és az ezt követő rendszerek eredményeiről, ami által felmutatott bölcseleti eredményei igazoláshoz is jutnak s a régebbi rendszerek jobban megvilágosodnak.¹ Ezzel nagy szolgálatot tett a klasszikus bölcseleten nevelődött kutatóknak.

Már most önként adódik a kérdés, vajjon a tárgyalás alá vett társadalombölcseleti kategóriák összemérhetők-e a tervbe vett szociológiai alapfogalom kutatásánál? Ez azért lehet kérdéses, mert az alapul szolgáló fogalmak nem ugyanazon bölcseleti rendszerből származnak. E kérdésnek vizsgálata főcélja a jelen értekezésnek. Két megállapítást teszünk előzetesen némi tájékozódás céljából.

Első megállapításunk a következő. Aristoteles a „Kategóriák“ című könyve 5. fejezetében tárgyalja a relációt. Itt adja fogalmi meghatározását is. Megtárgyalja különféle sajátságait és fajait. A vonatkozás jellegzetes jegye szerint prósz ti-nek, respectus-nak, rámutatásnak, vagy odarendeltségnek határozza

¹ Brandenstein: Bölcseleti alapvetés, 22. és 23. o. erre világos példát ad.

meg. Am azt is látja, hogy a respectust, mely a különböző dolgokban más és más a beszéd használata szerint, egy egységes meghatározással megragadni nem lehet, s a fejezet végén ezt a megjegyzést fűzi a vizsgálódáshoz: „Nehéz ezen a ponton valami biztosat állítani, de nem fölösleges vele foglalkozni s róla disputálni.” Az első megállapításunkat tehát így fogalmazzuk meg: Nagy óvatosságot igényel a teljesen ki nem fejtett „próz ti” kategóriának bevonása metafizikai megállapításokba s kutatásokba; s semmiképen nem helyeselhető minden további vizsgálódás nélkül döntő szerepet juttatni ennek a kategóriának, akár mellette — mint a reális relációelméletnél látni fogjuk — történjék is a nyilatkozat, akár pedig ellene, mint azt Spann teszi, amikor ez aristotelesi kategóriára hivatkozva, egyszerűen elutasítja a vonatkozás kategóriáját, mely szerinte szóba sem jöhet a társadalom metafizikai létének meghatározásában.

Az előző megállapítás mellett, melyből nyilván kitűnik a vonatkozás kategóriájának eléggé fel nem derített mivolta, most arra utalunk, hogy nemcsak a vonatkozás, de az „uzia” kategóriája sem eléggé szilárd meghatározással rendelkezik. Erre mutat az újabb kutatás. S épp ide kapcsolódik be Brandenstein vizsgálata sajátos fennállástani alapfogalmaival. A létező, fennálló, a valami első határozománya a tartalom: „az, ami a dologban a legáltalánosabban a „mi” kérdésre felel, a dolog tartalma”, továbbá „a dolognak ez a tartalma még tovább is meg van határozva, a „hogyan van” kérdésre is felel: minden dolognak vannak összefüggései, legalábbis éppen az, ami... Ez az összefüggés-vonás a dolog egyik újabb oldalát mutatja be: ezt nevezük a dolog formájának”, s végül „egy harmadik oldala s alapvonása is van: minden dolog s a dolog általában is, legalábbis egység... Ezt nevezük a dolog alakulatának.”² A tartalom, forma és alakulat tehát Brandenstein által felfedett öshatározományok. Megkeresésük útja az ú. n. fenomenológiai eljáráshoz hasonlóan történt, tulajdonképpen részben leíró s részben redukív-regresszív útnak nevezhető Brandenstein szerint,³ mely eljárást Platon s Aristoteles is alkalmazta s újabban elvileg Pauler Ákos. És így azt mondhatjuk, hogy a dolog Brandenstein-féle vizsgálata Aristoteles kategóriáinak szorosabb tovább kutatását jelenti, s ezzel rávilágított ez újabb vizsgálat arra a nehézségre, melynek megoldását a klasszikus bölcs nem tisztázta. A második megállapításunkat tehát így fogalmazzuk meg: Brandenstein vizsgálata közelebb fekszik a Stagirita intencióihoz, mint ama szerzők elgondolása, akik egyenesen átvették a kategóriákat, minden további — Aristotelestől is ajánlott — vizsgálódás nélkül. Történeti szempontból pedig még azt fűzzük az előzőkhöz,

¹ Lásd Horváth: *Metaphysik der Relationen*, 13. o.

² Brandenstein: *Bölcséleti alapvetés*, 23. o. s köv.

³ I. m. 19. o.

hogy amikor Brandenstein rendszerének öshatározmányaival világítottunk éppen rá az aristotelesi kategória-tanban be nem fejezett vizsgálatokból eredő nehézségre, nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a vonatkozás kategóriája a középkor folyamán a skolasztika bölceletében kellő méltatásban és kutatásban részesült. Azonban ezt már ők is mint hagyatékot veszik át az arab bölcselőktől, akik világosan látták, hogy bár a logikára nézve kielégítő, ha egységesen definiáltatik a reláció, metafizikai szempontot azonban ez nem elégíthet ki, merthízen kérdés marad az, hogy a vonatkozás jellegzetes jegye a különböző vonatkozási létmódokban hasonlóan van-e meg.

Arra a kérdésre tehát, hogy összemérhetők-e majd az egyes társadalombölceleti kategóriák a közösségi lét fogalmának meghatározásában, épp különböző bölceleti „származásaik” miatt, azt feleljük a fenti megállapításaink alapján, hogy erre határozott reményünk van és az összemérést meg fogjuk kísérelni a következőkben. Az igenlő válasza feljogosítanak az épp feltárt nehézségek két megállapításunkban, s ezek azt mutatták, hogy a kérdés megoldása — legalábbis nagy általánosságban — jelezve van. Mivel tárgyalásunk anyaga a közösségi lét meghatározása, tulajdonképeni metafizikai tárgyú vizsgálódásunk a szociológia alapkérdését zárja magába. Ezzel mintegy egyszerűsödik a súlyos kérdés.

Végül még azt jegyezzük meg, hogy a tárgyalás folyamán a vonatkozás kategóriáját fogjuk állandóan szemmel tartani. Az előzőkben érintettük, hogy a vonatkozás kategóriájának metafizikai szempontból nincsen egyértelmű meghatározása. Ez nemcsak hogy nem fog nehézséget okozni, hanem egyenesen vezérfonalat ad majd kezünkbe a bonyolult vizsgálódások folyamán. E kategória figyelemmel kísérésének a haszna az lesz, hogy megmutatjuk, hogy a vonatkozás kategóriája nem hiányzik, vagy nem hiányozhatik a fentemlített négy társadalomlét meghatározásának egyikéből sem. Célunk tehát az, hogy a vonatkozás kategóriájára mindig felhívjuk a figyelmet, ha nem vonatkozás-jellegű közösségi létmeghatározást fogunk bemutatni. S mivel e cél vezet majd a tárgyalásokban, ezért adtuk értekezésünknek a fent olvasható címet. Most pedig áttérünk az egyes társadalombölceleti kategóriák ismertetésére.

II. Az Egyén kategóriája a közösségi lét meghatározásában

Spann kizáró módszere alapján e kategóriával határozzák meg a közösséget mindazon szerzők, akik nem az Egész kategóriával határozták meg azt. Spann vizsgálódásába egyetlen szerzőt sem von be, aki individualista; bírálatát magán az individualizmuson végzi el. Ez nem eshet kifogás alá azon szerzőkre nézve, akik vizsgálódásaikban kifejezetten az egyén, mint társadalmat alakító tényező mellett döntenek, s lénytani szempontból nem fogadják el a társadalmi lét valóságát.

Óvatosságra Spann e mindenkit egybefoglaló magatartásával szemben megvan azonban az okunk. Ugyanis az egyén kategóriája a társadalombölcseleti rendszerek mindegyikében „módszertanilag” a rendszer kialakításában jelentős szerepet vihet, — nem szabad azonban ebből rögtön arra következtetni, hogy ezáltal a rendszer egyben érvényes kijelentést is akar tenni a közösségi létre nézve — lénytani szempontból. Más szóval, elfogadhatónak tartjuk azon szociológiai rendszert, mely módszertani szempontból az egyén kategóriáját alkalmazza rendszere kifejlesztésében.

Mindíg figyelembe veendő az egyes rendszer elbírálásánál, vajjon az egyén-kategória csak metodikai jelentéssel bír-e, vagy végérvényes kijelentést kíván tenni a közösségi létre nézve is. Erre azért is kell ügyelnünk, mert amilyen türelmetlenül intézi el az individualizmusáról „gyanús” rendszert Spann az ő osztályozásában, olyan könnyen túlteszi magát, mikor hasonló helyzetbe kerül, — saját módszertani kiindulásában. Ennek igazolására elég, ha rámutatunk arra, hogy maga Spann is metodikai kiindulásról beszél rendszere megalapozásánál, ami kitűnik e szavaiból: „Két alapvetően különböző módja, formája van a társadalmi jelenségek megragadásának... az individualisztikus vagy atomisztikus és univerzalisztikus vagy egészszerű. Nem lehetséges a társadalombölcseletben kutatás e kétféle mód egyikének követése nélkül.” Tehát Spann maga is „mód”-ról, vagyis módszerről beszél. Amde Spann nem marad hű metodikai álláspontjához, mert máris felteszi a kérdést az individualisztikus

¹ Spann: Gesellschaftsphilosophie, 7. o.

felfogással szemben ilyenképen: „Vajjon mi a társadalom (Gesellschaft), jelenségek pusztá halmaza-e, melyek eredésüket végső fokon mind az egyesben, az önállónak gondolt emberben bírják; — vagy egy sajátos, egy egyénfeletti valóság-e?”¹ Természetesen ő az utóbbira felel igenlőleg.

Tehát igenis ajánlatos az említett metodikai beállítás figyelembevételre, amit Spann épp nem tesz meg. Sőt vele szemben azt is hangsúlyozni vagyunk kénytelenek, hogy nem tartott ki metodikai álláspontja mellett annyira, hogy zavarban hagyjarranéve, vajjon tényleg valóságnak állítja-e a társadalmat vagy nem, szubstancia-e az vagy csak szubstanciaszerű?²

Az egyén-kategóriával dolgozó társadalmi rendszerek vizsgálatánál legelőször is figyelembe veendő, vajjon módszertani-e az egyén alapulvétele. Hogy e megkülönböztetés helyénvaló, Max Weber tiltakozását iktatjuk ide Spann kiterjesztése ellen: „... mintha az individualisztikus módszer individualisztikus értékelést is jelentene nálam” — mondja Weber.³ E tiltakozást nemcsak elfogadjuk Weber részéről, hanem hangsúlyozzuk is: metodikai kiindulópontként minden társadalomfilozófiában az Egyénből kell kiindulni, merthiszen minden társadalombölcselet arra van utalva, hogy saját tudatából határozza meg, hogy mi a közösség vagy társadalom; azután pedig a társadalombölcselet válassza szét, hogy mi az a tiszta valóság és a tudattól független tartalom, amit éppen társadalomnak nevezünk.

A) Az Egyén

Az „Egyén” szóval az egyes embert jelöljük, azt a testi-lelki lényt, aki a társadalom alkotóeleme. Az előzők tanulsága nyomán így tesszük fel a kérdést: Mit ért Egyén alatt az az individualisztikus rendszer, mely a közösséget tekintve akar végérvényes kijelentést tenni?

Az individualisztikus rendszer az egyént nemcsak számszerűleg veszi egynek, de faja szerint is egyednek. Kvalitásai által különbözik az egyes mástól. Különböző képességeit a személyiség fogja egységbe. Egységének, az egyes valóságának forrása az élmény. Máshoz megértőleg s résztvevőleg közeledhet, ám az élmény maga csak az egyéné lehet. S ezért az egyes ember magát a közösségben egy áthatolhatatlan egyedüliségben is találja. Más forrásból is világos az egyén egységé. Ugyanis az ember értéktörvényekkel s ezek rendszereivel áll közvetlen összeköttetésben. Az értékrend úgy hat benne, mint értéktudat, s ezúton alakul ki az értékrend az egyénben. Az értékrend az egyes embert öntudata és önérzete felelősségével teszi joggal „eggyé”.

¹ I. m.: 8—9. o.

² Ugyanígy találjuk ezt Brandensteinnál: Az ember a mindenségben. I. 131. o.

³ Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. 2—7. o.

mert hiszen ő a felelős akkor is, ha másért vagy másokért felelős.¹

Az individualizmusra nézve az egyedüli valóság és határozottság a szociális életben a sok egyén. A közösségnek, mint sajátos egésznek, szubstanciája nincs. Az egyes emberek egymás közötti, valamint az egyének és az értékek közötti viszonyból származó egézszerű rend — logikai természetű. Schulze—Soelde szerint, aki elismerten individualisztikus szociológus, a közösség rendegység, melyben az emberek sokasága az egyének önálló együttműködése által rendeződik. Az egyének nem egyesítetnek, hanem maguk egyesülnek. Így adódik a személyiségek egy rendszere. A rendegység ideális valami s az egyén tudatában csak a tudat alapján valóságos létező, vagyis a közösség „ist für den Einzelnen nicht da, als etwas ausser ihm Existierendes“.²

A közösség ugyanis az individualizmus tanítása szerint csak akkor lehetne valóságos létező, ha valamiféle személyiség szolgálna neki alapul. Amde a közösség maga személyiség nem lehet. Amiből következik, hogy a közösség egésze az egyes ember személyiségének egészét soha el nem érheti, meg nem haladhatja. Ezzel pedig bekövetkezett az Aristoteles Politikájában³ lefektetett tétel megfordítása: Az egyén logikailag és értéke szerint is előbbi, mint a közösség. „A mértéket adó, tökéletes egésznek — az egyének — lényege szerint előbbvalónak kell lennie, mint a létrehozandó nem tökéletes egésznek — a közösségnek.“⁴ Így foglalthatjuk össze már most az individualizmus tanítását: Főgondolata, hogy az egyén létét komoly érvekkel hangsúlyozza, a közösségi lét valóságát teljesen tagadja s amennyiben a közösséget figyelembeveszi, azt pusztán rendegységnek vallja.

Amennyiben az individualizmus valamely képviselője a közösség rendegység-voltát tanítja, ennyiben a vonatkozás fogalmához közeledik. Merthiszen a rend, mint az egyeseket összefogó kategória, tisztán vonatkozási fogalom. E megjegyzésünkkel kívánunk eleget tenni annak a fenti figyelmeztetésünknek, hogy a vonatkozási fogalmat itt is megtaláljuk. Az individualizmus tehát, ha a közösséget általában meghatározni akarja, azt a vonatkozáskategóriával teszi.

Miután megvizsgáltuk az individualisztikus társadalombölcsélet egy képviselőjének beállításában magát az individualizmust, fontolóra vesszük sorjában azt, hogy mit tanít a Spann-féle univerzalizmus, továbbá a reális reláció-elmélet és végül a Brandenstein-féle metafizika s embertan az egyes emberről — az emberi egyénről.

¹ Schulze—Soelde: Der Einzelne und sein Staat, 110. o.

² Schulze—Soelde: Der Einzelne und sein Staat, 131. o.

³ Pol., I. 2. 4.

⁴ Schulze—Soelde: I. m. 10. o.

B) Az Egyén Spann rendszerében

Spann az univerzalizmus alapfogalmának bemutatásánál a következőkből indul ki: „Was ist das logisch Erste, der Einzelne, oder die Gesellschaft, — der Teil, oder das Ganze?“ S miután ellenfeleinek felfogását leszögezte e szavakkal: „Die individualistische Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung geht von den einzelnen Menschen als in sich selbst bestimmten Wesenheiten aus“, — a saját álláspontját így fogalmazza meg: „Der Universalismus ist nicht die gerade Umkehrung des Individualismus.“ Ha az individualizmus a társadalomnak az a szemlélete, mely az Egyént az Egész fölé helyezi, úgy az univerzalizmus nem egyenes megfordítása e tannak. Téves ezért Spann szerint az épp ellene felállított tétel, „die schlechthin das Ganze über den Einzelnen stellte und damit den Einzelnen für nichtig erklärte.“¹ Vagyis szerinte az az univerzalizmus, mely ezt tanítja, helytelen. Ily messze az univerzalizmusnak csak igen szélsőséges formái mennek. Az ő univerzalizmusában azonban az egyén megtartja elveszíthetetlen első értékét s erkölcsi önállóságát.

Mindezeket Spann oly határozottan szögezi le, mintha tényleg semmi célja nem lenne kifejtendő rendszerében a test-szellemi valóságú emberrel. Ezzel szemben igen gyorsan megejtí Spannt azt a megkülönböztetést, mely egészen megvilágítja univerzalizmusának Egyén-fogalmát. „Das Wesentlichste des Universalismus ist, dass er den einzelnen Menschen in seiner Geistigkeit nicht als in sich selbst beruhend und selbstbestimmt auffasst, sondern gliedhaft.“ Vagyis az ember szellemiségében tagja a „társadalom“-Egésznek. Ennek azután saját realitása van. Az univerzalizmus az egyedeknek egymásközötti szellemi kölcsönöségében, — Gegenseitigkeit — az egyének sajátos teremtő, életető elvét ismeri fel. Úgyannyira, hogy „Die Gesellschaft ist damit das — schöpferische Prinzip — des individuellen Lebens, die geistige Lebensform des Einzelnen,“ mint tétel a legalapvetőbb tanítása Spann rendszerének. A másik legismertebb szociológiai fogalmát e szöveg tartalmazza: „... nach universalistischer Ansicht Kern und Angelpunkt des menschlichen Zusammenlebens in der Gemeinschaft, oder „Gezweigung“ — infolge der Gegenseitigkeit mindestens zweier — liegt.“

E két idézet szorosan egybetartozik, mert a közösség, mint „teremtői elv“ egy szóval, épp a „Gezweigung“-gal van kifejezve. S mind a két idézet oly világosan ítéli meg az egyént, hogy nem nyugodhatik meg a vizsgálódó abban, amit Spann magyarázatul még hozzáfűz: „Weder der Mensch noch die Handlung braucht aber ihre innere Freiheit und Selbstständigkeit zu verlieren, denn dem Gliede kommt ein Eigenleben zu — gliedhafte vita propria ...“²

^{1 2} Spann: Gesellschaftsphilosophie, 9. o. és 13—14. o.

Az ember szellemiségében tehát tagja a társadalom-egésznek. Ezért az univerzalizmus egy közösségi „te-feletted”-hez — Gesellschaftliches Über-Dir — vezet. A társadalmi te-feletted pedig egy metafizikai „Über-Dir”-hez irányít. Így tehát az idealisztikus filozófia nem marad meg a kézzelfogható, anyagi, egyes, változó mellett, hanem egyenesen egy kézzelfoghatón túlit, érzékfelettit, ideát, szellemet, változatlant keres. „Az ember a dolgok mértéke” elvet megcseréli ezzel az elvvel: „Gott ist das Maas aller Dinge.” S hogy ez valóra váljék, elkerülhetetlen az út, melyet az univerzalizmus mutat. S az utat meg kell járni, mert ellenkező esetben: „Gott kann dann wohl dem Einzelnen, aber nicht der Gemeinschaft nahe gefühlt werden.” Valóban igen értékes gondolatok mellett azonban, melyek az emberi közösség metafizikai helyét ilyen fényesen tüntetik fel és megnyugtatóan a közösségi egész etikai elhelyezkedésére nézve, — Spann tanításáról erőszakos belemagyarázás nélkül állíthatjuk, hogy az egyén Egészét bizonyos értelemben megbontja s legalábbis levezetett egészszé teszi, mert tanítja, hogy az Egyén azon közösség-egészből levezetett tag, mely közösség-egészet az Egyének alakítják ki.

C) Az Egyén a reális reláció-elméletben

A skolasztika bölcseletének a társadalomra vonatkozó vizsgálatait legújabban Kecskés Pál könyve ismerteti a hazai irodalomban. A kiváló szerző a társadalom létösszetevőinek vizsgálatánál az egyént s közösséget veszi figyelembe. Az ember természetének két kiemelkedő pólusát látja meg: az egyedi létet és a közösséghez tartozást. Egyébként „a természet minden lénye... önmagában fennálló egyed, de egyszersmind... faji közösség tagja”.¹ Az ember egyedvoltát legjobban személyisége fejezi ki. „A személy-fogalom öntudatot jelent... saját aktuáira reflektálva — pedig — önismeretre képes jutni.”

Az ember nemcsak megismer, hanem értékkel is. Ez értékelésben sajátosan szabad. Szabadsága önállósággal jár és függetlenséggel. „A személyt más személyek öncélú, önértékű lénynek kötelesek tekinteni.”² Szent Tamást idézve: „Önértéke a mindenségben csak értelmes lénynek van”, — az emberi egyénnel vonatkozó értékelését tökéletesen kifejezi. Amde az ember azonfelül, hogy egyedi lény, még a közösséghez is hozzátartozik. „A valóság embere nem elszigetelten, magában álló lény, hanem természeténél fogva társas lény, — animal sociale — mint azt a ker. bölcselet tanítja.” Az ember első eredeti környezete a társadalmi kör, melybe beleszületik. Ez alakítja s fej-

¹ Spann: Gesellschaftsphilosophie, 56—57. o.

² Kecskés: A ker. társadalomelmélet alapelvei, 41. o.

³ I. m.: 42. o.

leszti s az emberi egyént kibontakoztatja. De nemcsak ezen az alapon, „nemcsak ösztönös természete szerint, hanem mint önmagában álló személy is a társadalomra van utalva”. Nem mindegy az ember számára, hogy Robinsonként egy szigeten él, vagy egy kialakult társadalom kulturált kebelében. A közösségi élet hozza felszínre legszebb erényeit s kiválóságait. Ezért a közösség hatása s formáló ereje fontos az ember számára.

De legyen bár az emberi közösség hatása az egyénre igen sokszerű, mélyreható és nélkülözhetetlen, s ezt nagyon hangsúlyozza Kecskés — „az egyén mégsem tekinthető a tisztán társadalmi erők termékének”. — „Az egyén a legintenzívebb közösségi élményben sem semmisül meg — nem oldódik fel a társadalomban.” Bármennyire is beleáll az egyén egy közösség életébe s abban kifejti erőit, mégis megmarad egymagában éppen lezárt vagy bezárt egységnek. „Egyén s közösség szembeállása nem szüntethető meg.” Sőt, s ebben van egyik leglényegesebb meglátása Kecskés vizsgálódásának, mely természetesen híven tükrözi vissza a skolasztikus hagyományt s különösen Szent Tamást, — „a társadalmi tények helyes megértésére kizárólag egyén s közösség eredeti, egymásra visszavezethetetlen kettőségének tényéből kiindulva juthatunk”, „egyén s közösség eredetileg, természetszerűen és kölcsönösen feltételezik egymást”. Mindezen elmondottaknak összefoglalását röviden így adja: „Az ember lényege szerint egyén s közösségi lény.”¹ Ez tehát a skolasztika tanítása.²

¹ Kecskés: A ker. társadalomelmélet alapelvei, 42—49. o.

² Azonban idézhetjük ugyanerre nézve más szerző véleményét is. Willmann Ottó ugyancsak rámutat az egyén s közösség kapcsolatára, és pedig Platonnal kapcsolatban, akit Spann egyszerűen rendszere előfutárának tesz meg. A pedagógus Willmann a szociális neveléssel kapcsolatban így elmélkedik: „...Nehézségekkel küzdenek az összes tudományok, melyek az erkölcsi világ részleges s tömegjelenségeivel foglalkoznak... A társadalmi szokások és intézmények, a nemzeti szellem és korszellem objektív hatalmaknak látszanak, melyek az egyes szellemére rásütik bélyegüket s az egyént nem lehet nélkülük megérteni. Azonban közelebbről vizsgálva, mindezek maguk is tudatjelenségeknek bizonyulnak, nincs más szülőhelyük, mint az egyéni öntudat... Ezeknek a problémáknak kétoldalúságát már régen észrevették, akik elsősorban az összjelenségekre irányították tekintetüket, mind pedig azok, akik főleg az egyéni jelenségeket vizsgálták.” „Platon Allamában... lévő vizsgálódása folyamán arra jön rá... hogy a szociális kozmoszt és az egyént végeredményben egymással kell magyarázni és ezért két fadarabhoz hasonlítja, melyet egymáshoz kell dörzsölni, hogy tüzet fogjanak. Pol. IV. 435.” „Herbart az ellenkező oldalról indulva ki, ugyanarra az eredményre jut... az embert nem lehet a történelem s a társadalom nélkül megérteni, jóllehet ez utóbbiak tulajdonképpen az emberek összeműködésén alapulnak; úgyhogy pszichológiai tények megismeréséhez nem juthatunk el egyszerre és egyenes úton, hanem csak lassanként, ide s oda irányítva lépteinket.” Willmann: Didaktika, I. k. 61. o. Platon Allamában kifejtett univerzalisztikus állásfoglalását elismerjük, de állítjuk, hogy egyéb vizsgálatait, így a fentiek is utalnak az egyén és közösség szétszakíthatatlan egymásra vonatkozására. Ez alapon a skolasztika tanítását még inkább méltányolhatjuk.

D) Az Egyén Brandenstein bölcseleti rendszerében

Brandenstein bölcseleti embertana ad feletetet az Egyénről felvetett problémára.

Minden idők legnagyobb problémája az ember: testi-lelki lény, valóságegység. Ezt Brandenstein igazolja élményvizsgálattal. Az ember testi-lelki életegységének s a természetben való gyökerezésének megfigyeléséből kitűnik: „Az ember ősi módon a nagy természet egészébe belegyökerezett”, „egységes élete és életbekötöttsége alapvető élmény”. „Testi-lelki életegységét mindenki átéli, amikor éppen egész emberségével élni tudja magát.” „... Kétségtelen élményünk, amikor egyszerűen élek és cselekszem, akkor mint egy és egész testi-lelki lény működöm...”¹ Az ember élménytudata tehát a legközelebbi bizonyossága közvetlenül életegységének. A tudat ténye ezer és ezer elemből tevődik össze, de mindezeket minden pillanatban az ember tényleges tudata egységre hozza.

Az ember egységének érzése s tudata kiterjeszkedik a tudatélet minden irányába. Ámde annak ellenére, hogy tudat-élménye egységbe foglalja és tartja az embert, a testi-lelki lényt, benne mégis egy kettősség éli világát, amiből nyilvánvaló az ember egységének „egyúttal önmagában is egy testi és egy szellemi elvre való szétkülönülése. Ez az ingadozás egy egység és egy kettősség között, melyeknek mindegyike egyformán ősi emberi élmény s adottság, elkerülhetetlenül hozzátartozik az ember mivoltához.”²

Mind a testi, mind a szellemi élet külön kutatás tárgya Brandenstein embertanában, melynek folyamányaként összegezi eredményeit. „A lelki és testi élet s fejlődés nagy hasonlósága, sok törvényszerű megegyezése szoros egységre és harmóniára utal: itt a legerősebb életközösséggel állunk szemben”, — továbbá a kölcsönhatások egész sorával, merthiszen a testi adottságok, öröklés, testalkat magyarázzák a lelki életet s a lelki élet viszont a testi hatásokat. Mindezekből azonban nem a testi és lelki élet azonossága, hanem összefüggése és egymásrautaltsága következik. S hogy csak erről van szó, azt leginkább az a tény demonstrálja, hogy a szellem a test ellenére hozhat döntéseket, sőt a szellem a testtől erőszakosan el is szakíthatja magát. (Önmegegyezés, öngyilkosság.)³

Ezekből következik, hogy az emberi tudat világa östényként állítja önmagát és egyben mást. „Ebben a tekintetben a tudatossága kétféle: öntudatosság, amely magára az egyén szellemére irányul és tárgyi tudatosság, mely az egyén szellemével szembenálló másra, tárgyakra irányul.” A tárgy tudatot logikailag megelőzi az öntudat, bár a kifejlődés szempontjából — bio-

¹ Brandenstein: Az ember a mindenségben, 3. k. 6. o.

² I. m.: 8—9. o.

³ Brandenstein: Az ember a mindenségben, 3. k. 156. o.

lógiailag a tárgy tudat az első. „Mivel az öntudat önmagában meglehetősen tárgy tudat nélkül, de a teljesen kifejlett tárgy tudat nem lehet meg öntudat nélkül, ezért az alany és a tárgy fogalmai nem egymást kölcsönösen kívánó, egyrangú, korrelát fogalmak, hanem az alanyé előbbrevaló és a tárgy fogalom magasabb feltétele.” Ebből pedig kitűnik az emberi tudat elsődlegessége, visszavezethetlensége és egyben levezethetlensége.¹

Ha ezek után az embert az élet nagy folyamában, a tárgyi világ szövedékében tekintjük, ugyancsak azt találjuk, hogy az ember magát „életbekötöttsége” ellenére önállóan tudja. Ugyanis ha az embert a természet világára ráépített emberi „művilág” vagy kultúra tényezőjeként tekintjük, azt látjuk, hogy az emberi egyén kultúráját alkotó erő. „Más végső s valóságos hatóerő, mint az egyén, nincs: ennyiben kétségtelenül igaz a tétel, hogy minden kultúráalkotás az emberi egyén rejtett... mélységeiből forrásokból.”² Ámde itt nem hallgatható el, hogy az egyén, ki kultúráját teremt, nem él csupán egymagában, hanem másokkal együtt. Hatásokat vesz fel kora, kultúrája s az emberi közösség részéről. Ezek az egyénben, még a legeredetibb egyénben is továbbhatnak. Úgyhogy azt kell mondanunk, hogy a közösség szerepe a kultúra kitermelésében „általában nem kisebb, mint az önálló egyéné, bár lényegében ő és csak ő művének oka, forrása”. Végső fokon minden emberi hatás az egyénekre megy vissza, egy vagy több egyén hatása s alkotása. Mégis a tények helyes megítélése azt kívánja tőlünk, hogy a közösség kultúraalkotó szerepét is megbecsüljük és elismerjük. Mert az ember nem él elszigetelten, hanem természeténél fogva együtt. S mert az ember tevékenysége, kultúrája közösségben nyilvánul meg igazán, az ember mind létében, mind tevékenységében közösségre van utalva, vagyis az ember lényegében társas lény s társas valóság, „zoon politikon”, Aristoteles kifejezésével élve. Mégis hangsúlyozzuk, hogy közösségi természete mellett mind a társadalomnak, mind „a kultúrának végső forrásai az Egyének.”³

Minde vizsgálatok nyomán az derült ki, hogy Brandenstein tanítása szerint az egyén és közösség szorosan egybetartozik, egységben van. Továbbá, hogy a közösség nélkül az egyént megérteni nem lehet, a közösségi lét folyamatban továbbtűnő ember egészen benne áll mind időben, mind térben a hatások tömkelegében, tudatvilága mégis alapvető elsőséget ad az egyénnek, ki közösségi természetével mint egyén, alapja a közösségnek. „Hogy lelkiileg s testileg emberi lénynek nevezendő lény egymagában — élete fizikai feltételeinek biztosítása mellett — nem létezhetik, nyilván jogosulatlan és önkényes állí-

¹ I. m.: 167. o.

² Brandenstein: Az ember a mindenségben, I. k. 113. o.

³ I. m.: 116—118. o.

tás."¹ Ez idézetben csúcsosodik ki legerőteljesebben az egyén önálló s egész mivoltának állítása. S így az egyén elsősége a létrendben mutatkozik meg a közösség fölött.

*

Az individualizmus álláspontjának a közösségi lét meghatározásában tehát végeredményben az a döntő szerep jutott, bár az egész tanítás túlzásba esik, hogy teljesen helyesen hangsúlyozza az egyén ki nem kapcsolható valóságát. Az önálló létező, az egyén nélkül nem kezdhet rendszeralakításhoz egy szerző sem. Ennek hangsúlyozása mellett kardinális hibát követ el azonban az individualizmus azáltal, hogy az egyéneken kívül a társadalomban mást: valami *valóságot* nem akar meglátni, a közösségi létet egyszerűen tagadja.

Ezzel szemben Spann univerzalizmusa úgy állítja az egyén valóságát, hogy levezetettnek minősíti az egészből. A „vita propria” hangsúlyozásával törekszik megmenteni az egyén létét és egyben erkölcsi mivoltát. Hogy ez Spannak miként sikerül, látni fogjuk.

A reális relációelmélet az egyén egyedi és közösségi természetének a klasszikus hagyományokból vett értelmezésével határozottan kiáll az egyes önálló léte mellett.

A Brandenstein-féle embertan ugyancsak az egyén önálló, levezethetetlen valósága mellett tesz tanúságot. Áttekintve e rövid vázlatot, az egyénre nézve azt találjuk, hogy csak Spann magatartása volt elutasító az egyén önállóságát tekintve. Ennek folytonos figyelembevételét a most ismertetésre váró spanni univerzalizmus esetén tehát aláhúzzuk.

¹ Brandenstein: Az ember a mindenségben, I. 131. o.

III. A közösségi lét meghatározása az Egész kategória alapján

Spann egyéni módszertani és rendszertani elveinek alapjául az Egész fogalmát vezeti be, és pedig mint sok helyen hangsúlyozza, épp az individualizmus atomisztikus felfogásával szemben. Ezek a rendszerek — hirdeti Spann — dolgozzanak bár viszony, kölcsönhatás vagy funkció fogalommal, mind kivétel nélkül úgy akarják kezelni a szociológiát, mint természettudományt. S az individualisztikus társadalombölcseleti rendszerek alaphibáját találja meg épp ebben, mintha e rendszerek *csupán* az egyén hangsúlyozásából kifolyólag térnének le a helyes közösségi elveket megmutató útról. Ebben jelentős tévedése van a spanni felfogásnak, mely nyilvánvalóan pusztán rendszertana következményének hatására csúszott be megítélésébe, támogatva természetesen ama elismerésre és nagyobb méltánylásra méltó történeti tényektől, melyek az individualisztikus liberális társadalomtani felfogásból kifolyólag igen súlyos erkölcsi és szociális hibákat s eltévelyedéseket eredményeztek a letúnt század közösségi életében. Hogy mennyire téves e megítélés, azt az is igazolhatja, hogy a Spann rendszerén kívül ismertetett társadalombölcseletek mind határozottan sikraszállnak az egyén valósága és önállósága mellett. Ezenfelül pedig az univerzalizmus szempontjából sem nélkülözzük a történeti tényeket, melyek szembeszökően mutatják, hogy épp a közösségi lét egyedüli hangoztatása is erkölcsi és szociális tévedéseknek lesz forrása. Am Spann nem fogadná el érvelésünket, mert elfogadásához legalábbis az kellene, hogy mint minimumot elismerje metodikai kiindulásnak az önálló egyén valóságát.

A természettudományos szociológiák abba a hibába esnek, — tanítja Spann — hogy az egyént tevéen meg valóságos létezőnek, az egyéntől az egészhez csak viszony, kölcsönhatás vagy funkció fogalommal juthatnak el. E fogalmak pedig magukban hordják a mechanikai oksághoz való tartozásukat, ami szerinte természetes is. Sőt állítja, hogy a természettudományos ismeret mechanikus oksági összefüggések megragadására korlátozódván, ez ismeret után indulók nem juthatnak el a dolgok belső lényegéig. Ezért meg nem érdemelt kritika tárgyává teszi a mecha-

nikai okságot, illetőleg magát az okság-fogalmat s felbátorodván az újabban a mechanikába is bevonuló „egészszerű” okság-fogalom által, az okság-fogalmat a mechanikai okság fogalmára korlátozza. Ennek következtében a régi mechanikán nevelkedett gondolkodók részéről sok támadásnak tette ki magát. Kimondja tételét: A közösségi lét felfogására a mechanikus, atomisztikus, természettudományos individualizmus alkalmatlan; a közösségi létet csak nem mechanikus, egészszerű, szellemtudományos univerzalizmus által lehetséges helyesen meghatározni.

Igen erőteljes hangsúlyt adott rendszerének azzal, hogy összekapcsolta etikai alapokkal s etikai magatartással azzal határozta el az individualisztikus rendszerektől, hogy ezeknek jelszavát így fogalmazta: „Nincs feletted semmi, magadtól vagy az, ami vagy”; az ő univerzalisztikus rendszere pedig elfogadja „feletted-valót”, mert elfogadja egy szociológiai Über-Dir létezését: az Egészet, melynek az Egyén tagja. Itt tüstént felvetődik a kérdés, vajjon a közösségi létet meghatározó Egész a közösségi lét szubstanciaszerű valóságát állítja-e?

A) A közösségi lét szubstancia kérdése

A közösségi lét szubstanciaként való meghatározása az univerzalisztikus rendszerekbe Hegel bölceletén keresztül került be igazán. Így különösképen érthető, hogy most tesszük vizsgálat tárgyává e kérdést, mert hiszen Spann univerzalisztikus rendszere igen nagy részben hegeli hagyományokat hordoz. Bár azt is meg kell állapítanunk, hogy Spann a hegeli objektív szellem szubstanciás értelmezését elveti. Az itt következőkben Pauler tanítása nyomán vizsgáljuk a szubstancia fogalmát s a közösségi lét meghatározására vonatkozó eshetőségeit. Ezt annál is inkább tehetjük, mert egyrészt Pauler egészen híven adja a nagy klasszikus bölcselő tanítását, másrészt Spann is éppen Aristotelesre támaszkodik a kategóriák kérdésében, sőt azokat bizonyos értelemben tovább is fejleszti rendszere érdekében.

Két kérdést ad elénk az aristotelesi metafizika. Kérdés, hogy valami micsoda, s kérdés, hogy létezik-e? A két kérdés minden dologra nézve el akarja dönteni, hogy vajjon mi a dolog lényege s hogy vajjon fennáll-e a dolog, létezik-e? „A lét fogalma, esse, annyira egyetemes, hogy teljes definíciójáról nem szólhatunk . . . a létet a lét megállapításaival fejezzük ki, melynek egyik formája a bizonyítás. (Aristoteles.)”¹

Magát a létet megállapító kijelentések különfélék lehetnek. A „lét” tehát nem egyértelmű fogalom. „Így sajátos létmód az, amit valóságnak, „existentia” nevezünk.” Ennek a valóságnak egyik előfeltevése az, hogy benne állandóság van. „A valóság, amint azt a magunk létezési módjában átéljük,

¹ Pauler: Bevezetés a filozófiába, 148. o.

bizonyos állandóságot jelent.” De nemcsak ez jellemzi a valóságot, hanem bizonyos tevékenység is kifelé. „A valóságot nemcsak az jellemzi, hogy van benne állandó mozzanat, hanem az is, hogy mindenkor kész megnyilvánulni, azaz hatást fejt ki.” Valamit eredményez, tehát tevékenységet fejt ki. Pauler a valóságnak erre a meghatározására jut: „Valóságnak lenni annyit tesz, mint állandó tevékenységet kifejtteni.”¹

Ha az eddigieket a közösségi létre irányuló vizsgálódásaink keretébe beállítjuk, azt találjuk, hogy a társadalmi lét — *valóság*. Ezt mutatja az, hogy eleget tesz azon két előfeltevésnek, melyet állandóságnak és tevékenységnek nevezünk. Ez értelemben a társadalom valóságát mutatja világosan az a tény, hogy a konkrét társadalmi alakulatokban és tényekben van lényegi állandóságot mutató és törvényszerűséget hordozó mozzanat. Ezt láthatjuk a család, a házasság, a nemzet egészen természetes közösségeiben, melyek ugyancsak állandóságot hordoznak és így a valóság első előfeltevését felmutatják. Ami a másik előfeltevést illeti, erre nézve tény az, hogy éppen a fentemlített közösségek igen sokszorú hatást fejtenek ki a közösségük megnyilvánulása alól úgyszólván senki ki nem vonhatja magát. Hiszen az ember teste szerint családi közösségben születik, itt nevelkedik, testi életének biztonságát pedig az állam garantálja. Még inkább áll ez az ember szellemi életére, mely hatalmas területével semmit úgy nem igényel, mint éppen a közösséget, mely legnagyobb létté lesz az ember számára egy sokoldalúan kifejtett kultúra által. Ámde ezekben a közösségekben minden esetben több hatás van, mint az egyes ember hatása. Tehát e hatástöbblet egy valóság eredeti megnyilvánulása és tevékenysége. Így azután azt mondhatjuk, hogy a közösségi lét kielégíti a valóság két előfeltevését: az állandóságot és tevékenységet, tehát e metafizikai elvek alapján valóságnak mondható.

Ámde ezzel nem jutottunk még a szubstancia fogalmához. A szubstancia fogalma Pauler definíciójában teljesen fedi az aristotelesi szubstancia fogalmát. Pauler így határozza meg: „A valóságot, amennyiben határozmányainak forrását önmagában bírja, szubstanciának nevezzük.” „A szubstancia tehát öntevékeny valóság s öntevékeny centrumot rejt magában.”²

Már ebből is határozottan látszik, hogy a közösségi lét szubstanciális meghatározása teljesen lehetetlen vállalkozás. Nem mutatható ki először is az, hogy határozmányainak forrását önmagában bírja. A közösséget az emberek alkotják s ezért határozmányai között az embereknek is ott kell szerepelniük. S ezáltal pedig már nem elégíthető ki a meghatározás, hogy határozmányainak forrása önmagában van. De még ke-

¹ Pauler: Bevezetés a filozófiába, 150. o.

² Pauler: Bevezetés a filozófiába, 152. o.

vésbbé igazolható öntevékenysége, mely mögött már eleve valamiféle alanyt kell látnunk, mely a hatást kifejti — valamilyen antropomorfiztikus értelemben.

„Ha valamely lényt öntevékenynek minősítünk, ez azt jelenti, hogy tevékenysége egy végső alanyból indul ki.” „Ez az alany nem lehet részekből álló, vagyis egyszerűnek kell lennie... tehát oszthatatlannak is kell lennie...” de „akkor nem lehet térben kiterjedt, vagyis nem lehet test...”¹

A közösségi lét szubstancia-kérdése ezek után leküzdhetetlen nehézségeket mutat, hiszen „egy” alanyt nem találhatunk számára, hanem éppen sok alanyt. Bár abból, hogy a szubstancia nem test, még nem következnek a közösségi lét szubstanciaként való megragadhatóságának lehetetlensége. E megjegyzés után önként felvetődik a gondolat, melyet a szellembölcseleti rendszerek nagy alapossággal már átdolgoztak, hogy a közösségi lét — szellem, s mint ilyen, valóság.

Ezen a ponton át jutottunk egy másik probléma-kör területére, mely azonban az előzőt szorosan érinti.

B) Szellembölcselet a közösségi lét kutatásában

A modern szellembölcselet a szellem létmódjainak vizsgálatánál azt a kérdést veti fel az egyéni lét és közösségi lét valóságát nyomozván: „Vajjon az emberi szellemnek az-e egyetlen létezési formája, amelyet az individuális, konkrét emberi egyedben tüntet fel?”²

E kérdés több vizsgálódó közül egyenesen Hegelre megy vissza, akinek bölcselete kifejezetten a szellem, éspedig az „abszolút szellem” bölcselete. Spann igen sokat köszönhet rendszere felépítésében éppen Hegelnek; nem érdektelen, hogy a hegeli bölcselet alapelemeit is áttekintsük, elfogulatlanságot biztosítva magunknak, éppen Spann „Gesellschaftsphilosophie”-je alapján.

Hegel az Abszolútumot értelemként határozza meg, ezért tanát méltán panlogizmusnak is mondhatjuk. Kifejezései különbözők, értelem helyett az Abszolútum jelölésére gyakran az „Idea” vagy „Szellem”, néha a „Logos” szavakat használja. Híressé lett mondata: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; — und was wirklich ist, ist vernünftig” azt fejezi ki, hogy a fogalom s lét két azonos, vagy helyesebben egy azonos dolog, s mint ilyen, áll a természetre, a társadalomra s a történelemre is. Így nyerte a következő, Spann által is sokat hangoztatott egyenlőséget: Logik = Ontologie = Theologie. Ezen a valóság-szemléleti alapon indul el azután a hegeli bölcselet.

A megvalósulási folyamat megszerkesztésével Hegel igen

¹ Pauler: Bevezetés a filozófiába, 152. o.

² Jánosi: A Szellem, 188. o.

nagy hatást váltott ki. Az értelem — Vernunft — az ön maga megvalósulásának végcélja. Ez a „kifejlődés folyamatában” történik meg. „Der Geist entwickelt sich an sich selbst durch Widerspruch.” A gondolat a kifejtésben „viaskodik”, azaz az ellentéte: ellentmondás állítatik szembe neki; az ellentét legyőzése által „felemelkedik”, miáltal a kimondott gondolat önmagában most már egy gazdagabb, minden ellentmondást visszavető alakot ölt. Ebben áll a fogalom = Begriff dialektikája, mely az Abszolútumot is a fejlődésben meghatározza. Az Abszolútum állítja önmagát — Thesis, — szembenállást foglal — Antithesis, — létartalmában meggazdagodva önmagába visszatér — Synthesis. A létfejlődés három foka: Lét, — Máslet, — Önmagalét: — Sein, — Andersein, — Fürsichsein. Ezek az Abszolútum mint Eszme, — Természet, — Szellem nyilvánul meg.

Am a dialektikus fejlődés fukai a Szellem életében is szerepet játszanak, ezért a hegeli Szellem filozófiájának három nagy fejezete van: Szubjektív szellem, — Objektív szellem, — Abszolút szellem.

Az objektív szellemre vonatkozóan ismertetjük Hegel tanítását, mert ebben van éppen társadalombölcselete lefektetve.

„... der Objektive Geist nicht anderes ist, als das Allgemeine in dem Willen der einzelnen Menschen. Das „Allgemeine“, d. h. wieder: das objektiv Wahre und Richtige.” Vagyis a hegeli objektív szellem akarat, éspedig az Általános-t gondoló akarat. Azáltal, hogy az egyesek akaratcselekményeiben az „Általános” valósággá lesz, az már többé nem szubjektív szellem, hanem az „objektív”-től eltöltött Objektív szellem. Így emelkedik fel az Individualitás az „Általános”-ba.

A jó az „Általános”-ba van bezárva, a rossz a különösbe, az egyedibe, amennyiben az az Általánossal ellentétben van.

Ezek után természetes Hegelnek az a véleménye, mellyel az Államot vette tekintetbe, mint minden alsóbb fok szintézisét. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee”; — „der Staat... ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit...” — „... es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist...”

Igy lett az állam az erkölcsi eszme valósága. „Der Staat ist nun in keinem Sinne mehr ein Äusserliches” — teszi hozzá Spann.

Hegel tanításából tehát világos, hogy az állam maga nyilván az öntudatos erkölcsi szubstancia. A közösséget magát valami nagy szellemi egésznek nézte. Ezért minden individualisztikus felfogással — mely a közösségi szellemet az egyedek szellemének összegével tette egyenlővé — szembeállította az univerzalisztikus szellem Egészét, lévén az egész világmindenség is szellem. Mindebből a legvigasztalanabb az, hogy az individualis szellemi valóság ennek a világmindenség-szellemnek egy-

szerűen deriváltja, mintegy akcidente. „Das Ganze muss der Anlage nach im Gliede da sein...“¹

Spann ugyan jogosnak, azonban egyben túlzottnak tartja a pantheizmus vádját Hegel bölcselete ellen s megérteni igyekezik azon speciális körülményekből, melyek a kiváló bölcselőt igen érzékenyen érintették tudományos s hazafiúi életében.

C) Az egészszerű okság fogalma

E problémának rövid ismertetése is hozzátartozik a Spann-féle rendszer világos megértéséhez.

Az előző század „gépkorszakának” mechanisztikus világszemléletében az Egész kategória ismeretlen volt. Nagy változást jelentett e fogalom bevonulása a mechanisztikus gondolkodásra. Az a fizikai kísérlet, mely a forradalmi átalakulást kezdeményezte, a következő. „Ismeretes, hogy az atom súlyos magból s néhány lazán odafűzött bolygó-elektronból áll, melyek úgy tartoznak a maghoz, mint a bolygók a naphoz. A fizikus különböző durva beavatkozásokkal le tud szakítani egy vagy több bolygó-elektront; az elektronok lecsipésének folyamatát ionizációnak, a megcsonkított atomot pedig ionnak nevezzük. Laboratóriumi feltételek között nem nehéz sok normális atomból néhány iont előállítani; de ha az atomok egy bizonyos része ionná alakult és sok gazdátlan elektron vándorol ide-oda, úgy az ionok állandóan foglyul ejtik a kóbor elektronokat és hamarosan elérkezik az az állapot, melyben az ionokból ugyanolyan gyorsan képződnek vissza teljes atomok, mint amilyen gyorsan az atomok ionizálódnak.”²

Ez tulajdonképpen az alapja W. Kossel rektori székfoglaló beszédében található elméleti kijelentéseknek. W. Kossel az anyag szerkezetének kutatása kapcsán ismerteti az „Egész” szerepét a fizikában. Azt találja ugyanis, hogy az atomokban egy elv tevékenykedik, „nach dem die Einzelteile in ihrem Zusammenbau Rücksicht auf das Ganze nehmen müssen”. Ha egy atomot organizmusában megbontanak azáltal, hogy Röntgensugárral egy elektront kiragadnak belsejéből, s ha továbbá az atom regenerálja szerkezetét, kiegészítésül idegen elektront fog be Egészébe, mindezt teljesen régi szerkezetének megfelelően.”

E tény igen tetszetős példája s bizonyága az „Egészszerű okságfogalomnak” az univerzalisztikus társadalombölcselő szemében.

Spann elvi alapon támadja a mechanikus okságfogalmat, mint a helyes szociológiai kutatás valóságos kerékkötőjét. A mechanikus okságfogalom helyébe az Egészszerű-okság fogal-

¹ Spann: Gesellschaftsphilosophie, 45—50. o.

² Eddington: A természettudomány új útjai, 141. o.

³ Kossel: Die Einheit der Naturwissenschaft, 20. o.

mát vezeti be. Igaza bizonyítására idézi K. Faigl „Ganzheit und Zahl” c. könyvét. Faigl szerint kétféle történés van: egészségzerű történés az organizmusban, szellemben, társadalomban, és mechanikus történés.

Faigl ismertetéséhez nyomatékkal adja hozzá Spann még a következőket: „Ha meggondoljuk, hogy függetlenül a biológiai s egyéb kutatóktól, — az Egész-fogalom feltárásában saját utamat jártam — úgy ez nem csekély igazolása annak, hogy a Mechanismus-Ganzheit felállításával a lényegre találtam.” Fel- említi Driesch-t, Uexküll-t s Heidenhain-t, akik „metafizika” nélkül, tisztán megfigyelés s tapasztalat alapján jutottak egy egyénfeletti Egész létének megismeréséhez.

Mindez pedig azt igazolja, hogy van egészség-okság. Ezt a tényt azután Spann a szociológiai vizsgálódásoknál máris alapismeretnek veszi. S mert a szociológiai tények vizsgálatából hasonló egészségesség nyilvánul meg, így ezek között a keretek között az Egészt megillető eljárás tan helyesen alkalmazható. „Ha egy gazdát látok cselekedni, vagy egy gyárüzem igazgatóját, akkor az individualisztikus klasszikusokkal szemben azt állítom, hogy ennek az embernek cselekvése magából egyedül nem érthető meg, hanem csak úgy, hogy benne egy „üzem” magasabb Egésze, mint cselekvése egy meghatározó része, jelen van” — mondja Spann. Így az egyénben a magasabb Egész egészségűleg hat, — azaz az egyén úgy cselekszik, mint az Egész tagja, — tagszerűleg. Egy emberben, aki az „urnához” lép mint szavazó polgár, — ebben is meg kell látnom a magasabb egységet hordozó egyént és cselekedetében pedig „die höhere Ganzheit—Staat als Bestimmungsstück des Geschehens”-t, hiszen az ember az állam tagja.¹

A modern fizikában s biológiában szereplő s más tudományokban is folyton tért nyerő egészség-okság-fogalom tehát nemcsak illusztrációja az univerzalisztikus rendszereknek, hanem alap is arra, hogy rajta épüljön fel a rendszer, mint ezt Spannál is látni fogjuk. Spann Kategorienlehre-jében közli ez okság-fogalom metafizikai vizsgálatát s ezt a jelszót tüzi ki: „Gliedlichkeit gegen Ursächlichkeit”. Érvényességi körét pedig így határozza meg: „Der Begriff der Ganzheit nun aber weiter nicht nur für Wirtschaft und Gesellschaft gilt, sondern für alles Geistige...”²

A közösségi lét univerzalisztikus szemlélete esetén, mely a közösséget az Egész kategóriájába kívánja foglalni, máris egy nagy nehézségre kell figyelmeztetnünk. Ugyanis ha feltétel nélkül alkalmazza Spann az Egész kategóriáját, nem állhat meg az első Egésznél. Hiszen ez egy Rész-egész is lehet, mely ismét egy magasabb Egészbe tagszerűen becsatlódik és így folyto-

¹ Spann: Ein Wort an meine Gegner ...

² Spann: Kategorienlehre, 12. o.

nosan haladva az elmélet — pantheisztikusan — a világmindenség Egészében teljesedik ki. Spann e veszélyt észreveszi. Ezért elébe akar vágni a pantheizmus vádjának: „Én semmiképen nem azt állítom, hogy a társadalomtannak a „társadalmi lélek-egészet“ ... mint metafizikai létet vagy mint individuálisan tudatos létet — az emberi énhez hasonlóan kell felfogni.”¹

Amde e kijelentés ellenére kérdéses marad, hogy sikerül-e Spann-nak a rendszerében fekvő szakadatlan tendencia miatt a pantheizmus elől „visszalépni”.

D) Az Egész különféle értelmezése

A Spann-féle univerzalisztikus rendszer egésze bizonyos megvilágítást nyerhet azáltal, hogy egyéb, de egészszel dolgozó szociológiákkal összevetve tekintjük. Az összes ily szociológiai rendszerek, beleértve Spann rendszerét is, egy nagy nehézségét tárják fel az egész-fogalomnak, mely abban áll, hogy az egész-fogalom meghatározását csak leírva s megélve lehet megközelíteni. Az egészről általában a lelki élmény egészében nyerünk először közvetlen és pontos szemléletet. A lelki élmény egésze az az eszköz tehát, mellyel a különféle „Ganzheit”-eket, éspedig a szellemi élő valóság egészeit leírhatjuk. Ugyanis a lelki életnek általános jegye az, hogy egész. S minden jelenség, mely a lelki életben felmerül, hasonlóan az egészszerűséget mutatja. A jelenségek egyik vagy másik oldala nem oldható ki az egészet tartó egészből. Ebből világos, hogy a pszichikai egész lényege abban áll, hogy minden esetben először is élmény-egész. Ha most ezek alapján tekintjük azt az egészet, melyet szociális egésznek nevezhetünk, — különbséget tehetünk az egymástól alig különböző „rendszer-tani” egészek között.²

a) Egy s ugyanazon célt kitűző szociális alakulat akkor lesz közösséggé, ha tagjaiban az összetartozás érzete megvan. Az összetartozás érzése a szellemi élet mélyebb rétegében — belső egyesülés. Ez az egyesülés egy szociális szünbiózis eredménye. Ha az élmény-egész részére a rendszer egy alanyt is felvesz, az ilyen rendszer a közösség személy-egészszerű felfogásához jut. Így szerepel Max Schelernél a szociális egész mint személy-egész. Nála a közösség egésze élő realitás, alany, össz-személy, vagy eredeti kifejezésével: „Gesamtperson”.

b) Ehhez hasonló egy másfajta egész. Ugyanis az egyes ember „tudata” egy összes-tudatba alakul, mely az egyes ember tudatvalóságát egészszerűleg mint egész-tagokat fogja körül. A totális tudatvalóság Egésze, melyet Dunkmann „Soziale Vernunft”-nak nevez, teljes valóság. Ennek a reális

¹ Spann: Ein Wort an meine Gegner...

² Steingraber: Deutsche Gemeinschaftsphilosophie der Gegenwart, 60. o. s köv.

Soziale Vernunft-nak megfelelője Lehmann-nál az úgynevezett „Kollektivbewusstsein“. A kollektívtudat reális tudat, egy hozzá tartozó reális „En“-nel együtt. Ez az „En“ minden igazság hordozója, sőt mindentudó és mindenható is.

c) Az eddigi egészek mint belső egységek s személyes egészek érvényesültek az emberre nézve annyiban, amennyiben az ember közösséggel bír. A következő egész, melyről szólunk, nem egyszerűen az embert vette figyelembe, hanem az embert mint kultúrahordozót. A kultúrfilozófiát művelő Spengler s Frobenius Egész-kategóriája csak úgy érvényes az emberre, ha az ember kultúrával rendelkezik, vagy mint Spengler mondja, amennyiben története van. A spengleri „kultúrlélek“ személyes és élő „En“, egy magasabbrendű emberi egyediség. S mert személy, így öntudattal is rendelkezik, vagyis formálisan rokon a Scheler-féle Gesamtperson fogalmával. Az egyén és cselekedetei nem mások, mint a kultúrlélek kifejeződései: szimbolumai. Így a kultúra sorsa mindig az ember sorsa is.

Frobenius a kultúrlélek fogalmát Paideuma-nak nevezi. Egyébként teljesen fedi tanítása Spenglerét. Nem az ember alkot kultúrát; a Paideuma alakítja sokkal inkább az embert. Mindebből nyilvánvaló, hogy a Spengler- és Frobenius-féle kultúregészben az Egész uralkodik a részek felett.

d) Szemben az eddig tárgyalt egészekkel, melyek mind személyességet hordoznak, a Spann-féle egész elsősorban személytelen egész. Az egész Spann-nál pusztá struktúratörvény, — egész ugyan, de személyes vonás nélkül. Továbbá azt mondhatjuk, hogy a spanni egész Spann határozott kijelentései ellenére mindig egy magasabb egészbe tagozódik be, miértis Spann szociológiai rendszere pantheizmusba téved. Erre most külön is rátérünk.

Már az előzőekben láttuk az individualizmus tárgyalásánál, hogy az univerzalizmus Spannt egy közösségi Über-Dir felismeréséhez vezette. Ez pedig egy metafizikai Über-Dir fogalmához juttatta, mert mint maga is megállapítja az előző egészről: „... es kann selbst nicht das letzte sein, sondern muss wieder von einem noch Höheren begründet werden“. Csak ebben az esetben bizonyos, hogy az istenség nem lebeg elérhetetlen magasságban a levegőben a társadalom, állam, jog s erkölcs felett. Ha az istenséget nem akarjuk pusztá absztrakcióként — als Privatsache — kezelni, akkor kell, hogy a közösség életfolyamatában, természetesen ezáltal az egyesben is, élő, teremtő együttműködő jelenlevőnek gondoltassék. Hivatkozik Spann ez állításainak igazolására a keresztény bölcsélet mély tanítására: a skolasztika konkurzustanára, mely szerint az Isten az egész világfolyamatban mint teremtő van jelen; továbbá a Corpus Christi mysticum dogmájára, mely egyenesen hittételként tanítja Isten teremtői jelenlétét a keresztény közösségben.¹

¹ Spann: Gesellschaftsphilosophie, 56. o.

Ámde nyilvánvaló, hogy Spannt a keresztény bölcselőtre való hivatkozás sem menti meg a pantheizmus vádjától. A keresztény vallásbölcséletben az Isten és a világ semmikép sem áll olyan viszonyban egymással, mint Spann egymásbatagozódó Ganzheit-jei. Sőt annyira különböznek egymástól Isten és világ, hogy „konkurzus“-ra van szükség különállásuk áthidalására. Spann különféle egészei annyira egységben vannak, — egy végső nagy egészben — hogy semmi szükség sincs áthidalásra. Nem egymás mellett léteznek, hanem piramidálisan egymásban. A világ nem tagja Istennek, állítja a keresztény bölcsélet, de teremtménye.

Ami viszont a Corpus Christi mysticum dogmáját illeti, elégséges, ha idézzük e dogma értelmét vizsgáló kiváló teológus: Schütz Antal következő szavait: „... bármilyen közel ereszkedik is az Isten az emberhez, a Teremtő és a teremtmény közötti éles határvonal nem mosódhatik el”.¹ E kifogásaink hangoztatása nem gátolhat azonban abban, hogy tisztelettel ne viseltessünk Spann etikai törekvései iránt.

*

A spanni szociológia rendszerthordozó fogalmának kiépítése a Gesellschaftsphilosophie-ben történik. Errenézve pedig megjegyzi Spann: „Jede Gesellschaftsphilosophie ist zuletzt nur als Glied eines Gesamtgebäudes der Philosophie möglich”. „Daraus folgt, dass auch wir das Begriffsgebäude der Gesellschaftsphilosophie aus dem einer allgemeinen Philosophie abzuleiten hätten. Wir haben in unserer „Kategorienlehre“ das ganzheitliche Denken mit dem Begriffen der Ausgliederung und der Rückverbundenheit näher begründet.”²

A spanni Egész-kategóriának metafizikai megalapozása tehát kategóriatanában van. Tulajdonképen csak ennek vizsgálatára törekszünk.

E) Az Egész

A spanni szociológia alapvető valóság-kategóriája az Egész. Lételmélete ugyanis abból indul ki, hogy minden lét egy az Egészben részesedő s az Egészbe beágyazott lét.

A valóságot átfogó Egészkategória meglátásával Spann követte Hegel álláspontját a kategóriákra nézve általában: A kategóriák nem szubjektív gondolkodási mechanizmus ténykedései, hanem a „mindenség abszolút rendjének” mozzanatai. A „Gezweiung”, melyet szerkezeti törvénynek is nevezhetünk, legalább kettő kölcsönösségét jelenti, — ezért kettősségnek is mondhatjuk. Az egyes ember csak kettősségben lehetséges. A kettősség Egész, mely magából teremti elő az Egyest, az Egyesek

¹ Schütz: Dogmatika II., 222. o.

² Spann: Gesellschaftsphilosophie, 58. o.

ezért a kettősségnek mint Egésznek tagjai és a kettősség mint közösségi Über-Dir, logikailag a rész előtt s felette van.

Ez rövid áttekintése az Egész-kategória szerepének. Részletekben a következőket találjuk.¹

Spann az Egészre négy tételt mond ki:

1. Az Egésznek, mint ilyennek, nincs léte.

2. Az Egész a tagokban jelenik meg.

3. Az Egész logikailag a tagok előtt van.

4. Az Egész a tagokban nem olvad fel, nem szűnik meg.

Ezért a tagok alapján van.

Az első tételét így világítja meg. Az Egészet senki nem látta, nem fogta, mérte, mázsálta, — valamint a „ragadozót” sem látta még senki s az „iskolát” sem lehet megfogni. Vagyis maga az Egész, mint ilyen, nem jelenhetik meg.

A másik tétel kifejtése így szól: Hogyha az Egész, mint Egész, nem létezik, kérdés, hol s miben lehetséges? Erre a második tétellel azt feleli, az Egész a tagokban áll elő, magát a tagokban eszközli, — megvalósul bennük és általuk. Ebben a tételben van az Egész titka. Kézzelfogható valósága s tényleges léte csak a részeknek vagy tagoknak van. Azonban csak mint részeknek s tagoknak, — nem pedig mint egyesnek önmagában. Helytelen lenne az ilyen állítás: „Az Egész nem létezik, csak a részek valóságosak; — csak a részek léteznek, az Egész nem létezik.” Az igazság ez: Az Egész, mint ilyen, nem jut létezéshez, csak a részek által. Ilyen példákat sorol fel. Aristotelesnél a levágott kar nem kar többé. Az őserdőben rekedt ember nem tagja a társadalomnak. A leállított gép ócskavas. Hogy a kar s az említett Robinson, ócskavas megvannak, az azért van így, mert ilyen helyzetükben is már az Egész részei. Amde, ha az Egésznek nincs valósága s léte, létezik-e egyáltalán s nem semmi-e?

A harmadik tétel felel erre a kérdésre: Az Egész a részek előtt van. Az „előtt” logikailag s nem időben értendő, — tehát a létezés természetére szerint — „natura nicht tempore”, — logice prius. Az Egésznek a részek előtt valósága nem okozati s nem testi. Az Egész sohasem utal okozatilag a részekre. Az Egész, pl. a fenyőfaság, nem mutatja a fenyőt s így az Egész sohasem állítható a részekkel szembe. A logikai prioritás megvilágítására a következő példát hozza. A Niebelungenlied, mint költemény, részei a versek, versszakok, mondatok, szavak, szótagok, betűk. A költemény kialakítja a hős alakját mondatok, stb. eszközlésével. Amde a szereplők költői meglátása előbb van, mint a versszak, mondat s szó. Ezért igaz a tétel, hogy az Egész megelőzi a részeket. Amikor az idea feltámad a költői meglátásban, a mű Egésze akkor máris megvan.

A harmadik tétel kapcsán bemutatja a két ellentételt az

¹ Spann: Kategorienlehre, 53—63. o.

Egész prioritására nézve. „A részek előbb vannak, mint az Egész.” Ezt a tételt azzal „cáfolja”, hogy ez álláspont bonthatatlan szükségszerűséggel a fizikában az atomizmushoz, a társadalomtanban az individualizmushoz, ismeretelméletben a szenzualizmushoz, a logikában a relativizmushoz, a metafizikában az ateizmushoz és mindent összevetve az okság fogalmához vezet. Míg ezzel szemben minden olyan felfogás, mely valami értelemben állítja, hogy a részeket az Egész határozza meg, s ezzel az Egészet előbbre teszi, mint a részeket, — kizárja az okságot.

A másik ellenvetést: „A részek és az Egész egyszerre vannak”, — így „cáfolja” egy kérdéssel: Honnét volna levezethető az egész és a részek másvalamiből, mint egy közbülső valamiből? Ezért az állam vagy Egész, s akkor az állam a polgárok előtt van, — vagy a polgárok alkotják az Allamot. Közbülső nincs.

A negyedik tétel tulajdonképpen a második tétel továbbfejlesztése. A tagok, ha egyszer megvannak, valóságos magábanvalóknak nem tekinthetők. Az egész a tagokban nem olvad szét, vagy nem merül alá, — tételből az következik, hogy az Egész a tagok által megkövesedik, úgy azonban, hogy az Egész a tagokkal együtt nem szűnik meg. Amint a beszéd a kimondott szavakkal nem szűnik meg, — a gondolat a kimondás által nem semmisül meg — a szív az ütés által nem vész el.

Ott azonban, ahol az Egész a részekben megszűnik, ott beáll a halál. A gravitáció törvénye nem szűnik meg azáltal, hogy pl. a billiárdgolyón e törvény beteljesedett. Ez azt mutatja, hogy az Egész a tagokban nem szűnik meg, — sőt „Das Ganze ist am Grunde der Glieder”, és „Das Ganze bleibt am Grunde der Glieder”.¹

A leírt négy tétel közül a második és negyedik szolgáltat a létre két főkategóriát, vagyis „az Egész a tagokban születik meg”, — s „az Egész a tagokban nem semmisül meg, nem vész el”.

Az első főkategória: Az egész a kitagozódásban jut kifejezésre; ez az Ausgliedrung-kategória.

A második főkategória: A kitagozódott Egész az Egészben gyökerezik. A tagoknak az alapon való megmaradását, vagy begyökerezését Spann visszakapcsolódásnak nevezi; ez a Rückverbindung-kategória.

A kitagozódás lényegére nézve megjegyzendő a következő. Mivel az Egész, mint ilyen, léttel nem bír, a tagokban születik meg. Ez a tagokban való lét, megjelenés, születés, előállítás, eszközlés, valósággalétel a kitagozódás belső fogalma. A kitagozódás nem egymásmellé állítás vagy összeállítás. Az egész nem darabonként s elszigetelten születik, hanem a tagok magasabb létalapján. Az, ami kitagozódott, az a tag. Erre a következők érvé-

¹ Spann: Kategorienlehre, 77. o. s. köv.

nyesek. A tag az a valami, amit önmagában nem gondolhatunk, s éppen e miatt léte nincs. Létében másléte által, az Egészben kitagozódással van meghatározva. „Das Glied als einzelnes hat kein Dasein.”¹ Ezt a kitagozódásban nyeri s ezért a kitagozódott nem létezhetik előbb, mint az, ami benne van éppen kitagozódva. „Das Ganze ist vor dem Gliede.” A kitagozódás az Egész „sajátképe” szerint történik a tagokban. „Ausgliederung hat die Weise der Ebenbildlichkeit.”² Hogy a kitagozódott rész mennyire közelíti meg az Egész tartalmát, vagyis hogy az Egésznek a rész mennyire „sajátképe”, — azt a Rang fejezi ki. A Rang nem szubjektív kategória, hanem a részek objektív tökéletességének mértéke. Rangkülönbség nélkül a világ nem lehetne valóságos valami. „Gleichheit ist Weltentod; Unterscheidung, Rang erst ist Leben.”³ Így bontakozik még a kitagozódott más fokozatokban. A kitagozódás kategóriája tehát azt mutatta meg nekünk, hogy milyen utat tesz meg az Egész kifelé e tétel szerint: „Das Ganze wird in den Teilen geboren.”

Azonban minden kitagozódó azzal a sajátsággal is bír, hogy nemcsak kifelé állít valamit, hanem az állítottat, kitagoltat magában tovább bírja, vagyis magába zárja — egyszersmind. Ezzel magyarázza meg Spann a „Visszkapcsoltság” kategóriáját.⁴

A gondolat, mely szavakban kifejeződik, nem szűnik meg gondolatnak lenni, mert a kimondott szavak elenyésztek. A szó megmarad, mint kimondott vagy leírt, de megőrződik a gondolatban is. Épp e ragaszkodás által történik az, hogy a gondolat magában marad, míg a szót kimondjuk. Tehát nem szűnt meg a tagokkal. A kitagozódónak a kitagolóhoz való viszonya kettős: magában maradás s kifelévaló állítás. Minden kitagolt csak úgy gondolható el, hogy az az Egészben bezárva marad. S ez a bezárás nem más, mint a gondolat és a szó viszonya, — a kitagolt az alapon marad „ösképíleg”.

A kitagozódottra nemcsak az a tétel áll, hogy a tag magában nem gondolható, hanem mindig mint egy Egész tagja, — de az a tétel is érvényes, hogy egy tag a vele együtt kitagozódott tagok nélkül sem gondolható. A szív nemcsak nem gondolható a testen kívül, de a tüdő, máj, vese stb. nélkül sem. Ez tehát az egyes tagok „együttkitagozódását” jelenti, — Mitausgliederung.

A Gezweiung fogalmát itt a következőkben találjuk meg.⁵

Egy tag visszkapcsolódása csak a kitagolás feltétele mellett történik meg. Minthogy azonban egyetlen tagnak az Egész-

¹ I. m.: 98. o. s köv.

² I. m.: 113. o. s köv.

³ Spann: Kategorienlehre, 155. o.

⁴ I. m.: 218. o. s köv.

⁵ I. m.: 261. o. s köv.

ből való kitagolása nem lehetséges, hanem csak egy együttkitagolódás mellett, — magát e tényt közösségnek vagy kettőződésnek, kettősségnek nevezzük: Gezweigung oder Gemeinschaft. A Gezweigung létalapja és életformája minden tagságnak. A szellem sohasem fejlik ki teljes izolációban, magánosságban, — nem magáért van, a szellem mindig egy másik szellem „veleegyüttlétében”, „Mit-dabei-Sein”-jében lehetséges. Ez a veleegyüttlét sokféle lehet, pl. érdeklődés, publikum, stb. Beethoven nem irt volna, ha tudta volna, hogy senki sem fogja hallani.

A Gezweigung fogalmából még az is következik, hogy az Egész tagjai sohasem léphetnek egymással közvetlen kapcsolatba, relációba. Ezt nevezzük a dolgok viszony nélkülségének vagy érintetlenségének. Vegyük példának az organizmust. A vérre nézve nem létezik izom mint izom, véredény mint véredény; de kamra, mint a vér használatának helye, így már létezik a véredény. Tehát mint a funkció valami eszköze, már viszonyban van a vérrel. Hasonlóan áll, hogy az izomra nézve nincs vér, mint vér, hanem csak mint táperőszállító, elhasznált anyagok szét-hordója, stb. A vér s izom tehát nem viszonyban, hanem tag-szerűségben élnek egy Egészben. A részek egymás között csak egy közép, Egész által jönnek viszonyba, nem közvetlenül s nem kölcsönhatással.

Összefoglalva az eddigieket s alkalmazva a társadalomra, Spann szerint a társadalmi valóság helyes ismeretére csak azzal a feltétellel juthatunk, ha az Egészt tartjuk logikailag, illetőleg lényegileg is elsőnek és az egyedet pedig belőle levezetett mozzanatnak. E szerint minden egyedi csak az Egész részszerű kitagozódásaként értelmezhető. Egyedi szellemi élet csak a másokkal való szellemi egység — Egész: a Kettősség, Gezweigung által keletkezhetik és állhat fenn. Mégis az Egész nem reális szubstancia. Az Egésznek mint ilyennek, nincsen léte, hanem a tagokban születik meg, de bennük nem merül alá.

F) A Spann-féle Egész-kategória nehézségei

Bírálat tárgyává tesszük az Egész-kategória fogalmát, amint azt Spann Kategorienlehre-jében kifejti. Ezt az éppen nem könnyű vizsgálódást a fenti vázlatos leírásnak megfelelőleg mindjárt az Egész fogalmával, illetőleg a rávonatkozó tételekkel kezdjük.

a) A valóság östénye az Egészben van. E tétel magában nem is jelent újat, hiszen minden valóság éppen valóságánál fogva egészen van. Azonban erre az Egészre Spann kimondja első sajátos tételét: Az Egész mint ilyen, nem létezik. Vagyis ez azt fejezi ki, hogy az Egész mint Egész nem létezik. Spann igazolni is akarja, hogy az Egész mint Egész, nem létezik s így szól: Hogy az Egész nem létezik, annak bizonyossága, hogy az Egészet senki sem látta, fogta, mérte s mázsálta. S még jobban megvilá-

gítja ezt e kijelentése, hogy amint a ragadozót vagy iskolát sem fogta meg senki, úgy az Egészet sem.

Ha most máris hozzáfognánk az Egész boncolgatásához, nagy meglepetés érhetne, mert a következő tétele csak annál inkább igazolja, hogy az Egésznek van csak igazában léte s nem a tagoknak, melyekben az egész megszületik. Azt mondja, hogy kézzelfogható valósága és tényleges léte ugyan csak a tagoknak van, de nem mint önálló egyeseknek, hanem csak mint tagoknak. Úgyhogy nagyon tévedne az, aki az első tétel után komolyan venné az első tételt s azt állítaná, hogy csak tagok léteznek s az Egész maga nem létezik, — mert az Egész csak mint éppen Egész nem létezik.

Ezzel az eljárással nyilván azt akarja Spann elérni, hogy az Egészről élményt tárjon fel olvasója lelkében. S kiegyenlíti az esetleg felmerülő kételkedést azzal, hogy az Egész kézzelfoghatóságát tagadja. A példája, amivel bizonyít vagy csak megvilágít, a ragadozó. Ez egyetemes fogalom vagy általános fogalom. Ebből azt kell következtetni, hogy az Egész így Egész, éppen mint a ragadozó fogalma.

Abból pedig, hogy nem mérhető s nem mázsálható és nem fogható, — azt kell felfogni, hogy az Egész merő szellem vagy szellemisség. Valószínű, hogy inkább ezt akarta élményszerűleg kialakítani az Egészről. Határozottan hibáztatnunk kell azonban az élmény megkonstruálásánál azt, hogy miért használja egy fogalom vagy szellemisség bemutatásánál a kézzelfoghatóság s mérhetőség eszközét az igazolásra. Az ontológia ismeri az egész fogalmat. Az ember egész, egy félalma is éppen egy egész félalma. Úgyan nem lehet megfogni egyik egész voltát sem, mégis hogy mindegyik a maga módján egész s van, arról senki sem kételkedik.

Spann intenciója az nyilván e tétellel, melyet metafizikai spekulációjának homlokára tűzött, hogy el akarja kerülni az Egész szubstanciális létének nagy nehézségét a társadalomban. Ámde annyira igazolják a következő tételek az Egész létét, hogy a tagok, melyekben az Egész megszületik, sajátos s önmagukban nyugvó léttel nem is bírnak, hanem csak mint az Egész tagjai.

*

A tagoknak csak mint az Egész tagjainak van kézzelfogható valóságuk s tényleges létük. E kijelentés nyomán azt várhatnók, hogy ha a tag megszűnik az Egész tagjának lenni, akkor már nem is lesz kézzelfogható. Pedig Spann ezt nem akarja állítani, — nem is állítja. Csak azt akarja élményszerűen megragadtatni, hogy ha egy tag megszűnik az Egész tagjának lenni, mint pl. Robinson, az ember ugyancsak kézzelfogható marad, de — s ez Spann-nak fontos — nem tagja többé az Egésznek, — esetünkben a Társadalomnak, amiben esetleg nem kételkedünk. Ha azonban így áll a dolog, akkor szerencsésebb lett volna azt

mondani Spann-nak: A részeknek vagy tagoknak mint az Egész részeinek, valóságuk csak akkor van, ha éppen az Egésznek részei vagy tagjai, — ha nem tagjai az Egésznek, akkor az Egészről különvált „nem-tagjai” az Egésznek. Ez a tautológia annál is helyesebb, mert nem tartalmazza a kézzelfoghatóság igazolását a létre vonatkozólag, ami nagyon kétséges is egyben.

Teljesen elismerjük, hogy az Egész, melyről Spann beszél, egy szellemi Egész, melynek nincs semmi köze a kézzelfoghatósághoz.

*

Ha a ragadozó általános fogalmát vesszük figyelembe, akkor a következő megállapításokat tehetjük az Egészre nézve. Ezt azért is meg kell tennünk, hogy világosabban lássuk a spanni Egész-fogalom elgondolását.

Egész a toll a kezemben. Ezt mindenki megállapíthatja, lévén a toll teljes Egész. Spann pedig azt mondja, hogy az Egész mint éppen Egész, nem ragadhatjuk meg. Vajjon milyen Egész ért Spann? A toll részei: a szára, fémből készült tollhegytartója s maga a toll hegye is mind előttem vannak s így kezemben van a toll Egésze. Mármint Spann szerint az Egész mint nem ragadhatjuk meg, akkor a ragadozó példája nyomán most legalábbis azt kell mondanunk, hogy a toll fogalma a toll Egésze s ezt természetesen nem a kezemben tartom, — ezt az értelmem megismerése tárgyaként tartja. Más szóval a toll fizikai Egészét a kezemben s fogalmi Egészét az értelmemben tartom.

Kérdés, a fizikai Egész milyen viszonyban van a fogalmi Egészhez? E kérdést jól fogja megvilágítani a kétféle Egész s részek kapcsolata. Ha a fogalom Egészét nézzük, ennél nem beszélünk a fogalomrészekről. A fogalomnak nincsen része. Az értelem egységesítő ereje az élményben egységre fogja az ismereti jegyeket s az Egészhez egy szót fűz, mely egységesen szimbolizálja magát a dolgot.

A fizikai Egész esetében beszélhetünk részekről. Ezek a részek más részekkel vagy résszel járulnak hozzá ahhoz, hogy az Egész kialakuljon. Ebben az esetben a fizikai Egész kézzelfogható megnyilvánulása a rész.

Tehát a fizikai Egész esetében indokolt, — a fogalmi Egész esetén nem indokolt részekről beszélni. Az elsónél tehát fennáll egy különbségtevés Egész és részek között; van Egész s vannak részek. A másikonál egy homogén Egészről van szó.

Mondhatom-e ezután, hogy az Egész mint Egész nem létezik s csak a tagokban jó létre? Erre azt kell felelnünk, hogy az Egész mint fogalom létezik, de természetesen nem kézzelfoghatóan, — továbbá a tagokban nem az Egész mint fogalom jön létre, hanem annak képe szerint a valóság fizikai Egésze. A toll fizikai Egésze sem születik meg a fizikai részekből, mert ez lény-

tani lehetetlenség, hogy részek adják elő az egészet. A fizikai Egész és részek egyszerre vannak.

Végeredményben tehát azt kell mondanunk, hogy az az Egész, melyre Spann gondol, s melyet mint élmény-egészet akar velünk megragadtatni, reális létező s a tagokban megjelenik. Itt nem hallgathatjuk el azt, hogy e kérdés oldozgatása mintha az univerzaliák problémáját feszegetné s a platoni túlzó realizmus a legegységesebb lét fogalmával itt az Egész legegységesebb fogalmában jelennék meg — kísértetként idézve Spann tanításában a pantheizmust. Mindenesetre van különbség Spann tanítása s a mérsékelt realizmust képviselő aristotelesi álláspont között, mely szerint az Egésznek reális léte van, amennyiben a tagokban jelenik meg, azonban önállóan nem létezik, — ámbár tétele éppen ezt mondja ki: Az Egész mint Egész nem létezik, csak a tagokban születik meg s ebben van realitása. Első látásra nem tűnik ki a különbség. A különbség azonban az, hogy a mérsékelt realizmus az egyedi lét valóságáról nem disputál. Ezért a párhuzam nem jelent előnyt a spanni Egész számára. Vajjon a tollság, mint olyan, létezik-e? A felelet az aristotelesi mérsékelt realizmus szerint ez: A tollság létezik a tollakban, azonban önállóan nem. A toll fogalmi Egésze létezik a fizikai Egész tollakban. Az aristotelesi felfogást Abelárd munkássága diadalra segítette a középkorban, — állítva az egyedi valóságokat mint létezőket.

Az egyedi valóságok létét azonban érinti az ú. n. túlzó realizmus, mely Platonnal az általános fogalmaknak a gondolkodástól s az egyedi létől független létét állítja, — sőt — itt van a punctum saliens — az általános fogalmak létét az egyedi lét előfeltételének tartja. Platonnak ez a magatartása pedig, mint ismeretes, sok középkori gondolkodót a realizmusa túlhajtásával sodort a pantheizmus felé az egyetemes fogalmak szubstanciás lényegekre való vonatkoztatásával. Amiből világosan látszik a veszély, mely a Spann-féle Egész-fogalmat fenyegeti, — mely nyilván velejárója annak a szinkretizmusnak, melyből a spanni Egész megszületett s melyről megállapítható, hogy a két nagy klasszikusnak az univerzaliákra vonatkozó felfogásából kovácsolódott össze.

Az első megjegyzésünket tehát így foglalhatjuk össze:

A spanni Egész a valóság östényét fejezi ki. Az Egészre vonatkozó négy tétel azt mutatja, hogy az Egész-kategória szellemi valóságot fed. Továbbá mint fogalmi Egész az aristotelesi s platoni felfogások szintézisének mondható, — miért is a Spann-féle Egész egy sajátos feszültséget hordoz magában, — erőteljesen a pantheizmus irányába mutat. S mert a spanni Egész fogalmi Egész, egyben panlogisztikus beállítottságot is tartalmaz. Ennek következménye azután az, hogy az Egész fogalma merev szerkezeti vázzá s élettelen állványzattá egyszerűsödik, — s

mivel önmagából indul ki, a hegeli szellembölcselet kibontakozási teóriáját is példázza.

b) A következő nehézséget a spanni Egész fogalmára vonatkozólag abban találjuk, hogy Spann az Egész prioritását állítja a részek rovására. Ezt mindenképen igazolnia kellett volna. Azonban éppen ezt nem végzi el. Legalábbis igényt támaszthatunk argumentumra nézve. Igaz ugyan, hogy idézi Aristotelestől: „Az Egész előbb van, mint a részek.”¹ Bennünket ez így nem elégíthet ki. Ugyanis e szöveget itt összefüggésben kell tekintenünk. S ez esetben azt találjuk, hogy Aristoteles e tételével akarta nyomatékkal hangsúlyozni az állam öncélúságából folyó prioritását — minden más társaság felett. Ezt bizonyos értelemben el is kell fogadnunk. De Spann-nak mégsem adhatunk teljesen igazat, — merthiszen ő e tételt általánosan alkalmazza, mikor az Egész és a részek viszonyáról szól, s különösen mikor a tagokat az Egészből egyszerűen dedukálja.² Aristoteles tekintélyén kívül még egy példával igyekszik Spann tételének igazságát alátámasztani. Bővebben tehát ezzel a példával foglalkozunk. Tulajdonképpen a műalkotásban szereplő eszme mint Egész és az eszme kifejtése s szavakba öltöztetése mint részek, a példa tengelye. Példaként a Niebelungenlied-et említi.

A költemény kialakítja a hős alakját. A teljesen megformált alakot a költemény Egésze adja. A költemény részei a versszakok, mondatok és szavak. Spann tetele mármost az, hogy az Egész előbb van, mint a részek. A hős költői meglátása megelőzi a részeket. S amint ez igaz, úgy általában igaz az is, hogy az Egész megelőzi a részeket.

Már ebből is láthatjuk, hogy a példa nagyon laza kötésű arra, hogy vele komoly érvelést lehessen végezni. S ezért valószínű az, hogy Spann a műalkotással csak az Egész-élményt akarja olvasója lelkében kialakítani.

Először is egy megkülönböztetést teszünk a műalkotásban szereplő „Egészekre” nézve. Nevezhetjük ugyanis Egésznek a műalkotásban azt az első eszmét, ideát, — melyből azután maga a műalkotás támad. Ez az eszme a költő lelkében él. A költő ezt meglátta s igyekezett kifejezőképessége erejével ábrázolni. Így került aztán a költői látomás leírás vagy nyomtatás útján valamiféle szilárd alakban. A költő lelkében él a hős alakja, de nem él a könyvben. Ez csak akkor fog élni, ha valaki olvassa a költeményt s a költő vezetése — szavai nyomán mintegy újra megalkotja a hős alakját. Ebből már következik, hogy különbséget lehet s kell tenni az írásba foglalt hős, — az ebből „meg-

¹ Pol. I. 24.

² Mégha Aristoteles cél-okságról szóló tanítását vesszük is figyelembe: A cél ideális elsőbbsége folytán az egész szükségképen korábbi, mint a rész, — nem adhatunk igazat Spann-nak, mert külön igazolásra vár, hogy az általa traktált egész és részek között fennáll-e az a cél-okság, melynek ideális elsőbbsége folytán korábbi lesz az egész, mint a rész.

élhető" s újraalkotható hős — valamint a költő lelkében élő hős között. De így viszont legalábbis két Egészet kell látnunk a Spann példában. Ugyanis a költő lelkében élő Egész részére részeket keres: szavakat. Amikor ezeket megtalálta és leírta és már előtte volt a hősköltemény kézírata, akkor már egy másik Egész is létrejött: a hős alakja versekben. Mert ez is Egész. Épp egy Egész költemény. N. Hartmannal szólva egy objektivált Egész. Végeredményben tehát a költő lelkében él egy fogalmi-egész a hősről, de a költő a kezében is tartja tárgyi értelemben a hősköltemény „materiális” egészét. Vagyis van a hősnek egy szellemi Egésze, — a hős eszméje — s van egy anyagi Egésze, — ez a hősről szóló vers maga.

S így eljutottunk arra a gondolatra, melyet az a) pontban már ismertettünk. Csak azt jegyezzük meg, hogy a műalkotás esetén a fogalmi vagy szellemi Egész megelőzi ugyan az anyagi Egészt, de nem magát a részeket. Hiszen a szellemi Egésznek nem részei a szavak. Ezért nem is előzi meg a szavakat az Egész. Legfeljebb azt mondhatjuk, hogy a szavakban objektiválódott Egészet megelőzi a szellemi Egész. A fogalmi Egésznek nincsenek részei.

Összegezve az elmondottakat: E példa nem tudja eléggé igazolni azt, amit Spann magyarázni kívánt vele, hogy t. i. az Egész előbb van, mint részei. Sőt komplikálni lehetne a Niebelungenlied példája nyomán Spann azon tételét, hogy „részeknek önálló valóságuk nincs”.

c) Az előző megfontolások arra irányultak, hogy a Spann által kezelt fogalmak mélyén rejlő nehézségeket megmutassuk. A most következő vizsgálatunk nem tévedés nyomozására, hanem arra irányul, hogy amit Spann tanít, annak helyes nevét állapítsuk meg. A „Gezweiung” fogalmát vesszük fontolóra.

Alapja e fogalomnak az, hogy a kitagozódás csak együtt-kitagozódás lehet. Legalább kettő kölcsönössége a Gezweiung. Már idéztük errenézve Spann szavait. „Az emberi együttélésnek magva s sarkpontja a szellemi közösségben — oder Gezweiung infolge der Gegenseitigkeit mindestens zweier — van.” A szellemi közösséget tehát Gezweiungnak is mondja Spann. S mert legalább kettő kölcsönösségét jelenti a közösség, — ezért neve Gezweiung. Ezt kettősségnek nevezhetjük bizonyos sztatikus értelemben; — vagy kettőződésnek dinamikus értelemben.

A Gezweiung az első értelemben éppen Ganzheit, vagyis Egész. Ezt így fejezi ki Spann: „A Ganzheit fogalmában fekszik, hogy tagjait megalapozza, de természetesen az is, hogy tagjai előtt van.” Nagy nyomatékot ad következő kijelentésének a Gezweiungra nézve: „Már most kijelenthetem, hogy a Gezweiung fogalma soha s semmiféle tiszta, pontos analízissel meg nem kerülhető. Aki enigm meg akar cáfolni, annak be kell bizonyítania, hogy az emberi szellemiség s pedig annak minden részé-

ben, — továbbá az emberi cselekvés a társadalomban nem tag-szerű.¹ Ez azután azt is jelenti, hogy az ember magában nem áll meg, csak mint egy másik ember társa, egy más emberhez való kölcsönösségben. Az utóbbi ember pedig nem állhat meg az előző nélkül. Tehát minden ember csak más emberrel vagy emberekkel való kölcsönösségben állhat fenn. S az biztos tény, állítjuk mi is, — hogy most e pillanatban s minden pillanatban is minden ember kölcsönösségben van egymással — Spann szavaival élve: Gezeiung-ban vagy szellemi közösségben.

A Gezeiung fogalmát tehát éppen a kölcsönösség adja meg. A kölcsönösség alapvetően benne van a Gezeiungban, s mert a közösségben kölcsönösség van, — legalább két ember kölcsönössége — ezért a közösség éppen Gezeiung.

Itt emlékeztetünk arra, hogy Spann a Gezeiung fogalmával éppen a viszony-fogalmat akarja kiküszöbölni a társadalomból. Most azonban kijelentjük, hogy a spanni Gezeiung-fogalom nem egyéb végeredményben, mint éppen a viszony fogalma. A viszony fogalmával szemben Spann élesen állást foglal, mert ez a fogalom már felteszi két független létező valóságát, mely tény Spann előtt semmiképen nem kedves, mert általa elvész az Egész-fogalma. Tüzetesebb vizsgálódás azt mutatja, hogy a Gezeiung fogalma egyrészt fedi az Egész-fogalmat, s másrészt egyben valami teremtői erőt bír, melyet Spann nem fejt ki, hogy általában micsoda. A Gezeiung kölcsönösségi jellege azonban tisztára vonatkozás-jelleg. Ezért mondotta Spann, hogy a Gezeiung — szerinte az ő öslelete a szociológiában — semmiképen meg nem kerülhető. Így természetesen teljesen igazat is kell adnunk Spann-nak, ám ugyanakkor hangsúlyozzuk, hogy az „öslelet” nem öslelet. Pauler Akos logikai alapelemeinek egyike ugyanis így szól: „Minden dolog minden más dologgal összefügg.” Ime a „Gezeiung”. Nyilván ezért nem is cáfolható.

Most már kérdés, vajjon a Gezeiung fogalma s a Pauler-féle Összefüggés-elv között miféle különbséget kell megállapítanunk. A Pauler-féle Összefüggés-elv kifejezetten logikai alapelv. A kiváló logikus rendszerének egy szilárd s reduktív úton igazolt tétele. Ezzel szemben a Spann Gezeiung fogalma lényanti elv s ebben van nagy nehézsége. Mitől van ennek a Gezeiungnak teremtői ereje? Ha a kölcsönösség logikai s formális jellegét nem tagadjuk, — sőt kifejezetten elismerjük, nem nyugodhatunk meg azonban arranzéve, hogy megkeressük a Gezeiung lényanti szerepét, vagyis teremtői elviségét. Amde nem elégít ki Spann-nak az a kijelentése, hogy a kitagozódás sohasem egy tag kitagozódása, hanem mindig együttkitagozódás. S nem ad megnyugvást az sem, hogy az Egész a tagokban jó létre, a tagoknak pedig csak mint az Egész tagjainak van léte. Sőt ebből látszik csak igazán az, hogy a Spann-féle Egész egyenesen

¹ Spann: Ein Wort an meine Gegner . . . , lásd a 3. o. 2. jegyzetet.

struktúra-fogalom, mert ha nem, akkor a lényiség valóságát kell állítania, ami menthetetlenül a pantheizmusba vezet. Ez állításunkat csak megerősíti a következő, Spannól származó kijelentés: „Az én analitikus ösletem, a Gezweigung fogalma a Ganzheit fogalmának következménye.”¹ Ebből érthető, hogy a mindenséget összefogó Gezweigung fogalma egy tökéletes Egészben csúcsosodik ki.

Érdekesség kedvéért csak azt jegyezzük még meg, hogy a spanni Rang-fogalom is tipikusan formalisztikus elv, mely Paulernél így hangzik: „Minden dolog egy osztálynak a tagja.” S az is természetes, hogy a Pauler-féle Osztályozás-elv megint csak logikai alapelv. A spanni Rangordnung-fogalom azonban lénytani elv kíván lenni, mert rang nélkül nincsen élet. Hogy a tag, valamely Egész tagja, vagyis hogy valamely osztályba tartozik, nem cáfolható.

A Gezweigung s Rangordnung fogalmainak a Pauler-féle logikai alapelvekkel történt párhuzamba állítása a szükséges megkülönböztetést világossá tette. S ha értékesnek is ismerjük el Spann fogalmait, nem zárkozhatunk el annak ismétlésétől, hogy elvei nem lénytani elvek, hanem tisztán logikai elvek.

Összefoglalva az eddig mondottakat, azt kell megállapítanunk, hogy annak ellenére, hogy Spann kijelenti: „A Gezweigung fogalmát megdönteni senkinek sem adatott meg”, — állítjuk, hogy csak logikai elvekről van itt szó s nem, amint azt elvárnók, lénytani elvekről.² S így természetesen az Egész is csak struktúra-egész, mellyel minden dolog rendelkezik, — ebből a szempontból nem is cáfolható. Ha ezt az állítást Spann elfogadja, akkor le kell mondania arról, hogy az Egész-kategóriát a létezés östényét kifejező kategóriának tekintse, mert ez esetben az Egész kategóriát egy Valami birtokolja, ami éppen egész. S ennek következtében a spanni Egész egy hideg s élettelen Struktúra. Ha pedig ezt Spann nem hajlandó elfogadni, akkor az Egész maga — s egyedülvalóságával egy organizmusba torkollik. Elkerülhetetlen ugyanis az elv: „Actiones sunt Suppositorum”, — a cselekvések létező Egésznek vagy egyednek tulajdoníthatnak, mely esetben a Spann-féle Egész olyan organizmus Egész, mint amilyen az aristotelesi organizmus Egész, mely tudvalevőleg részeit úgy foglalja magába, hogy a részek önállóságukat egészen elvesztik. Ez az organizmus pedig mint Egész, kétséget kizáró módon a pantheizmusba vezet.

G) Az Egész Brandenstein rendszerében

Brandenstein kifejezetten bírálat tárgyává teszi a Spann-féle szociológia fontosabb mozzanatait. Így szerepel vizsgálódásaiban a közösségi létet tartó Egész „rejtett szubstanciális”

¹ Spann: Ein Wort an meine Gegner ... lásd a 3. o. 2. jegyzetel.

² I. m.

szemléletének kérdése, továbbá az Egyes — levezetetlensége az egészből, mint azt már az individualizmus bírálatánál láttuk, — végül az Egész és a tagok prioritásának problémája. Mindezen kérdések inkább az „alkalmazott szociológia” keretében kerülnek megvitatásra.

Spann bonyolultan egymásba fonódó tételeit így bírálja meg: „Spann tagadja ugyan a társadalmi közösségek szubstanciális lélek-létét, — felfogásából azonban feltétlenül következik azoknak az egyéneket legalább logikai rendben megelőző szellemi fennállása.”¹

Az egyéni ember ugyancsak önállóan létező valóság testileg és szellemileg is, vagyis szubstancia, — a társadalmi közösség pedig nem az, még Spann szerint sem, „... ebben a tekintetben tehát az egyén logikailag a közösség előtt van”.² Brandenstein a társadalmat az együttélő s együtttható emberek összeségeként látja s ezért szerinte a társadalom gyakorlati értelemben „minden ember döntő jelentőségű életközege”. E miatt azután Brandenstein a közösségi vagy társadalmi alakulatokban bizonyos szerepet akar biztosítani a kölcsönhatásoknak. Spann azonban eleve elzárkózik minden kölcsönhatástól. Spann ezt azon az alapon teszi, hogy ahol kölcsönhatás van, ott már előbb kell társadalmi közösségnek lenni, tehát a kölcsönhatás nem lehet alapja a közösségnek. Spann ez állításában van igazság is. Ezért Brandenstein megengedi ugyan, hogy a kölcsönhatás nem mindig a legalapvetőbb vagy legfőbb, „de egyik döntő s lényeges tényező a társadalmi élet kialakításában”. Ebben tehát nincs igaza Spannak. Abban azonban már van igazság, hogy a közösségi létben a kölcsönhatáson túl van valami több is, „néha tudatos, de többnyire tudattalan, bár tudatosulásra törekvő harmonia, megegyezés, kapcsolat, mely az igaz társadalmi közösség legmélyebb gyökere, legbelsőbb természete”. Ezért nem fogadja el Spann tanítását, mert ha nem is szubstancializálja Spann a közösségi szellem létét, mégis „tagjait egyoldalúan vele elnyeli”.³

Brandenstein újabb művében, az „Etiká”-ban sokkal erőteljesebben bírálja Spannt. Ami az Egész kategóriáját illeti, van helye Brandenstein bölcséletében. Minden dolgot alakulatilag jellemző első határozmány az: Egész. Jellemez már olyan alakulatot, melynek nincs része, éppen egész. „Viszont minden rész, mint rész, egész, éppen egész rész, ... az egész tehát nem korrelát a résszel, amint általában hiszik, hanem annak egyoldalú előzménye: csupán a részekből álló — későbbi — Egész korrelát részeivel, de az egész általában lehet részek nélkül, míg a rész nem lehet egész nélkül.”⁴

¹ Brandenstein: Az ember a mindenségben, I. k. 129. o.

² I. m.: 132. o.

³ I. m.: 135. o.

⁴ Brandenstein: Bölcséleti alapvetés, 136. o.

H) Az Egész α reális-reláció elméletben

Kecskés Pál idézett művében szemléletes tárgyalás alá veszi azon társadalmi felfogásokat, melyek a társadalmat szerves egész, organizmus módjára fogják fel. Bizonyos hasonlóságot a szervesség miatt látnunk kell a természeti és társadalmi organizmus között. Azonban semmi többet, mint éppen hasonlóságot. S amikor Kecskés ezeket bemutatja, határozottan állást foglal a közösségi lét valósága mellett.

Igen érdekesen domborodik ki okfejtésén az, hogy magát az egészset hányféle értelemben lehet venni s kell is venni. „A természeti egész organizmus részekből álló egész, melyet az egészset átható belső életelv önmagában hordozott célszerűséggel, egységes tev szerint alakít.” E mellett például a gép is Egész. Ennek azonban a részeit egy külső elv határozza meg, szervezi össze. Ennek a szervetlen testnek a részei egymás nélkül is létezhetnek, bizonyos értelemben, mint az Egész tagjai. Amde az organizmus (növény, állat s ember) részei ilyen értelemben nem léteznek. „A részek az egészből és az egészért, az egész a részekből és a részekért léteznek.” Ezek után a társadalmi közösséget veszi figyelembe és azt találja: „A társas közösség a természeti organizmussal megegyezően szintén a részek és az Egész, a tagok s a közösség egységét, életösszefüggését mutatja.” De erről kiderül, hogy a valóságban „szellemi-erkölcsi jellegű s nem pedig fizikai organizmus”. Ime a különféle Egésznek nagy különbsége: a természeti organizmus-Egész és részei között a gép-Egész és részei, valamint a társadalmi Egész és részei között. Még mélyebbre vezet azonban Kecskés következő megjegyzése a társadalmi közösségre nézve: „... minden alakulat valóságban létező egység, valóságosan létező Egész, több az egyének pusztá összességénél, velük szemben újszerű, eredeti tulajdonságokkal rendelkező valóság”.²

Ezzel a határozott állítással indul azután fejtegetésében a cél felé, hogy metafizikai kategóriát keressen a valóságnak, mely természetesen szubstancia nem lehet. Ennek ellentmond a közösségi Egész és részei az ugyancsak Egész, az emberi egyedek viszonya.

I) A közösségi lét valósága

A most következő fejtegetéseink inkább visszapillantásként adják még a közösségi létre vonatkozó, más szerzőktől származó ismereteket, úgy azonban, hogy még jobban kidomborodjanak eddigi eredményeink: az Egyes levezetetlen valósága; valamint a közösségi lét sajátos valósága. Dönthetetlen érvénynyel áll tehát az egyén valósága, éspedig függetlenül bizonyos

¹ Kecskés: A keresztény társadalomelmélet alapelemei, 72. o. s köv.

² Kecskés: A keresztény társadalomelmélet alapelemei, 63. o.

értelemben a közösségi léttől. Erre vonatkozólag igen szilárd s módszertani szempontból jelentős kutatási eredményekkel gazdagította a szociológia irodalmát Th. Litt. Vizsgálódásait már csak azért is nagyra kell értékelnünk, mert Spann állapítja meg róla, hogy elmékedései megközelítették az idealizmust s az univerzalizmust. Litt a Husserl-féle fenomenológiai kutatás eszközével vizsgálja át a közösségi létkérdés problémáját. Litt fenomenológus. Kísérlete, mint maga mondja: Wesensanalyse. Fenomenológiai analizisével a közösségi fenomennek, mint ilyennek önmagán nyugvó belső szerkezetét keresi. A társadalmi közösség összefüggéseinek megragadására éppen azért alkalmazza Litt e metódust, mert a szociológia — nem úgy, mint a lélektan — tárgyát nem egyedül az egyén lelki életében, hanem azokban a szerkezeti összefüggésekben, tagozódásokban találja meg, melyek az Egyesek valóságán túl kinyúlnak. Maradandó igazságot szögezett le Litt vizsgálatainak megindításánál. Ez azóta minden körültekintő rendszer elismert igazsága lett. És ez az a körülmény, hogy az „Én“-t vette elindulási alapnak. „Hogy az Én olyan jelentős szerepet kíván magának, t. i. a szociológiai kutatásban, az közvetlenül s mindenekelőtt azon alapszik, hogy amint az egyes gondolatcselekmény általában, úgy az a gondolatcselekmény is, mely által a szellemi valóságok ismertetnek, korrelatíván az Énhez kapcsolódnak, mely Én, mint e gondolatcselekmények általános hordozója, együtt állítatik is.” Ennek megállapítása után már csak természetes az, hogy „Lehetetlen a társadalmi alakulatokat másként megragadni, mint az Egyes létező részéről, mert először az Egyest kell megérteni, mielőtt a közösségi Egészet helyesen megragadhatnók.”¹

Ezért halad Litt egész fenomenológiai vizsgálata az Énből kifelé a tér és idő szemléletén át a „Te”-élményhez.

Ennek megrajzolásával nyeri meg Spann elismerését. Az Én ugyanis kilép önmagából, a „Te”-nek is adva életet. „... ich selbst muss ihm von meinem Leben geben, damit es für mich lebe. So kommt es, dass ich, gemeint mich fremden Leben zu öffnen, doch erst recht mein eigenes Leben in gestaltenden Tun auswirke.”² S így az Én és Te nem szembenálló, egymástól külsőleg elhatárolt Részek, hanem mindenoldalúlag egybefűzött életmozzanatok, melyek egy Egész tökéletes tagjai. Amiből az is következik, hogy az Én és Te nem két egymással szembenálló kölcsönös viszonyáról van szó itt, hanem a kettő egy egységes ritmusban való együttrezgéséről. Ezzel Litt a spanni Gezweigung fogalmát közelítette meg, melyet le is szögez azzal, hogy Spann társadalomtanában elismeri a közösségi egymás-

¹ Litt: Individuum und Gemeinschaft, 46. o.

² I. m.: 189. o.

mellettség elevenítő erejét, „die erweckende Kraft des gesellschaftlichen Beieinander“-t.¹

Litt az individualisztikus társadalmi felfogást, mely a közösségi Egészet izolált egyesekből akarja összetenni, a leghatározottabban elveti.

De ugyanilyen határozottsággal fordul Litt minden olyan kísérlet ellen, mely a közösségi egészet transzperszonális egységnek, vagy össz-személynek, vagy organizmus módjára képzei el. Csak egyet emelünk ki: „... im gesellschaftlichen Kreise zwar der Einzelne im Ganzen, aber nicht minder das Ganze im Einzelnen lebt”.² Világosan megmutatja Spann tévedését az Egész s a tagok viszonyára nézve, mikor ezeket mondja: „Spann ist des Glaubens, dass dieses Verhältnis sich mit logisch zwingenden Notwendigkeiten schon aus dem Begriff der Ganzheit ergebe, dass man das Ganze nicht als ganzes anerkennen könne, ohne gleichzeitig die einzelnen zu „Teilen“ zudegradieren.”³ E nagybecsű s fenomenológiailag igazolt állítások után azonban csalódást kelt Litt azzal, hogy a közösségi lét valóságát az ú. n. „geschlossene Kreis” fogalmával kívánja megragadni; ez nem alkalmas arra.

*

Amilyen kitűnően veszi védelmébe az Egyén valóságát Litt, — mondhatjuk — ugyanilyen határozottságot látunk H. Freyernél a közösségi lét valóságának állításában. A közösségi alakulat szerinte a szó háromféle értelmében „objektív”. Egyrészt azért, hogy túléli az egyes ember életét: objektív. Másrészt az ember változó fogalomalkotásai alól is ki van véve s egy sajátos érvényességi igénnyel lép fel, ezért is objektív. Végül a társadalmi alakulat megérthető s leírható szerkezetet mutat s ezáltal is „objektív”.⁴ Mindezzel igazolja könyve címét is, mely így hangzik: „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft”.

Meggyőzően kifejti, hogy társadalmi „alakulatokról” van szó, mégis a szociológia nem pusztán alakulatlan. A társadalmi alakulatok elsősorban: „életből való formák”. A társadalmi alakulat ember-testekből, ember-lelkekből, ember-akaratból, ember-sorsokból kovácsolódik össze, egy mindíg alakuló s folyton teremtődő formában. Elmaradhatatlan másodsorban a társadalmi alakulattól „az időhöz való viszonya”. S méltán hangsúlyozza a társadalmi alakulat időbe-kötöttségét éppen Spannall szemben is. Igen jellemző megállapítása, hogy minden társadalmi egyensúlyállapot „labilis”. Az említett két mozzanatot egy egységgé formálva kijelenti, hogy a társadalmi alakulatok „die existenzielle Situation des Menschen sind”. S nagyon elfogadható a következő megállapítása is: „Mit bestimmten gesellschaftlichen

¹ I. m.: 222. o.

² I. m.: 284. o.

³ I. m.: 286. o.

⁴ Freyer: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 80. o.

Gebilden — eben den gegenwärtigen — sind wir in besonderer und unleugbarer Weise, existentiell verbunden: sie sind einfach wir selbst...¹

Vizsgálva Spann univerzalisztikus rendszerét, „szillogisztikusan“ kifejlő társadalmát, igen találóan jegyzi meg, hogy e társadalomban az idő áll, — „in ihnen steht die Zeit still“. Belekapcsolódik Spann gondolatmenetébe, melyben Spann a társadalom Egészét a dráma s a költemény egészével kívánja élménnyé tenni, azt mondja: „Sinnelemente, die erst im Ganzen ihren Sinn bekommen also echte Glieder sind, sind zu einem Gefüge von zeitloser Gültigkeit zusammengespannt.“ Spann társadalomtana teljesen sztatikus lesz, mert metafizikai alapvetése semmiféle „dialektiká“-t nem mutat. S ezzel Spann rendszere el is vesztette a valóság talaját, s Freyer a logosztudományok körébe sorozza. „Sie ist nicht bloss Morphologie der gesellschaftlichen Gebilde. Sondern sie ist Logowissenschaft in inhaltlichem Sinn.“²

*

Ha az elmondottakkal is tudatosítottuk, hogy a társadalmi közösségre vonatkozó vizsgálódásnak nélkülözhetetlen alapja az Én, vagyis az Egyén, s ha továbbá beláttuk, hogy minden alap megvan arra, hogy a közösségi lét valóságáról is beszéljünk, *állítanunk* kell Spannel szemben azt, hogy amilyen mély meglátásokat tárt fel az Egész és Egyén fogalompár, ugyanannyira gyümölcstelen minden vizsgálódásra a kettő radikális elkülönítése egymás rovására. A spanni alternatíva zsákutcába visz.

Ezzel szemben minden alapunk megvan arra, hogy állítsuk az Egyes és közösségi lét valóságát, az individualizmus és univerzalizmus tanait ne egymást kizáró elveknek, hanem ellenkezőleg, egymást kölcsönösen feltételezőknek, az Egyént s a közösséget egymással válthatatlan kapcsolatban levőknek tekintsük.

Erre figyelmeztet bennünket kiváló magyar szociológusunk: Palágyi Menyhért is.

Az ember munkája azt mutatja, hogy az ember kultúra-termelő tevékenysége szociális jelleggel bír. Ez igaz, ha csak fizikai, de igaz, ha szellemi síkon vesszük figyelembe az ember munkáját.

Palágyi ennél még tovább megy. „Az ismeretlen megmutatja, hogy az ember legsajátosabb tulajdona: az ő egyéni értelme, egyéni esze menten megszűnnék ész és értelem jelle gével bírni, ha nem volna szociális jellegű értelem és ész.“

Ebből azután levonja ugyanazt a következtetést Palágyi, melyet már más úton is nyertünk: „Az ember minden tevé-

¹ I. m.: 87. o.

² I. m.: 76. o.

kenységében a szociális közösségi és az individuális jelleg egymást kölcsönösen feltételezik, úgyhogy egyik a másik nélkül meg nem állhat.”

A kölcsönösség viszonya olyan szoros az egyén és a közösség között, hogy az egyén a maga teljességét, a szerepét egyedül csak a közösségben, viszont a közösség a maga fejlődési fokait csak az egyének élete által érheti el. Ez annyira igaz, hogy ha nem teljesedik, akkor annak vagy a közösség vagy az egyén látja kárát. Ezért vétkezhetünk, mint Palágyi mondja, mind a közösség, mind az egyén ellen. S pedig „vagy úgy, hogy az Egyéniség nevében letagadjuk a közösséget, melyben egész egyéni mivoltunk gyökerezik, vagy pedig úgy, hogy a közösséget úgy fogjuk fel, mintha az az egyéniség elvének megtagadása volna”.¹

¹ Palágyi: Marx s tanítása, 154. o. s köv., 161. o.

IV. A reális reláció-elmélet közösségi lét meghatározása

Láttuk, hogy a közösségi lét valósága szubstancia alakjában nem kategorizálható, miért is a valóságnak szubstancia kategóriáját a közösségi lét meghatározására alkalmatlannak kell minősítenünk. Egyrészt tehát a közösségi lét szubstanciális valóság nem lehet, másrészt az eddigi vizsgálódások a közösségi lét megmutatásában — szükségszerűleg — a vonatkozás bizonyos határozott mozzanatait tárták fel, várható, hogy a közösségi lét valósága csak ilyen kategóriával lesz megragadható.

S mert úgy találtuk, hogy a vonatkozási karakter az eddig tárgyalt társadalombölcseleti rendszerek közösségi létmeghatározásainál bizonyos értelemben nem volt kikapcsolható, nagy valószínűség szól már eleve is a mellett, hogy e kategória, a vonatkozás kategóriája, nyithat újabb s biztosabb utat a probléma megoldásának.

Szigorú különbséget teszünk a reális reláció-elmélet s a többi, éppen vonatkozás-kategóriával dolgozó elméletek álláspontja között. Ennek a különbségtevésnek történeti értelme az, hogy a reális reláció-elmélet tulajdonképpen a középkor skolasztikus bölcseletének hagyománya, viszont a többi vonatkozásteória az újkori társadalombölcselet eredménye. Metafizikai értelme a megkülönböztetésnek pedig az, hogy a skolasztika valóságos vonatkozása egyrészt élesen különbözik az ú. n. szubstancializált relációtól, másrészt nem tekinti a vonatkozást egészen az alanyi képzelettől függőnek vagy tiszta formának. Ez az alapvető megkülönböztetés megkívánja, hogy a vonatkozásfogalmat tisztazzuk az újabbkori társadalomtani rendszerekben is.

A) A vonatkozáselmélet

Hogy mi a reláció, azt már láttuk egy előző fejezetben. Kategória, s mint ilyen az állíthatóság végső módja: „ultimum quid”, ezért definíciója nem adható meg egyszerűen. A mozzanataira nézve, amelyek alkotják a relációt, Pauler különbséget tesz a reláció terminusai (tagjai) s a reláció alapja között. Ezt egy példán könnyen szemléletesé is tehetjük: *A* nagyobb, mint *B*.

Az *A* és *B* a terminusok, s amiben vonatkozásba hoztuk őket: a nagyobbság; ez a fundamentum relationis. Pauler különféle vonatkozásokat sorol fel. Lehet egy dolog önmagával is vonatkozásban, azonosság esetén, de több más dologgal is egyidőben. A reláció tagjainak nem kell valóságoknak lenniök. Ilyen vonatkozások a matematikai viszonyok, továbbá ideálok vonatkozása. De állhat valóságos dolog nem-valóságos dologgal is vonatkozásban.

Igen világos bizonyítékát adja Pauler annak, hogy nem minden vonatkozás van a megismerő elmében, amivel a relációk egyrészének realitását vallja. „A fundamentum szerint vannak ideális s reális viszonyok. Az előbbieket azok, amelyek nem valóságos kölcsönhatáson alapulnak, aminő a hasonlóság, különbség, értékbeli, kvantitatív viszonyok, stb. A reális relációk pedig épp azok, amelyek existenciális lét síkjában konkrét valóságok között állanak fenn, pl. a gravitáció. Ilyen az okság s általában a kölcsönhatás.”¹ Vagyis a reális reláció alapvető igénye, hogy a reláció tagjai a valóságos lét síkjában álló valóságos létezők legyenek. Az ilyen relációk mindig „homogének” is, megkülönböztetve azoktól, melyekben a tagok a lét különböző síkján fekszenek, pl. a mai s a jövő nemzedék, eszmény s valóság. Ezeket heterogén relációknak nevezi Pauler. A relációknak reális s ideális relációkra való elkülönítése igen fontos kulcsot ad kezünkbe éppen az újabbkori társadalombölcseletek vonatkozásainak megítélésére.

Avicenna eredményeit ismertette mondja Pauler: „A viszonyok egyrésze a dolgok között valóban fennáll, tehát reális, míg a másik része csak a felfogó elmében van meg. A valóságos viszony azonban nem szubstancia, hanem csak járuléék (akcidens), mert nincs önálló léte: mindig valamely dologban inhereál, csupán ahhoz való vonatkozásban áll fenn.” A reláció létezési módját világosan mutatja be az atya s fiú relációban. Az atyában van meg az atyaság anyyiban, amennyiben a fiúra vonatkozik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az apában inhereál az atyaság, mert akkor az atya tulajdonsága lenne. Ezért a sajátos létmódot így határozza meg Avicenna: „... a reláció lényege abban áll, hogy csak másra vonatkozásban áll fenn.”²

Szent Tamásnál is ezt találja. „A reláció lényege, hogy önmagában nem áll fenn, hanem csak bizonyos dolgok között. A reláció nem érzékelés tárgya.” Szent Tamás is megkülönbözteti a reális s ideális viszonyokat. A reális azért valóságos, mert a dolgok között fennálló rend is az.

„A középkori reláció-elmélet érdeme, hogy felismeri a viszonyok egy részének realitását” — jegyzi meg Pauler.³

Egyelőre megelégszünk eddigi ismereteinkkel, melyek egé-

¹ Pauler: Bevezetés a filozófiába, 221. o. s köv.

² I. m.: 225. o.

³ I. m.: 288. o.

szen elégségesek lesznek arranézve, hogy eligazítsanak az újabbkori társadalomtani vizsgálódásokban, amennyiben azok nem a „reális” reláció alapján állanak. A reális relációelmélet tárgyalása előtt még külön ismertetésre vár Szent Tamás relációelmélete. Már most leszögezhetjük, hogy az ismeret realitását valló ismeretelmélet megkülönböztet egy nemlétező-dolgok között felállított, tisztán az elme elgondolásán alapuló, tehát észlények között felállított *logikai* és az alanyi gondoltságtól függetlenül fennálló *reális* vonatkozást. Ez a valós vonatkozás a dolgoknak valami reális, valóságos létmozzanat alapján való összefüggése. Tulajdonképpen csak ez az utóbbi vág bele érdeklődési körünkbe.

B) Vonatkozás-kategória az újabb társadalomtanokban

Spann ama magatartását, hogy minden vonatkozásra építő társadalomtant az individualisztikus rendszerek körébe sorol, itt érthetjük meg igazán, ugyanis azt találjuk mind e rendszerekben, hogy alapvetően éppen az Egyén-ből kiindulva kezdik vizsgálódásaikat. Az újabbkori rendszerekben a szociális vonatkozás ugyanis ideális rend, mely az Egyesek között áll fenn.

A szociális vonatkozást a Vonatkozástan vizsgálja és feladataul tűzi ki a szociális vonatkozás lényegének meghatározását. Azok a viszonyok, melyek az emberi közös életben felerősülnek, elsősorban s kizárólag emberek, vagyis szellemi egységek közötti vonatkozások. S mert személyi vonatkozásokról van itt szó, — a szociális vonatkozások minden más természeti, matematikai vagy tiszta logikai vonatkozásoktól is különbözök — általános logikai jellegüket azonban megőrző vonatkozások.

A szociális vonatkozások köréből tehát ki van zárva minden vonatkozás élő és nem élő emberek között. Ugyanígy ki van zárva az emberek és tárgyak viszonya. Ez sem szociális vonatkozás. A zászló s emléktárgyak pl. csak szimbolikus jelleggel bírnak. De nemcsak ezek vannak kizárva a szociális vonatkozások közül, de minden viszony is, mely nem az emberek mint szellemi lények között lép fel. Két ember egyenlően magas, ez sem szociális vonatkozás, mert csak testi alakú összefüggést jelez. Tehát valami szellemi valóság az, aminek alapján az emberek között a szociális viszony megterem. Ezért a szociológia valamiképpen az emberi cselekvések tana. „Sie hat es nicht primär mit Seelenzuständen, sondern mit Geschehnissen zu tun . . .” — mondja L. v. Wiese.¹ S ezzel mintegy elkülöníti a szociológiát a lélektantól. Azonban hangsúlyozza: „Fühlen und Wollen sind die psychologischen Bedingungen sozialer Beziehungen.”² De még ezek is csak mint aktuálisan létező érzés és akarás

¹ v. Wiese: Beziehungslehre, 19. o.

² I. m.: 17. o.

jöhetnek számba. Az ú. n. érzelmi közömbösség nem lehet alapja szociális vonatkozásnak. „Die Beziehungslehre kennt nur die Bewegungen zur Vereinigung oder zur Flucht; tertium in sociologia non datur.”¹

Ha most mindezeket egybevetjük, akkor azt kell mondanunk, hogy szociális vonatkozásban csak egy időben élő emberek, éspedig szellemi valóságaik alapján egy meghatározott — tartalmilag is megadott közösségi értelemben, mint pl. barátságban vagy ellenségeskedésben lehetnek egymással. Az embereknek ilyen egymáshoz való viszonya — logikai. S a szociális vonatkozás logikai létmódja ugyanaz, mint pl. a matematikai viszonyok léte. Ezeknek a létmódja pedig az ú. n. érvényesség. Ezért a vonatkozás mindig érvényes, akár gondoljuk, akár nem. — Ugyan a gondolás nem érinti a logikailag érvényes szociális vonatkozást, a vonatkozás azonban mindig gondolható, éppen mert logikai valami. A szociális vonatkozás egy fontos vonása ez: alapvetően felismerhető, tudható. Egy másik fontos vonás pedig a következő: mindenegyes vonatkozás egy külön valami, melynek érvényessége egy másik vonatkozás érvényességével fel nem cserélhető, vagyis a tényleges szociális vonatkozásoknak egyediségük, individualitásuk van.

Az érvényesség tartamára nézve megjegyzendő, hogy az érvényesség fennállása szorosan a szellemi valóságokhoz mint hordozókhoz kapcsolódik. Az engedelmesség viszonya csak addig érvényes, míg az engedelmesség valóban fennforog. Ebből pedig az következik, hogy a szociális vonatkozás a hordozó, vonatkozó személy befolyásától is függ. Az ember „hordozza” vagy „elejti” a vonatkozást. A forradalmár elejti az állam régi rendjét s újat vezet be. De ez csak közvetve van így, közvetlenül azonban a szociális viszony nem áll a vonatkozó személy önkénye hatalmában.

A szociális vonatkozásnak van egy egyszerű és egy általános oldala. Pl. ez a barátság; ténylegesen s egyszerűen ez a hic et nunc barátság, de egyben általában éppen a barátság vonatkozás is. Mármost ilyen általános vonatkozás igen sokféle lehet. A legáltalánosabbak: a „közösség s társadalom” magasabbrendű szociális vonatkozásai.

Ezekről azt kell megjegyezni, hogy a közösségi életben mindig megvannak, mint tényleg érvényes szociális vonatkozások.

Az ember ez alapon szükségszerűleg szociális vonatkozásban áll, — nincs ember, aki egyben szociális vonatkozásban nem állana — e tény az embert realitásában nem érinti, hanem ezáltal csak egy szociális-logikai összefüggésnek lesz a részesevé. Ez a nagy, sőt mondhatjuk egyetemes kiterjedése a szociális vonatkozásnak indította L. v. Wiese-t arra, hogy a szociális vonatkozásokat „rubrikák”-ba foglalja. Így történik azután,

¹ I. m., 11. o.

hogy L. v. Wiese rendszere a szó legelvontabb értelmében szisztematizál. Csattanója pedig, hogy megszerkeszti a „Tafel der menschlichen Beziehungen“-t is. A társadalmi jelenségek egész világát mint homogén — az egész kultúrában mindig jelenlevő, s metafizikailag mindig izolálható — forma-birodalommá képezi ki. Ezért sokszor használt metafórája a vonatkozások leírásánál a molekularendszer, melynek időtlen érvényessége a viszonyok folytonos jelenlétét a legjobban húzza alá. Méltán kritizálja meg H. Freyer a L. v. Wiese-féle szociológiát a következő szavakkal: „Seine Beziehungswissenschaft ist — logisch gesehen — eine Morphologie der gesellschaftlichen Erscheinungen.”¹

Ezzel az újabbkori társadalomtani — vonatkozásra építő — rendszerek ismertetését befejezzük. Nem célunk, hogy minden részletében külön is vizsgálódás tárgyává tegyük. Ismertetésünket azzal zárjuk le, hogy ha a vonatkozástán művelői a vonatkozással nem metafizikailag s nem szubstanciaszerűleg akarják a szociális alakulatokat megragadni, hanem az állandó levezetetlen Egyesre, mint fizikai-szellemi egységekre építenek, akkor azt mondhatjuk, hogy a szociális vonatkozástán módszertani és logikai szempontból nem kifogásolható.

Ezzel azonban már rá is mutattunk a szociális vonatkozás-elméletek nagy nehézségére. Ha ugyanis a vonatkozást csak logikai alapvetésnek tekintjük, ezzel még semmit sem mondott a vonatkozás-elmélet lénytani szempontból a közösségi lét valóságára nézve. Csak a burkolatát fogta meg a szociális közösségi létnek és teljesen elfogadhatjuk Freyer bírálatát. — Ha pedig tovább megy a vonatkozás elmélete a metafizikai síkra, akkor tulajdonképpen akcidentális kategóriát szubstancializál, vagyis a nem-önálló valóságot éppen önálló valóságként írja le: így Litt s mondhatjuk, hogy Spann teremtői vonatkozásaihoz jut.

A vonatkozás e két szélsőséges rendszertani szerepeltetése mellett van még egy harmadik eset is, melyre már előbb céloztunk; ez nem más, mint a reális reláció-elméletben szereplő vonatkozás. Erről már eleve is megállapíthatjuk, hogy a közösségi lét meghatározásához a helyesebb utat választotta.

C) Vonatkozás a skolasztika bölcséletében

A vonatkozás mibenlétére nézve tudjuk, hogy nem-önálló valóságokat megragadó kategória. Mint ilyen törzsfogalom, vagyis a valóság végső határozománya. Ezért logikai meghatározásnak nem is vethető alá, nem hozzáférhető nemi s fajfogalmak számára. Ámde jellemezhető — Aristoteles így írja körül: „relációnak azt mondjuk, amiről mibenléte általa állítatik, hogy a másón való létezését emeljük ki”.² A skolasztika

¹ Freyer: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 63. o.

² Pauler: Bevezetés a filozófiába, 225. o.

azt a meghatározást használja, mely ugyanazt fejezi ki: „Relatio est, cuius esse est ad aliud se habere.”¹

A vonatkozás kérdésének oldozgatása nem könnyű feladat. Minél kisebb egy dolog léttartama, annál nehezebben ismerhető meg s a bölcselekedő elmére annál nagyobb terhet ró vizsgálata. A reláció pedig éppen az a valami, ami a legkisebb léttel bír. Ez a vizsgálódás egyik nagy nehézsége. A másik pedig az, hogy a vonatkozás nem érzékelhető akcidentális valóság, melyet csak szellemi aktusokkal ragadhatunk meg. Itt gondolhatunk például a következő vonatkozásra. Két folyadék hőfokának viszonyánál magát a vonatkozást nem érzékeljük. Magát a két vonatkozásba lépő dolgot, vagy temperatúrát érzékeljük ugyan, de nem magát a vonatkozást. Ezt már az ember ítélőképessége állapítja meg, amennyiben a két hőfokot hasonlítani tudja. S így nem kétséges, hogy a reláció fogalmában nincs érzékelhető anyag, ezért hozzá az érzékelhető dolgok megragadása módján nem is közeledhetünk. Minden relációban a következő mozzanatok találjuk meg:

a) a vonatkozás hordozóit, melyeket terminusoknak is neveznek, ezek a kiinduló és végpontja a relációnak; más nevük: szubjektum s terminus;

b) a vonatkozás alapja, vagyis az a valami a kiinduló és végpontban, amire a vonatkozás támaszkodik; neve: fundamentum relationis;

c) maga a viszonylás, mint formális elem; a máshozvalóság; „esse ad”.

A fenti példában ezen mozzanatok így találhatók meg: a vonatkozás hordozói a kétféle hőfokú folyadék; — a fundamentum relationis a hőség, vagy mondjuk, melegség, ebben lépnek viszonyba, s végül maga a vonatkozás-támaszás vagy viszonyba-lépés. Ha most Szent Tamás tanítását vesszük figyelembe, tétele így szól: „Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliquid.” A respektusra nézve pedig különbséget tesz a következő módon.²

a) „Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum”; — amint bizonyos dolgok természetük szerint vannak

¹ A skolasztika aránylag sokat foglalkozott a vonatkozással, különösen a Szentháromság tanával kapcsolatban. Természetesen nem volt ismeretlen a skolasztikus gondolkodók előtt a vonatkozás klasszikus elmélete, melyet mindig figyelembe is vesznek, esetleg igazítva rajta a mélyebb vizsgálatok következtében. A skolasztika bölcselete után is foglalkoztatta a metafizikusokat e nehéz probléma, de nem annyira praktikus célokkal, mint magát a skola bölcseletét. A kanti ismeretkritika idealizmusa nem ismerte el a vonatkozás létét s minden relációra nézve azt tanította, hogy az csak elméleti mű. Ennek egy ellenkező túlzása lett a realizmus, mely szerint a vonatkozás főkategória, megsejtven a vonatkozásnak sajátzerű létezési módját és valóságát.

² S. Thomas: Summa Theologica, p. I. qu. XXVIII. A. 1.

egymáshoz rendelve; — s egymáshoz kölcsönös irányulással bírnak. Az ilyen relációknak egyben reálisaknak is kell lenniök: amint a nehéz testben van „rendeltetés és irányulás” — eredeti kifejezéssel: *ordo et inclinatio* — a föld felé.

b) „*Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri.*” Ez pedig a csak elmebeli vonatkozás, mint mikor az embert az állattal vetjük össze, vagy a speciést a genushoz.

Ezek tehát arra figyelmeztetnek bennünket, hogy a viszonyulás valóságára nézve döntő az, hogy vajjon a vonatkozás mint ordó s inklináció a dolgok természetében van-e vagy sem. Amde ha így áll a dolog, akkor minden vonatkozás egyértelmű meghatározásáról nem beszélhetünk. Errenézve még külön is végzünk meggondolást.

Szent Tamás még más helyütt is így szól ugyanerről a témáról, — ugyanezen szempontból: „*Quidam posuerunt relationem non esse rem naturae sed rationis tantum.*” S itt a relációk különféleségének alapját így világítja meg: „*Cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturae aut rationis.*”

a) „*Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum*”; vagyis amikor rendeltetés s irányulás nem lehet a kettő között csak elmebelileg. Ez akkor fordul elő, ha valami önmagához vonatkozik, — továbbá, ha egy létező egy nemlétezőhöz viszonylik s végül, ha úgy következnek az értelemből, mint a nem és a faj.

b) „*Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae*”; — vagyis amikor a kettő közötti rendeltetés valami realitás alapján sajátja a két dolognak. Ez meg akkor lép fel, ha mennyiség alapján vonatkoznak, — továbbá, ha cselekvés, vagy szenvedés által viszonylanak.

c) „*Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae et in altero est res rationis tantum*”; — vagyis amikor a vonatkozók nem egy létrendből valók. Ez a vegyesnek mondható vonatkozás lép fel a Teremtő s teremtmény között.¹

Ez a szétválasztás lényegében az előzőtől nem különbözik, kivéve abban, hogy még egy harmadik fajtát is megkülönböztet, mely tulajdonképpen a reális és ideális, vagy úgy is nevezhetjük, hogy reális és logikai vonatkozások összetétele. A reális és logikai relációkat még más néven is jelzi Szent Tamás ugyancsak itt.

Ezzel a névvel is azt akarja kifejezni Szent Tamás, hogy van különbség valóságos és észbeli reláció között, — a vonatkozás-fogalommal ugyanis egyszer csak magát a vonatkozást jelöljük, — másszor e fogalommal dolgot jelölünk elsőképen, melyet azután bizonyos vonatkozás is követ.

¹ I. m., p. I. qu. XIII. A. 7.

a) „Relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas”; — mint ezek a fogalmak: úr és szolgál, atya s fiú, stb. et haec dicuntur relativa „*secundum esse*”.

b) „Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequentur quaedam habitudines”; — amint e fogalmak: mozgató s mozgatót stb., quae dicuntur relativa „*secundum dici*”.¹

Az előző azt fejezi ki, hogy a vonatkozás valóban megvan s a fogalom azt egészen kifejezi, — az utóbbi pedig olyan vonatkozás kifejezés, mely tulajdonképen inkább csak „vonatkozás-szerű”.

Szent Tamás véleménye tehát nem hagy semmiféle kétséget azíránt, hogy a relációt „disztinkciónak” kell alávetni, ha a bölcselekedésben helyes irányokban akarunk haladni. A Trinitas-tan egyenesen e különböztetésre van felépítve. Természetesen ezt azért is kell hangsúlyozni, mert Szent Tamás egész reláció-tana a teológia szolgálatában áll.

Aristoteles a relációt jellegzetes jegye szerint tárgyalja, amennyiben „prósz ti”-nek állapítja meg s csak egyféle relációról beszél. Szent Tamás is átveszi ezt a megállapítást s láttuk, hogy „respectus”-nak definiálja, azonban tüstént különbséget tesz. A relációra nézve általában tanítja, hogy létezésére (esse) jellemző: „Accidentis esse est inesse.” Léván a reláció akcicens, — tehát inhereál. Mivoltára nézve (ratio) azonban különbözik a többi akcidenstől; mivolta más a szubstanciához, mint a többi akcidenceknek. „Ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est, — sed secundum comparisonem ad extra. In hoc vero ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum.” T. i. ad oppositum relationis.

A reális relációk fajtájának számossága szerinte kettő. S bár éppen Aristotelesre hivatkozik, — mégis saját véleményét jelent be. „Secundum Philosophum (Metaph. lib. V. t. 20.) relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus.”

Összefoglalásként tehát azt mondhatjuk, hogy Szent Tamás tovább fejlesztette az Aristoteles „prósz ti”-jét vagy a respectust. Aristoteles észrevette, hogy a respectust különféle módon találhatjuk meg az egyes dolgokban s a szóhasználatban is. Azonban új definíciót nem adott, hanem mint Horváth megjegyzi, erre utalt: „... es ist schwer hierüber etwas sicheres festzustellen, doch der Zweifel ist nicht unnütz.”² Aristotelesnek e felhívása nem tűnt el nyom nélkül. Ennek bizonyossága az,

¹ I. m.: p. I. qu. XIII. A. 7.

² Horváth: Metaphysik der Relationen, 13. o.

hogy Avicenna megkülönbözteti a relációkat s mint már előbb mondottuk: esszenciális s akcidentális relációknak. Ezt igazolja is azzal, hogy azt, aminek nincsen az értelemhez kötve a léte, azt realitásnak kell tartani. S ilyen valaminek veszi az atyaságot. Avicenna tanítása forrása lett a Szent Tamás által kifejtett reláció-elméletnek.

D) Tétel: A reláció meghatározása egyértelműleg nem lehetséges

A skolasztikus bölcselet legújabbkori művelői Avicenna s Szent Tamás alapján mondják ki e tételt. Igazolására felhozzák, hogy a relációnak, mint „prósz ti“-nek, vagy „respektus“-nak definiálása a logikára nézve teljesen kielégítő. Azonban ez a meghatározás a metafizikát nem elégítheti ki. A metafizika éppen a létmódot kutatva azt találja, hogy a respektus nem egyforma módon szerepel a különböző vonatkozási létmódokban, az egyes relációk léte más és más. Ennek kifejezésére új elnevezést használ Horváth, mint azt itt látni fogjuk.

A vonatkozásnak általános szemlélete azt mutatta, hogy minden vonatkozásban háromféle mozzanatot találunk: a vonatkozás hordozóit, a viszony alapját vagy fundamentumát s végül magát a vonatkozás-támadást. Ez utóbbit a vonatkozás formális jegyének vagy karakterisztikus jegyének is nevezzük majd.

Errenézve a következő megfontolást végezzük. „Vonatkozás avagy viszonyfogalom alatt értünk minden olyan kijelentést, mely egy dolgot megillet, egy másik dologra való tekintetből.“¹ A nyelvtan vonatkozó szavai vagy mondatai értelme csak egy másik dologra való utalásból származnak. Vagyis a vonatkozó szavak jelentése, vagy a vonatkozó mondatok igazi volta nem független, s nem abszolút, — hanem egy másik dologtól éppen függő — vonatkozó igazság.

A viszonyulásban tehát elsősorban valami „függést“ kell látnunk. Így például senkit fiúnak nem neveznek az atyjára való vonatkozás nélkül.

A viszonyulásban a függésen túl még mást is észre kell vennünk. A rámutatás alapján ugyanis a vonatkozók mint két tárgy egymással szemben állanak s a vonatkozás által mintegy egymást kölcsönösen kizárják, egymástól elválasztottnak tűnnek fel, bárha más szempontból mégoly harmónikus egység is van közöttük. A viszonyulásnak ezt az elemét nevezzük: „szembeállásnak“.

Végül a viszonyulásnak egy harmadik elemét is figyelembe kell venni, s ez a két vonatkozónak valamiféle „egyesülése s egysége“. Ha tehát a viszonyulás mozzanatának három elemét is figyelembe vettük, akkor mint Horváth mondja, a vonat-

¹ I. m.: 52. o.

kozásnak ilyen meghatározását adhatjuk: „Vonatkozás alatt olyan formális rámutatást vagy viszonyulást értünk, melynek alapján egy alanyról (das Relative) bizonyos állítások vagy tökéletességek csak egy másik alanytól való *függésben* igazak s mely viszonyulás a két alany éles *szembeállításán* túl bizonyos — ha csekély — *egyesülést* vagy *egységet* eredményez.”¹

Ha most ez alapon vesszük tekintetbe a különféle relációkat, akkor jutunk a megfelelő disztinkcióhoz.

Ha ugyanis az „*atyaság, hasonlóság, különbözőség*” vonatkozásairól szólunk, úgy a „*rámutatás*”-on vagy „*respectus*”-on, vagyis a függésen, szembeállításán s egyesülésen mint a viszonyulás elemein kívül — legalább is a fogalom által semmi más nem akarunk kifejezni. Az ilyen vonatkozó fogalmak tehát csak a „*vonatkozásba-lépést*” fejezik ki. Az ilyen vonatkozásnak egész jelentése a „*rámutatás*”-ra vagy „*respectus*”-ra korlátozódik, úgyhogy egy más abszolút elem bennük nemcsak hogy nincs befoglalva, de egyszerűen ki van zárva. Az ilyen vonatkozó fogalom egy sajátos létformát jelöl — egész léte a tiszta „*rámutatás*”-ban vagy „*odarendelés*”-ben, „*respectus*”-ban van, — „*quorum totum esse est ad aliud se habere*”. — „*Solche Beziehungen nennen wir im eigentlichen Sinne (schlechthin) und dem Seine nach (secundum esse), oder weil sie einer eigenen Kategorie angehören, prädikamentale Relationen*” — mondja Horváth.²

Egészen más a vonatkozás pl. egy képesség s tárgya között, vagy pl. létösszetevők viszonya esetén, mint a test és lélek viszonya esetén. „*Derartige Begriffe wie Fähigkeiten, Seele usw. scheinen für sich genommen eher alles andere, als eine Beziehung auszudrücken.*”³ E fogalmak egész léte nem a vonatkozási rámutatásban, *respectus*-ban van, — másszóval léte nincs erre korlátozva. Sőt ellenkezőleg, az előző reláció fajtához hasonlítva azt találjuk, hogy e vonatkozásfogalmak valaminek éppen abszolút elemét tartalmazzák túlsúlyban s a vonatkozást magát csak e mellett. Az ilyen vonatkozásfogalom nem hordja magán a kategória jegyét, de minden esetben más kategóriára vezethető vissza.

Ezt pedig úgyis mondhatjuk, hogy e vonatkozás nem jelent sajátos létformát, hanem egybeesik a dolog létmódjával s kimerül a dolog léte mástól való függésének megállapításában. Ezt a vonatkozást nevezzük a Szent Tamás-féle terminológiával „*relatio secundum dici*”-nek vagy a *predikamentalis* reláció ellentétéként „*Relatio transcendentalis*”-nak.

Ezzel a tétellel, hogy a vonatkozás egyértelműen nem határozható meg, igazoltnak veendő.

¹ I. m.: 54. o.

² I. m.: 55. o.

³ I. m.: 56. o.

Érdeklődésünk ezekután most már a Predikamentális Relációra irányul.

a) A predikamentális reláció közelebbi meghatározása

Az itt következő szóhasználat miatt jelezzük, hogy a reláció extrémái alatt mindig a reláció alanyát s terminusát értjük. A skolasztika tanítása szerint a vonatkozás a két hordozó, vagyis extrema között „függő létmód”: „... eine zwischen zwei Extremen schwebende Seinsart”.¹ Ha vonatkozó ítéletet alkotunk, úgy tekintetünk először magára a „függő létmódra” — a két alanyt egyesítő kapocsra esik — tehát a vonatkozásra mint ilyenre. A vonatkozásnak objektív léttartalma erre az egyesülésre korlátozódik, — ebben alakul ki.

A reláció kialakítására mind az alany, mind a terminus, vagyis a vonatkozás hordozói összeműködnek, — a vonatkozás maga azonban éppen a függő létmód: „schwebende Seinsart”. Hogy a vonatkozás hordozói hogyan jönnek tekintetben ezen függő létmódnál, azt abból láthatjuk, hogy a viszonyulás változatlanul megmarad, ha a viszonyba lépő hordozók már nincsenek is meg. A vonatkozók tehát alkotórészei egy egységesítő köteléknek, melynek egész léte az extrémák közötti függésre korlátozódik.

Ennek igazolására Horváth az „atyaság”-viszony analizálását végzi.²

Ezután Horváth a predikamentális reláció lényegét Aristotelesnek ú. n. második definíciójával fejezi ki, mely szerint: „Sunt relata, quorum essentia nihil aliud est, quam ad aliud modo quopiam esse affectum. Categ. V. c. 22.” Továbbá: „Sie ist eine reale akzidentielle Seinsart..., deren ganzes Sein in der Hinordnung besteht.”³ Tehát a predikamentális reláció reális esetleges létmód, melynek egész léte a máshoz való odarendelésben van. (132. o.) A predikamentális reláció e közelebbi meghatározásának korolláriuma az, hogy különbözik egyrészt az abszolút létmódoktól, melyeknek léte semmiféle módon nincs máshoz kötve, — másrészt különbözik a transzcendentális relációtól, melynek léte nem korlátozódik egészen a máshoz való odarendelésre. Hangsúlyozza Horváth, hogy a relációt sem az alap, sem a terminus maga nem adhatja ki, de a kettő együttvéve sem. A reláció ugyanis éppen az egyesítő-kötelék a kettő között, melyhez mind az alap, mind a terminus saját léttartalmát kell, hogy adja. Ez az organikus egységbeállása a két léttartalomnak azon függő, — tangenciális létmóddá, melyet predikamentális relációnak nevezünk.

¹ I. m.: 129. o.

² I. m.: 130. skk.

³ I. m.: 56. o.

Horváth kiemeli, hogy ezt az egyesülést nem szellemünk hozza létre. A vonatkozást nem mi szerkesztjük meg értelmünkkel, — mert hiszen szellemünk csak igaznak fogja fel azt, amihez érzéki ismerettel nem közelíthet. Egyébként értelmünk úgy ragadja meg a vonatkozást, mint valami szellemi, egységes adottságot.

„Érdekes egység!” — jegyzi meg Horváth. — „Azonban éppen ilyet kíván a reláció természete, egy tangenciális s nem abszolút egységet.”¹ Mert a reláció természete s alakulata egészen más, mint a többi létmódoké, — ezért nem csoda, hogy elemeinek egysége is épp e miatt egészen sajátos. S amint igaz az, hogy szellemünk tudja csak megközelíteni a relációt, — annyira igaz az is, hogy szellemünk mégsem teremti a relációt, vagyis a reláció nem képzeletbeli valami.

b) A predikamentális reláció valóságos létének bizonyítása

Az előzőkből bőven volt alkalmunk látni, hogy a skolasztika a dolgoknak valami valóságos létmozzanata alapján való összefüggését mondja valóságos, reális vonatkozásnak. A vonatkozás reális mivoltának igazolásánál — mint azt itt az alábbiakban adjuk — Horváth utal arra, hogy a tárgyi világ elég alapot ad az érvelésre. Kecskés ugyanezt hangoztatta. Szerinte a tünemények közötti összefüggés, mint okság, hasonlóság, ellentét stb. megállapításánál elménk olyan mértékben van ráutalva az objektív ténymegfigyelésre, hogy ez a tartalom transzcendens tárgyi volta felől nem enged komoly kétséget. Ugyanis el kell ismernünk a dolgok sokfélesége mellett a sokféle dolog egymással való viszonyban állását, egymáshoz való vonatkozását. Sok olyan mozzanat van a dolgokban, melyet szubstanciális létük nem fejt meg, hanem csak más dologhoz való vonatkozásuk magyaráz meg.²

Horváth a tapasztalati életből a következő érveket hozza.³

1. Tény az, hogy a világmindenség egyes tagjai tevékenységüket nemcsak saját érdekük szerint végzik, hanem egyben idegen érdekét is szolgálják. Szabályszerűséget vesznek figyelembe és így a többi égitestek mozgásához bizonyos függést mutatnak, minek következtében egy jól megfigyelhető szembeállítottságot és egy csodálatraméltó egységet fejeznek ki.

Figyelmeztetünk arra, hogy az „odarendelés” vagy „respektus” elemeiként éppen a „függés”-t, „szembeállítás”-t s „egységesítés”-t ismertük fel. Ezek által fejeződik ki az „odarendelés”, mert ezekhez az elemekhez van kötve egy dolog vonatkozó állapota. Ha bizonyos dolgokra igazolható az ilyen

¹ I. m.: 180. o.

² Kecskés: A keresztény társadalomelmélet alapelvei, 65. o.

³ Horváth: Metaphysik der Relationen, 59. skk.

vonatkozó állapot — mondjuk tapasztalati úton, akkor a dolog abszolút létmódjától különböző, ú. n. vonatkozó létmód, leg-alábbis valószínűvé van téve. Ha pedig sikerül egyben bizony-ságát adni annak, hogy bizonyos dolgok létjüvé s tökéletessége az ilyen vonatkozó állapothoz van egyenesen hozzákötve, — akkor — mondja Horváth — a vonatkozó létmód *realis léte* kétséget kizáróan igazolva van. Hiszen abban valóságos s reális meghatározottságot kell látnunk, ami egy dolog abszolút állapótában ilyen változást tud előidézni, mely változás az abszolút dolog egyéni javára irányuló tevékenységében is megnyilvánul. Am semmi sem alkalmas annyira a vonatkozó állapot létezésé-nek kimutatására, mint az Univerzum rendje, tagjainak egymás-tól való függősége, szembeállítottsága s egyben tökéletes egysége.

Az egész argumentum legmélyére akkor tekint Horváth, mikor ezt mondja: „Es ist eine Erfahrungstatsache, dass die Vollkommenheit und das Wohlsein eines Dinges nicht bloss von absoluten Elementen abhängig ist.”¹

E tény őszinte feltárása sokat fog jelenteni a következők-ben. Folytatva azonban Horváth gondolatmenetét, ezt találjuk.

A vonatkozási elemek nincsenek az égitestek konstitutív jegyeivel megadva. „Es erhält mit einem Worte die absolute und auf das eigene Wohl gerichtete Tätigkeit und Stellung eine Modifikation, die mit den konstitutiven Elementen des Dinges nicht gegeben ist, sondern als Folge der Verbindung mit fremden Dingen auftritt.”²

Gondoljunk csak a naprendszerre. Mindenegyés égitest e rendszer érdekében lemond az ő abszolút független állapotá-ról bizonyos mértékben. Pályáján, mely legfőbb tevékenysége, nemcsak saját javát, hanem idegen érdekét is szolgál, mivel a többi tag szabályszerű tevékenységéhez a magáét is oda kell rendelnie. „Az Univerzum szépsége, rendje s tökéletessége tehát függéshez, ráutaltsághoz, röviden, az egyes tagok vonatkozó állapotához van kötve.”³

Nemcsak az egyes tagok java függ ettől a vonatkozó álla-pottól, hanem az egész naprendszer rendje és léte is, — a be-következő katasztrófák miatt. A függés által marad meg a rend az egész rendszerben. A változást pedig, mit az egyes, mint az egész tagja — egy *cél* érdekében s egy *létjóság* szolgál-tában nyer, nevezzük éppen *Vonatkozásnak*. S így a vonatko-zásról mondhatjuk, hogy az egy új, s a dolog abszolút elemeivel meg nem adott valóság.

Az ilyen valóságos, reális vonatkozás a dolgot szubstan-ciális létében érinti, új módosuláshoz juttatja, tevékenységeit meghatározza, s befolyásolja. A Vonatkozás tehát megvan. Je-

¹ I. m.: 60. o.

² Horváth: *Metaphysik der Relationen*, 61. o.

³ I. m.: 61. o.

gyei olyanok, melyek más abszolút létmódra vissza nem vezethetők. S így a vonatkozásról megállapítja Horváth, „sie bedeutet einen neuen Zuwachs an Realität, dem wir nur in der Kategorie der bezüglichen Eigenschaften einen Platz anweisen können.“¹

2. Amit Horváth az Univerzummal kapcsolatban kimutatótt, más közösségi egységekben, mint pl. a család vagy állam közösségében is megtalálja. Kitűnik mindezeknél az, hogy az egyes másokkal való összefüggése következtében változást szenved s új meghatározottságot nyer, mely önálló állapotában nincsen megadva s abszolút elemeiből nem ragadható meg. Mindez igen világosan utal a vonatkozó állapot teljes realizására.

3. Ugyanezt élesen szemlélteti a zene is. Más benyomást tesz ránk „egy” hang s másként ítélünk róla, ha nem egyedül hangzik, — ha egy dallamban vagy egy akkordban lép fel. Első esetben egész figyelmünk magára a hangra irányul és idegen hatás nem befolyásol. Ha dallam vagy akkord „egy” hangjaként lép fel, akkor abszolút színezete inkább háttérbe szorul, mert az előtte és utána vagy a vele együtt fellépő hangok befolyásolják, egységbe vonják. Így mást mond, mint előbb egyedül. A dallam kétségtelenül több, mint az egyes hangok „összefüggés nélküli” együttese. E „többlet” éppen a hangok egymáshoz való viszonyulásából áll elő. Am ennek a többletnek éppen annyira reálisnak kell lennie, mint az egyes tagoknak.

Visszatérve az első argumentumra, még azt kell megállapítanunk, hogy az egyes égitestek összefüggése a konstitutív — abszolút elemeinek nem következménye, hanem egy természetükön kívül álló tényező hatása, — azért az összefüggésre ki kell mondanunk, hogy *akcidentális*, és mert tulajdonképen az egész javát szolgálja: *relatív*. Mivel pedig az összefüggés vagy relatív egység permanens, — az elégséges okelve alapján — kénytelenek vagyunk az ilyen összefüggés állandó jellegének megfelelő formális okot keresni. Amde éppen ezt nevezük predikamentális relációnak s ennek éppen annyira kell reálisnak lennie, amennyire a dolgok összefüggése reális.

Ha pedig ennek a formális oknak a kategoriális határozományok között keresünk megfelelőt — csak egyet találunk: Aristoteles „prósz tí”-jét. S ezért — mondja Horváth — teljes joggal következtetett Szent Tamás így: „Oporet ergo in ipsis rebus ordinem quendam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oporet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur.”²

S ez utóbbi megfontolással felel Horváth egyben a Suarez-től származó ellenvetésre is. Suareznek ugyanis az a nehézsége támad az első argumentummal szemben, hogy ez az argumentum a predikamentális reláció realizálására bizonyítására nem elég

¹ I. m.: 62. o.

² S. Thomas: Pot. VII. A. 9.

erős. S idézetet hoz Suareztól: „... ordo pertinens ad perfectionem universi tantum est, ut singula corpora in suis naturalibus locis sint constituta, quod quidem absolutum est, in singulis et in omnibus simul dicit coexistentiam eorum.”¹

Suarez tehát a rendet magát az univerzumban látja meg, éspedig a rend, mint ilyen, „csak” az univerzum tökéletességéhez tartozik. S itt hozzáteszi: „... quod vero ad hoc consequatur peculiare accidens, quod sit relatio realis, nihil videtur referre ad universi perfectionem.” Ami azt illeti, — hogy a tagokból előálló vagy azokon nyugvó sajátos akcicens járuljon még ehhez, mint reláció reális, az már semmit sem ad az univerzum tökéletességéhez. Más szóval, ha tökéletességről van szó, az csak az univerzum tökéletessége lehet s azt nem adhatja egy akcidentális viszony, mint reális reláció.

S Horváth még azt jegyzi meg, hogy különös Suarez e magatartása azért, mert Suarez inkább a „nagyobb, kisebb, atya, fiú” fogalmainak nagyobb bizonyító erőt tulajdonít a reláció realitásának igazolására, — mint az univerzumból vett argumentumnak.

*

Végül említjük még Horváth úgynevezett „a priori” bizonyítását egészen röviden. „Wir können das reale Sein einem Dinge nicht absprechen, dessen Ursachen unabhängig von unserem Denken und zwar unter dem Gesichtspunkten existieren, sofern sie eben ihre Wirkung verursachen.” S így ez a már ismert s Avicenna-nál is megtalálható érv.

E) A predikamentális reláció realitását bizonyító érvek

Ahhoz, hogy valaminek „valóságát” állíthassuk, — a metafizika azt kívánja meg, hogy a valóság állandóságot mutasson, s valamiféle tevékenységet fejtsen ki. „Valóságnak lenni annyit tesz, mint állandó tevékenységet kifejteni” — mondja Pauler. Ebből az következik, hogy a vonatkozásról a valóságot állítani annyit tesz, mint a vonatkozási állapotnak valamilyen állandó tevékenységet tulajdonítani. Akkor, amikor Horváth a predikamentális vonatkozás realitását állítja, azt a feladatot tűzte maga elé, hogy a vonatkozás-állapotnak valamiféle tevékenységét, éspedig állandó tevékenységét igazolja. Az érvek, amelyeket felsorol, kétfélék. A tapasztalati életből vett ú. n. „a posteriori”, — s a tények okozati alapjait figyelembe vevő ú. n. „a priori” érvek. Ez utóbbiakról azt láttuk, hogy ezeket már Avicenna hozza fel tulajdonképen. Az előzők, vagyis a tapasztalati életből vett érvek, — az univerzum, a közösségi élet: család és társadalom — valamint a zene köréből valók.

A közösségi életből vett érv igen világos, — vizsgálatát

¹ Horváth: *Metaphysik der Relationen*, 65. o.; Suarez: *Metaph. disput. Disp. 47. s. I. n. 14.*

azonban itt mellőznünk kell, mert hiszen ez értekezés keretében a közösségi lét meghatározásával foglalkozunk s így azzal bizonyítanánk a vonatkozás valósága mellett, — amit éppen bizonyítani akarunk a közösségi létre. A zene részéről az egyes hangok s a dallam alapján kezdeményezett érv inkább illusztráció Horváthnál. Okfejtése azonban igen világos s kitűnően szemlélteti a vonatkozásból eredő „léttöbbletet” s ezzel pedig a vonatkozás realitását. Ez érv jelentősége inkább Kecskésnél tűnik ki. A tulajdonképeni főérv — az univerzumból vett argumentum. Ezt Szent Tamás is ismerte s egy párhuzammal jelentősen kiemelte természetes voltát, de — mint Horváth említi — bővebben nem foglalkozik vele.¹ Suarez azonban teljesen ellene nyilatkozik az érv erősségének. Mi csak ez argumentummal foglalkozunk.

Az argumentum lényege az, hogy az életmozgásban levő univerzum tagjainak vonatkozási állapotából mutassa meg az univerzumnak valami tökéletességét. Vitatható lenne itt az, amit már Suareznál is megtalálunk. Mi az alapja ugyanis Horváth ez állításának: „Es ist eine Erfahrungstatsache, dass die Vollkommenheit und das Wohlsein eines Dinges nicht bloss von absoluten Elementen abhängig ist.”² Miből származhat az, hogy egy dolog tökéletessége vagy létjave nemcsak abszolút elemektől függ? Vagy általában, mi az értelme annak, hogy egy dolog tökéletességét ne épp abszolút elemeiben keressük? S leginkább azt kell kérdeznünk, hogy a vonatkozási állapotból származó tökéletesség mihez járul: — az egyes taghoz-e, vagy pedig az univerzumhoz?

Mivel azonban e kérdést Suarez már felvette, ezzel itt nem foglalkozunk tovább. Csak azt jegyezzük meg, hogy Horváth könyvében az idevonatkozó helyek nem tartalmazznak semmiféle megoldást Suarez nehézségére.³ Visszatérve most az univerzumból vett argumentumhoz — azt fogjuk megvizsgálni, vajjon kitűnik-e az univerzumban lévő vonatkozási állapot „valósága”? Továbbá azt fogjuk mérlegelni, vajjon alkalmazható-e ez az argumentum a társadalom létének megvilágítására s társadalmi lét vonatkozás-kategóriával való megragadására?

Ugyanis nagyon meggondolandó az a körülmény, hogy bizonyítóereje az érvnek csak annyiban van, amennyiben gondolatmenete a társadalmi alakulatokra nézve igazolható. E célból először a „valóság” ú. n. előfeltevéseit keressük az argumentumban.

Ha a vonatkozó állapotok „tevékenységét” vizsgáljuk, — ezen nyugszik a vonatkozás realitásának igazolása — nem zárkozhatunk el a gondolat elől, hogy a tevékenység szempontjából különbségeket találunk az egyes vonatkozás-állapotok között.

¹ Horváth: *Metaphysik der Relationen*, 60. o.

² I. m.: 70. o. s köv.

³ I. m.: 118. o. s köv., valamint 193—194. o.

Ugyanis a tevékenység szempontjából osztályozásnak vethetők alá a vonatkozási állapotok. Könnyen belátható, hogy vannak aktív és kevésbé aktív tevékenységű reális vonatkozások. Az univerzum esetén egy ható, törvényszerű zárt vonatkozási rendegységet tapasztaltunk. A társadalom vonatkozási egysége kétségen kívül nem ennyire törvényszerű, bár ebben is hat erőteljesen a vonatkozási állapot. De pl. az atyaság-vonatkozásban valamiképpen még lazább, kötetlenebb szellemi egységként van a vonatkozási állapot objektiválódva.

Nyilvánvaló, mert a vonatkozás, de egyéb dolgok realitása is a valóság általános „előfeltevéseihez” van kötve, — az egyes vonatkozási állapotok a létben a szerint veszik ki részüket: annyiban léteznek, amennyiben megvan bennük az „állandóság” és „tevékenység” mozzanata. Ez a körülmény világosíthat fel arranézve, — miért vette Horváth épp az univerzumból argumentumát a vonatkozás realitásának igazolására. Ha a reális relációkat tevékenységi erejük vagy ennek mértéke szerint osztályozzuk, — azok fognak első helyre kerülni a „realitás”-ban, melyeknek nagyobb a tevékenységük, — szemben azokkal, melyek nem ennyire tevékenyek.

Ha a reális vonatkozásokat az „állandóság” szempontjából próbáljuk osztályozni, azt találjuk, hogy vannak egészen megkötött és a megkötöttségtől mentes, valamiképpen szabadnak mondható vonatkozások. Ez alapon kiderül, hogy az univerzum szigorú mechanikai törvényszerűség „jármában” futja ki vonatkozó állapotát. Ezzel szemben a társadalmi vonatkozás egységében az alakulás egész változatos skálán: majd ezen, majd más „formában” jelenhet meg. Az univerzumban az alakulás, módosulás, abszolút lehetősége ugyan nincsen egyszerűen kizárva, — de facto mégis „hódol” egy alapvető törvényszerűségnek minden pillanatban ugyanazon módon, mint egy valóban lezárt rendszer. A társadalom viszont a kibontakozás minden lehető fázisát s egyensúlyi helyzetét „megállhatja”, de át is futhatja — amit egy szóval úgyis kifejezhetünk, hogy a társadalom a történésben él. Ez pedig olyan jelentős mozzanata a közösségi létnek, hogy nem hangsúlyozhatjuk eléggé.

Ennek következtében nem tévedünk, ha azt vonjuk le a fentiekből, hogy pari ratione nem alkalmazható a reális reláció-elmélet argumentuma a közösségi létre nézve a nélkül, hogy valami mechanikus ízt ne kapjon egyben maga a társadalom is.

F) A közösségi lét meghatározása a valós vonatkozás alapján

Ami már az előzőkből is világosan látszik, a skolasztika felfogása az, hogy a közösségi létet egy nem szubstanciális, hanem akcidentális kategóriával vonja meghatározás keretébe. A járulékok között erre önként adódott a vonatkozás kategóriája,

mely a már önmagában létező s teljes szubstanciákat egymáshoz való kapcsolata által egy „rend”-be fűzi. Kecskés szövi bele a reális reláció-elmélet elemeit a közösségi lét meghatározásába — utalva egyben Szent Tamásra. „Szent Tamás a közösséget mint rendegységet, mint „unitas ordinis”-t magyarázza, melyet szembehelyez az osztatlan egyszerű egésszel.”¹ Ezt követőleg Kecskés tehát így határozza meg a közösséget: „... a rend vonatkozási egység, tehát a közösséget mint vonatkozási egységet kell értelmeznünk.”²

Kecskés legújabb nagy művében a közösségi lét lényegére nézve ezeket a megállapításokat teszi: „A klasszikus keresztény bölcselet a társadalmi közösség lényeges tárgyi tartalmát a cél fogalmával azonosítja. A célt tekinti a közösségi egység lényegét alkotó mozzanatként s annak tartalma szerint különbözteti meg a közösségeket egymástól.” S a cél gondolata azért dominál, mert „a cél alakítja s tartja fenn a rendet mindennemű történésnél, a cél ad mindennek értelmes jelleget”.³ Ezért a társadalmi alakulat lényegét is az a rendező elv alkotja, melyet célnak nevezünk. Természetesen ismerjük már az individualizmus s univerzalizmus kapcsán Kecskés véleményét a közösségi létre nézve, — elfogadja, hogy a társadalmi alakulat valóságosan létező egység, mely több a tagok pusztá összegénél — egy eredetien újszerű valóság. S arra a kérdésre, hogy hogyan létezik ez az eredeti újszerű valóság, a reális reláció-elméletből ismert vonatkozás-kategóriával felel. „A reális vonatkozás valóság, mely a dolgot szubstanciás mivoltában érinti, új módosuláshoz juttatja, tevékenységeit meghatározza, befolyásolja. A vonatkozás tehát a dolog szubstanciás létéhez járuló lét-többlet, mely az egymással összefüggő dolgok egységében új, eredeti valóságot hoz létre.”⁴

Magáról a vonatkozásról pedig ezeket állapítja meg Kecskés: „A vonatkozás léttartalma, ontológiai teltsége a vonatkozás alapjától függ. A társadalmi vonatkozás eredeti létalapja az ember lényegtermészete, mely testi és szellemi mivolta szerint a társadalmi életre van rendezve.” A Horváth által hozott s az általunk már kiemelt pontot Kecskésnél így találjuk meg: „A dolgok szubstanciás, önmagukban való fennállása nem meríti ki teljesen valóságtartalmukat.” „Van sok olyan mozzanat a dolgokban, melyet szubstanciás létük nem fejt meg...” „Ígen fontos hangsúlyozni, hogy habár a vonatkozás járulékszerű létmód, mégsem lényegtelen a dologra.”⁵ Kecskés e legutóbbi megállapításai igen

¹ Kecskés: A közösség mint metafizikai probléma. A Szent Tamás Társaság Bölcséleti Közlemények, 3. sz. 1937. 65. o.

² I. m.: 66. o.

³ Kecskés: A ker. társadalomelmélet alapelemei, 61. o.

⁴ Kecskés: A közösség mint metafizikai probléma, 65. o.

⁵ I. m.: 65. o.

nagy horderejű következtetésre adnak alkalmat, amelyet a következőkben fogunk felhasználni.

„A tagokon kívül van még egyéb létmozzanat is a közösségben: a köztük fennálló vonatkozás sajátos módja, azaz a sajátos közösségi forma.” Ezáltal Kecskés a skolasztikában használatos fogalompárhoz: a *matéria s formá-hoz* jut s a közösségnek végeredményben ezt a meghatározást adja: „A közösség így két valóság-komponensnek, az egyének és az őket egyesítő sajátos közösségi forma egységének bizonyul.”¹ A közösségi lét e sajátos formájáról pedig ezt a finom nyilatkozatot teszi: „... a vonatkozás... nem lehet közvetlen tevékenységi elv, hanem az a lényeg-mozzanat, mely a tevékenység voltaképeni hordozóinak, az embereknek, emberegyedeknek az aktusaiba rendet, egységet visz.” S a reális reláció-elmélet nagy helyzeti előnyét a közösségi lét meghatározásában azzal fejezi ki: „A közösségi tevékenység alanya tehát mindig az ember, de nem elszigetelten, hanem a közösségi struktúrába fonódva a közösség élettartalma által meghatározott tevékenységgel.”² S hogy az így meghatározott közösséget szembeállítsa más meghatározáskísérletek közösségével, egyrésztől állítja, hogy „... a társadalmi közösség... az egyének puszta összességétől különböző, egyénfeletti valóság, eredeti célok és értékek hordozója...”; másrészt hangsúlyozza: „Ez az egység... nem valami titokzatos egyénfeletti szellemiségnek az egyénekből kifejeződő megnyilvánulása, hanem az egymással vonatkozásban álló tudatalanyok vonatkozási egységében, azaz a vonatkozás által meghatározott azonos, egyforma lelki vonásaikban s tudattartalmaik intencionális egységében gyökerezik.”³

G) Megjegyzések a reális reláció-elmélet meghatározásához

A reális reláció-elmélet a közösségi lét meghatározására olyan kategóriát talált, mely biztosítja a közösségi létnek kategorizálását a szubstancia-kategória nélkül, — továbbá módot ad arra, hogy a semmiféle szociológiai vizsgálódás által el nem nyészthető egyén önállóságát, saját valóságát is sértetlenül hagyja. S azt is meg kell állapítanunk, hogy e két szempont figyelembevételét jól engedte érvényesülni a vonatkozás kategóriája, — szemben azokkal a vizsgálatokkal, melyek vagy az egyén, vagy a közösség létének rovására tudtak csak eredményt felmutatni. Ami ellen kifogást tettünk eddig, az a reális reláció „alkalmazása” volt a közösségi lét meghatározására. Elfogadható ugyan az argumentum a reláció realitásának igazolására, de nem egyben a közösségi létre nézve is. Ez állásfoglalásunkat azzal

¹ I. m.: 67. o.

² Kecskés: A ker. társadalomelmélet alapelemei, 67. o.

³ Kecskés: A közösség mint metafizikai probléma, 69. o.

indokoltuk meg, hogy a vonatkozás realitását igazoló érv a közösségi lét erősen történeti és élő valóság jellegének nem felel meg.

Kecskés a közösségi lét meghatározásánál az általa alkalmazott vonatkozás-kategória realitásának igazolásához semmiféle megjegyzést nem fűz, — a valós vonatkozást ismert s igazolt kategóriaként kezeli. Horváth ú. n. univerzumból vett érvét ugyan felemlíti, de inkább a dallamból s egyes hangokból vett argumentumot használja ki. Allítjuk azonban, hogy ez az érv is csak illusztratív erővel s jelleggel bírhat a közösségi lét meghatározásában. Az egyes hangok tömörülése csak példázhatja az egyének közösségbe állását, de nem fejezheti egészen ki — minden bizonyítást nélkül a párhuzamra nézve. A közösség személyek egyesülése! E kifogásunkat más szempontból megismételjük az itt következőkben. Kecskés a közösségi szellemnek a közösségi létben való szerepét egyszerűen kizárja, erre vonatkozólag közöltük határozott magatartását kifejező szavait. E kijelentésével szakadékot teremt az erősen teoretikus megjelenésű valóságos vonatkozás s a közösségi lét tőle is elismert életszerű megnyilvánulása közé.

S amennyire elfogadjuk a reális reláció-elmélet igaz voltát, annyira hangsúlyoznunk kell praktikus alkalmazása esetén a körülményt, miszerint tagadhatatlan, mély logikájával az életet nehezen közelíti meg. A közösségi lét ugyan belefér a reláció kategóriájába s vele a legközvetlenebbül fogjuk s foghatjuk meg magát a közösségi létet, éspedig minden eddigi kísérletnél jobban, — mégis benne egyben nélkülözzük az életet meleggé és éppen élővé tevő „szellemiséget”. Nem tartjuk egészen indokoltnak azt, hogy egy Valamit, — a közösségi létet, melynek oly mély irányító, fejlesztő és befolyásoló hatása van az egyesekre, csak mint éppen az egyesekre támaszkodó akcidentális vonatkozásból előállottnak fogadjuk el annak *valamelyes* szellemi valósága, szellemisége nélkül.

Nem túlozunk, ha azt állítjuk, hogy nem segíti ki a reális reláció elméletét az egyhangúságból — aminek viszont a közösségi élet tarkasága tagadhatatlan ellentéte — a „cél”-gondolat sem, melyet Kecskés újabb művében kifejezetten kiemel. Az emberek egymásközi különböző vonatkozásba-állása ugyanis a legkülönbözőbb vonatkozási formákat teremt meg és ezekkel együtt éppen a vonatkozás-formákban bizonyos szellemiségeket is. Ha mármmost a szellemiségeket, amelyek nem az egyesek, de a közösség szellemiségei, magukban tekintjük, azt találjuk, hogy ezek különböznek tulajdonképpen egymástól s nem maguk a közösség alakulataiban egyformán fellépő vonatkozási állapotok. Természetesen, ha ezeket a különböző szellemiségeket tagadjuk, akkor a közösségekben s közösségi alakulatokban mindennél ugyanazt a vonatkozás-állapotot találjuk szintelen egyhangúsá-

gában s formátlan formaságában, — magát a pusztá vonatkozási állapotot.

Állítjuk továbbá, hogy a közösségi lét ilyen megragadása történelemnélkülivé teszi magát a közösséget, melyben mindenképen csak a vonatkozási állapotot szemlélhetjük. A vonatkozás ugyanis nem vész el, de időtlen érvényességben él. S végezetre még megemlítjük, hogy ilyen formában határt sem tudunk szabni a vonatkozás „terjedelmének”, — az határtalanul gördülne végig minden vonatkozás-hordozón; — pedig jól látható, hogy a közösségeket — nagyon sok van — éppen a jelentésüket hordozó szellemiség választja el egymástól.

Mind e nehézségek egy csapásra megszűnnek a közösségi létre nézve, ha a közösségi lét meghatározásában a közösségi létben a reális vonatkozáson túl egy szellemiséget is szemügyre veszünk valamilyen formában. Ez a szellemiség tudná csak kitölteni azt a szakadékot, mely a reláció-elmélet és a közösségi lét eleven életszerűsége között megállapítható. A „cél-gondolat” pedig, melyet Kecskés újabb munkájában állít be a közösségi lét meghatározásába mint a közösségi lét tárgyi tartalmát, már eszme s így szellemiséget is hordoz magában. — Kecskés azonban még ennek ellenére sem fogadja el a közösségnek valamelyes szellemiségét. A tény, hogy Kecskés a cél-gondolatot szerepelteti, világosan utal az eszme közösségében élők eszmei világára: közösségi szellemére, mint a közösségben lényeges mozzanatra. Ezzel azonban máris többet kell a közösségi létben szemlélnünk, mint pusztán a vonatkozás-állapotot.

H) A reális reláció-elméletből származó tanulságok

Itt említjük fel Kecskés kijelentéseit, melyek szerint „a dolog önmagában való fennállása nem meríti ki valóság-tartalmát”, — „van sok olyan mozzanat a dolgokban, melyeket szubstanciás létük nem fejt meg”, — „igen fontos hangsúlyozni, hogy habár a vonatkozás járulékszerű létmód, mégsem lényegtelen a dologra”. Horváth egészen egyenlő értékűnek mondható ilyen kijelentése volt az, melyet jelentettünk a tapasztalatból vett bizonyíték tárgyalásánál. Kecskésnél ugyane szempontból tereltük rá a figyelmet.

Egészen elfogadhatónak tartjuk mind e megállapításokat. E magatartásunkat indokolni fogják a következők, melyekből ki fog tűnni, hogy e megállapításokat más alapokon tartjuk helyeseknek, mint Horváth és Kecskés.

E megjegyzésekre igenis állítjuk, hogy épp a kibontakozás útjára vezetnek a közösségi lét kérdésében s a problémának egy újabb irányból való megpillantását teszik lehetővé, indokolttá.

Horváth és Kecskés megjegyzései igen mélyen szántanak akkor, amikor feltárják a szubstanciának a dolgok önmagukban való fennállásának elégtelenségét a dolgok egész valóság-tartal-

mának összefogására. A dolgok fennállására nézve a vonatkozás járulékszerű létmódja nem lényegtelen. A szubstancia önmagában való nyugvása s fennállása tehát nem egész valóságát ragadja meg a dolognak. Magában a szubstanciának ilyen kezelése természetesen nem ismeretlen az újabbkori bölcseletben, aminek igen kiváló bizonyágát adja Paulernek nyilatkozata: „A reláció a dolognak konstitutív mozzanata; a viszonybanállás általában sohasem merőben külső mozzanat a dologra nézve, melyet mintegy le lehet róla vágni a nélkül, hogy a dolog mibenlétét ez érintené. Epp ellenkezőleg áll a dolog: a dolgok lényegéhez mindig bizonyos reláció is tartozik.”¹ Pauler e kijelentése természetesen logikai rendszerének alaptételeivel függ erősen össze, azonban ez magában nem von le semmit állításának metafizikai értékéből.

Ezzel azonban már odajutottunk, hogy vizsgálat tárgyává tegyük azt a bölcseleti rendszert, mely a közösségi lét meghatározásában a dolog őshatározmányaira épít. Az őshatározmányok között találjuk majd a sajátos „formát”, mely minden dologban a dolog összefüggés-mozzanata. Az aristotelesi „prósztion ti” kategória az „ousia” felé mutatott, — Brandenstein bölcseleti rendszerében a vonatkozás a dolog őshatározmányai folytán a dologban benn találja magát.

¹ Pauler: Bevezetés a filozófiába, 220. o.

V. A közösségi lét meghatározása Brandenstein őshatározmányai alapján

Az előzőkben a közösségi lét meghatározásának három kategóriáját ismertük meg. A vizsgálódások folyamán kitűnt a közösségi lét meghatározásának súlyos nehézsége, — valamint az is, hogy a tárgyalt elméletek többé-kevésbé értékes gondolatokat adnak hozzá e lét-probléma világos meglátásához, még akkor is, ha maguk az elméletek egymagukban nem is elégségesek a probléma megoldásához.

Ismét rámutatunk, hogy mind a három elmélet bizonyos tekintetben a közösségben „összefüggés”-t s vonatkozást sejtetett meg, mit a reális reláció-elméletre nézve nem is szükséges külön állítani, — a másik kettőre nézve pedig már utaltunk e tipikus körülményre. E tanulságok figyelembevételével indulunk a következő bölcséleti rendszer közösségi létet meghatározó vizsgálatainak bemutatására. A vonatkozást tekintve e modern bölcséleti szisztémánál azt fogjuk találni, hogy benne az összefüggés, vagyis vonatkozás igen jelentős szerepet játszik, — nemcsak a közösségi lét meghatározásában, de általában magában a bölcséleti rendszer alapvető elemeiben. S amint ezt sikerült kimutatnunk, — jelen értekezés egyik alapvető szempontját máris kielégítettük.

Egy másik bejelentett célunkra is felhívjuk itt a figyelmet. E cél abban áll, hogy rámutassunk arra a tényre, hogy a különféle metafizikára építő és a közösségi létet vizsgáló rendszerek az alapvető különbözőségeik ellenére a közösségi lét meghatározásában összemérhetők. S ez épp e fejezet tárgyalásából fog kitűnni.

Ahhoz, hogy megismerjük Brandenstein közösségi létmeghatározását, s hogy a céljainknak megfelelő összehasonlítást elvégezhessük, két fontos elemét kell Brandenstein bölcséletének bemutatnunk. Egyrészt az „Őshatározmányok” kategóriáit kell ismertetnünk, másrészt Brandenstein ú. n. „Szellemtanát”. Ez a két pillér hordozza Brandenstein közösségi létmeghatározását. Egyebekben mind a kettő bölcselünk eredeti rendszerének terméke. Az őshatározmányok csakúgy, mint a szellemtan Brandenstein egész bölcséleti rendszerére a sajátosság bélyegét nyomják. Eredetibb az őshatározmányok szerepe, ugyanis a

„Fennállástan“ vezet be bölcselelnk egész rendszerét. Metafizikai vizsgálódásunkban azonban — már az előzők miatt is — nagyobb jelentőséget visz „Szellemtana“.

A) A bölcseleti kategóriák kérdése

Mint már előre jeleztük az imént, a közösségi lét kérdésének megoldásában különféle metafizikákkal kell foglalkoznunk. Brandenstein rendszere nem halad a hagyományos úton, lényeges jegyeit rendszerének különösen tekintetbe kell vennünk. Érdekesnek ígérkezik annak a kérdésnek felvetése, vajjon Brandenstein eredeti, új rendszere milyen sikerrel végezheti el ennek a nehéz metafizikai kérdésnek megoldását.

A vizsgálódásokból kitűnt már eddig, hogy a közösségi lét valóságára nézve kétség nem merült fel, hiszen komoly kétségnek az individualizmus tana nem tekinthető. S bár az Egész kategóriánál túlzásnak ismertük fel a közösségi létre vonatkozó megállapításokat, és valamiféle elégtelenséget kellett tapasztalnunk a reális relációelmélet közösségi lét meghatározásában is, e két elmélet a közösségi létre nézve megíngathatatlan megállapításokat tett. Egyben nyilvánvalóvá lett, hogy a közösségi létben valami sajátosan magános valóságról s eredeti létezőről van szó, melynek megragadására az eddig bemutatott kísérletek csak kísérleteknek bizonyultak. A közösségi lét valósága olyan különösen egyéni s éppen „szocialitás-valami“, melyet a maga valóságában csak egy éppen a szocialitást kifejező kategória jellemezhet. S hogy ez a forma szempontjából sajátos kategória lehet csupán, arról könnyen meggyőzhet Pauler Ákos erre vonatkozó tanulmánya.¹

Ha pedig Brandenstein egyénileg felépített bölcseleti rendszerét s a későbbben kifejtendő alapkategóriáit tekintetbe vesszük, megállapíthatjuk, hogy azok rendkívül mélyen nyúlnak be a valóság talajába. Olyan mélyen helyezkednek a lét rétegébe, hogy azt a létet, melyet az eddig bemutatott kategóriák csak nagy nehézséggel s homályossággal tudtak megközelíteni, a Brandenstein-féle alaphatározmányok a valóság egész területét átfogó erejükkel fennállásában aránylag könnyen írják le. Kiegészíti e formai meghatározását a közösségi létnek Brandenstein közösségi szellemtana.

Brandenstein „Fennállástaná“-nak vagy Ontológiájának őshatározmányai kulcsot adnak a fennálló, a valamiképpen létező dolgok s így a közösségi lét meghatározására. A kikutatott őshatározmányok a minden létező: a dolog legáltalánosabb alaphatározmányai.

¹ Pauler: Az ismeretelméleti kategóriák problémája.

α) Az ontológiai kategóriák

Milyen lehetőség adódik új bölcseleti kategóriák felállítására? — vethetjük fel a kérdést. Errenézve a kategória-tan története adhatja meg a feleletet. Elég itt Pauler fentemlített értekezésében foglaltakra utalni.

Azonban a kategóriák természete is lehetőségét adja ennek. Filozófiai kategórián ugyanis a dolgok legáltalánosabb fogalmait értjük. „A bölcseleti kategóriák jól összeállított rendszere . . . azon fogalmakat fogja tartalmazni, amelyek a legáltalánosabbak s éppen ezért nem definiálhatók . . .”¹ Vagyis a már tudományosan fel nem bontható és levezethetetlen kiinduló pontjait a tudományos gondolkodásnak jelölik a bölcseleti kategóriák. Pauler még a következő nyilatkozatot teszi: „Mindez rávezet bennünket annak felismerésére, hogy a bölcseleti kategóriákat több szempontból állíthatjuk össze és vizsgálhatjuk természetüket.”²

S ez világos célzás arra, hogy van lehetőség kategóriák felállítására, ha ilyeneket valaki valamely szempontból meglát s megtalál. Pauler lélektani s ismeretelméleti kategóriákat említ fel. Brandenstein őshatározmányai a fennállót foglalják legáltalánosabb fogalmak alá, — tehát tipikusan fennállástani, vagy mint bölcslőnk nevezi, ontológiai kategóriák. E kategóriák pedig a Brandenstein-féle bölcseleti rendszernek első alapjait képezik. Eredeti módon ezeknek vizsgálata vezeti be az egész bölcseleti rendszert. S hogy megindokolja a Fennállástanának elsődleges helyét rendszerében, mondja bölcslőnk a következőket: „Csupán a megismerésnek mint eszköznek és a megismerésnek mint szintén ismereti tárgynak az összezavarásából származhat az a felfogás, hogy minden filozófiai vizsgálódásnak ismeretelmélettel kell kezdődnie, holott nyilvánvalóan a legegyszerűbb és legalapvetőbb léthatározmányokra irányuló vizsgálattal kezdődhetik csupán.”³

b) Az őshatározmányok

Az őshatározmányokat vázlatosan — a jelen értekezés kereteihez épp szükséges mértékben fogjuk bemutatni. Érdekelhet a kérdés, hogy az őshatározmányok a létnek mekkora körét fogják át. Erre igen világos bölcslőnk tanítása. „Minden, ami valamiképpen van, azaz nem semmi, éppen valami . . .” — ez az a kör, melyen érvényesülnek az őshatározmányok. Az őshatározmányok tehát mindenben fellelhetők, mindent jellemeznek, ami nem semmi. Tehát csupán a semmi nem tartozik bele a létbe s így rá nem vonatkoznak az őshatározmányok.

¹ Pauler: Az ismeretelméleti kategóriák problémája, 4. és 5. o.

² I. m.: 4. és 5. o.

³ Brandenstein: Bölcseleti alapvetés, 19. o.

Bölcseleink így fogalmazzák meg a lét lehető legősibb tételét: „A dolog fennáll.” Ami azt jelenti, hogy a dolog valamilyen módon van. Máshelyütt már részletesen idéztük vizsgálatát a dologra nézve, most csak egybefoglaljuk a mondottakat: Minden dolognak van tartalma, formája s alakulata. Ezeket a mozzanatokat nevezi bölcseleink a dolog őshatározmányainak.

Minden dolog valami tartalom, vagyis valami, — minden dolognak van összefüggése, vagyis formája, s végül minden dolognak van mennyiségi jellege, vagyis alakulata. „A dolog három alaphatározménye egymást teljesen átjárja, kölcsönösen felteszi, azaz egymással korrelát...” továbbá: „A három alaphatározmány így tárgyilag elválaszthatatlan, voltaképpen nem is három e szó közönséges értelmében, — hanem egy dolog „háromszerű” oldala, őshatározménye.”¹ A további vizsgálódásaiban bölcseleink megállapítják, hogy a dolgokban nem egyenlő mértékben vannak meg az egyes őshatározmányok. Az egyes tapasztalati dolgokban az őshatározmányok egyike-másika intenzívebben van meg, „dominál”, például a leütött hangban éppen a „miség” vagy tartalom uralkodik; ... „az alárendeltség viszonya is dolog, de egészen más jellegű: benne egészen a forma, az összefüggés-jelleg dominál.” Ezen az alapon nyeri bölcseleink a tételt: „Minden dologban legalább egy őshatározmány domináns fokon van meg...” Ennek viszont az a következménye, hogy e domináns őshatározmányt külön névvel jellemzi: „Az őshatározmányoknak ezt a magasabb, önmagában fennálló fokát nevezzük sajátosságoknak: így vannak sajátos tartalmak, például egy színfolt, — sajátos formák, pl. az alárendeltség, — sajátos alakulatok, például a szám.”² Ha egyenként vesszük tekintetbe a sajátosságokat, akkor azt találjuk, hogy ezek a tárgyra nézve különféle jellegzetességeket tartalmaznak. A sajátos tartalmat az jellemzi, hogy egy tárgy egész miségét kitölti. A tárgy miségével egészen ki van töltve, vagyis telt. Továbbá a tárgyra nézve találjuk, hogy „Minőségi kitöltöttsége folytán, amely egész mivoltát, lényegét alkotja, a sajátos tartalom mindig egyedi, szinguláris: egy cisz hang, egy piros színfolt, egy keserű íz.”³ S mert a sajátos tartalom egyedi, szinguláris, — nem mondhatjuk, hogy van egyetememes piros, hanem csak egyedi piros. A sajátos formát az előzővel szemben jellemzi bizonyos üresség, ugyanis a dolgokban „mindig ugyanaz az egy formarealitás” a sajátos forma. Például „... a testvériség általános formája azonosan egy minden esetben; sok esetben áll fenn, de maga nem lesz több, nem sokszorozódik meg az egyes esetekkel.” Ezt úgy fejezi ki bölcseleink, hogy a sajátos forma nyitottságot és reális egyetemességet mutat.⁴ A sajátos alakulatok általános

¹ I. m.: 24. o.

² I. m.: 29. o.

³ I. m.: 36. o.

⁴ I. m.: 76. o.

jellegét vizsgálva egy számon, téralakon, tiszta tartalom, az egyenlőségen mindenekelőtt megint egyfajta ürességet, azaz a minőségi kitöltöttség teljes hiányát találjuk. Továbbá azt találjuk, hogy „... a sajátos alakulat... mindig egyedi, mindig zárt”. E kategória üres, minőségileg kitöltetlen: ennyiben rokon a sajátos formával, — de különbözik is tőle, mert nem nyitott s nem egyetemes. Azonban rokonságot mutat a sajátos tartalommal is, mert egyedi s mindig zárt, — de különbözik is tőle, mert üres, s minőségileg kitöltetlen.¹ A mennyiségi jelleg tulajdonképpen a minőségileg üres sajátos alakulat lényege. S „... az a mennyiségi jelleg adja egyedi zártágát és minőségi ürességét egyben.”²

Ezeknek a fogalmaknak bemutatása épp elegendő arra, hogy bölcseleinknek a közösségi lét meghatározására vonatkozó tanítását megérthessük. Egyebekben bölcseleink a tartalom, forma s alakulatra három diszciplínát épít s annak keretében bontja tovább a kategóriákat.

c) *A fenomenológia s Brandenstein alapkategóriái*

Bölcseleink egyéni rendszere alapvetésében az ismeretelméleti kérdéseket kikapcsolta s rendszere előfeltevéseiként a dologra vonatkozó vizsgálódást tűzte ki. Erre fent rámutattunk.

Röviden és vázlatosan ismertetni fogjuk a modern bölcselet „fenomenológia” néven szereplő irányát, hogy így bizonyos távlatban s egyben összefüggésben s nem utolsó sorban eredetiségben lássuk bölcseleink alapkategóriáit. E célunkat leggyorsabban úgy érhetjük el, ha a fenomenológia néven jelzett bölcseleti diszciplína egyik kiváló munkásának, Paulernek tanítását ismertetjük. Pauler a következő nyilatkozatával indítja útnak a fenomenológiai vizsgálatát: „... kell oly vizsgálódásnak is lennie, mely magában a tárgy mibenlétét általában s ennek különböző osztályait fejté ki.”³ Ez a bölcseleti tan, melyet Pauler nevez Ideológiának, a logika, etika, esztétika s metafizika mellett külön fejezete a bölcseletnek. Ez új bölcseleti diszciplínáról állapítja meg Pauler: „az ideológia tehát általános tárgymélet s így sajátos feladata épp az, hogy a tárgyakat oly szempontból vizsgálja, mely még különböző irányú elkülönülésük előtt érvényesül...” Ugyancsak Pauler tűzi ki a diszciplína célját is: „... a tárgyak ama legegységesebb határozományait fejtse ki, melyek minden tárgyra egyaránt állanak, függetlenül attól, hogy az objektumoknak mely osztályába tartoznak.”⁴ Az ideológia problematikája szűkebbkörű diszciplínákra

¹ I. m.: 132. o.

² I. m.: 134. o.

³ Pauler: Bevezetés a filozófiába. 205. o.

⁴ I. m.: 205. o.

határolódik el: a fenomenológiára, relációelméletre, kategóriaelméletre és általános értékelméletre.

Az elmondottak nyomán bölcslőnk Fennállástana máris úgy tűnik fel, mintha az a nagy magyar bölcslő, Pauler idézett szavai után indult volna el. Azonban tüstént rá kell mutatnunk, hogy a Pauler által épített diszciplína Pauler bölcseletében s Pauler intenciói szerint a bölcseletben általában a többi diszciplínák közé tartozó fejezet csupán, bölcslőnk pedig egész rendszerét építi fel éppen Fennállástanára. Amde e megállapításunkból pedig az következne, hogy bölcslőnk ilyen magatartásával az ú. n. fenomenológiai irányhoz közeledett. Azonban ez csak látszólagos. Nézzük egy kifejezetten fenomenológus, pl. Husserl tanítását. Husserl fenomenológiája s bölcslőnk tanítása között igen jelentős eltérések és ellentétek vannak. A legalapvetőbbben tér el bölcslőnk rendszere Husserl fenomenológiai vizsgálatától abban, hogy elismeri a tudattól független létezőt, a reális külvilágot. Módszere pedig a reduktív-regresszív gondolkodás s nem az intuitív szemlélet, mint Husserlnél.¹

Bizonyos szempontból A. Meinong (Über Gegenstandstheorie, 1904.) tárgyelméletének alapvonalait kell azonban látunk bölcslőnk Fennállástanában. Meinong ugyanis a dolgot vagy tárgyat hasonló értelemben veszi figyelembe tárgyelméletében. „Tárgy mindaz, ami értelmileg felfogható, elgondolható, tehát nemcsak a valóságos, hanem a lehetséges, sőt a lehetetlen dolgok is.” Ez az a szempont, melyben egyezik bölcslőnk Fennállástanának elindulása a Meinong-féle tárgyelmélettel. Amde a valóságra nézve is megegyezik a két bölcslő felfogása. „Nem is tekinti Meinong a tárgyelméletet kizárólagos alaptudománynak, mely minden egyéb tudomány alapját képezi, és elismer egy legegységesebb aposzteriori tudományt is, a metafizikát, mely a létező valóságot vizsgálja.”² A metafizikának hasonlóan nagy jelentőségét tüntetik fel bölcslőnk tiszta metafizikai vizsgálatai.

Ezek mellett azonban hangsúlyoznunk kell, hogy bölcslőnk rendszerét hordozó őshatározmányok mint a tárgy legalapvetőbb jellemzői, teljesen sajátos Brandenstein-féle leletek.

d) A lét határozmányai

Ha bölcslőnk őshatározmányait összehasonlítjuk Pauler úgynevezett ismeretelméleti kategóriáival, azt találjuk, hogy bölcslőnk kategóriái belső sajátágaikban ezektől teljesen különbözök. A Pauler-féle általános kategóriák: a tudat, lét s változás a valóság területét átfogó fogalmak, melyeket még tovább fel-

¹ Somogyi: A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata, 79. o. s köv.

² Somogyi: A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata, 67—68. o.

bontani nem lehet, vagyis más fogalmakból összetenni nem áll módunkban. Pauler a lét fogalmát mint eredeti és már le nem származtatható ismeretelméleti alapkategóriát vizsgálva megállapítja, hogy „létezni és a lehető tapasztalat tárgyának lenni voltaképpen ugyanazt jelenti”.¹ Természetesen a lehető tapasztalaton Pauler a külső s belső tapasztalást egyaránt érti. Majd a lét, mint alapkategória, vizsgálata után Pauler a lét szűkebbkörű kategóriáit tekinti át. Ezeket a különféle tudományok szemléleti formáinak szempontjából adja meg. „Így nyerjük a szűkebbkörű kategóriáknak a következő sorát: idő, tér, (szubstancia), minőség, egység, többség, individualitás, szocialitás.”² Ezek a lét megjelenési formái sem egymásból le nem vezethetők, sem egymásra vissza nem vezethetők. Ámde az így megállapított kategóriák sora a lét különböző szemléletei alapján ragadtattak ki, — illetőleg összeállításukban a pozitív tudomány az a törekvése nyilvánult meg, hogy szemléleti előfeltevéseit lehetőleg általános fogalmakba formulázza s ezeknek másra vagy esetleg egymásra való visszavezethetlenségét kimutassa.

Ezek a kategóriák azonban — hasonlítva őket bölcselőnk kategóriáihoz — nem létösszetevők, vagyis nem a létezőnek, a dolognak vagy tárgynak általában — azaz minden dolognak és tárgynak legegységesebb oldalait tartalmazzák. A Pauler által megpillantott, a lét ú. n. szűkebbkörű kategóriái a létezőnek általában nem egyetemesen meghatározó jegyei. Pauler nem is azt kereste. Célja az volt, mint maga mondja, hogy „a mérhetetlen gazdag létező világ, amennyiben az előttünk ismeretes, bizonyos egymásra már nem visszavezethető bölcsészeti kategóriákban fejeztessék ki”.³ Így tehát világosan látható, hogy ez ú. n. szűkebbkörű kategóriák némelyike az egész valóságra érvényes. Ilyen pl. az idő. Ámde a tér már nem érvényes minden létezőre, vagy mondjuk, valóságra. E mellett a tér s idő lehetnek — mint valóban ilyenek is — egymásra vissza nem vezethető kategóriák. Ebből is már igen világosan kitűnik, hogy Paulernek e kategóriái nem egyetemesen minden dolognak vagy tárgynak kategóriái, röviden, nem létösszetevők, mint bölcselőnk őshatározmányai. Ugyanerre az eredményre jutnánk akkor is, ha Paulernek összefoglaló munkáját vettük volna figyelembe. (Pauler: Bevezetés a filozófiába, 230—233. o.)

Ugyancsak nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk bölcselőnk őshatározmányainak, ha a kategóriák történeti alakulását vesszük figyelembe. „A kategóriák problémáját Aristoteles fedezi fel és ő is tesz legelsőbben kísérletet arra, hogy a kategóriákat teljesen felsorolja.” Ámde igen sok vita van arról, hogy vajjon az ismeretes tíz kategória: grammatikai, vagy logikai, vagy metafizikai értelemben veendő. „Semmi bizonyosat nem tudunk

¹ Pauler: Az ismeretelméleti kategóriák problémája, 22. o.

² I. m.: 57. o.

³ I. m.: 56. o.

arról, hogy Aristoteles milyen úton jutott kategóriáinak összeállítására", mondja Pauler.¹ E kategóriákra nézve ez a vita aligha dönthető el. A bizonytalanság megvan. Ez is csak aláhúzza bölcselőnk kategóriáinak értékét. A történet folyamán felmerült kategóriavizsgálatok messze vezetnének célunktól, mely számunkra itt az volt, hogy bölcselőnk kategória-tanának úttörő s kezdeményező munkáját leginkább a jelenkori vizsgálatok mellett vegyük figyelembe.

B) A közösségi lét szerkezete az őshatározmányok alapján

Mielőtt bölcselőnk bemutatná az őshatározmányokat a társadalmi „közösség-egységek” meghatározásánál, felhívja a figyelmet arra, hogy a tiszta tárgyi világban, vagyis a tárgyi valóságokon más az őshatározmányok felfedezésének a módja, mint társadalmi alakulatok esetén. A tiszta tárgyak és a közösség-egységek kategorizálása közötti különbséget e szavaival világítja meg: „a főkülönbség itt az, hogy a társadalom hordozói, az emberi egyének aktív, nem tisztán tárgyi, hanem alanyi valóságok...”² E megjegyzés igen lényeges utalás arra, hogy a közösséget magát nemcsak „valami valóságnak” tekintjük, — de elsősorban alanyi valóságokból kiépülő valóságnak.

Felvetjük tehát a kérdést, miként kategorizálja bölcselőnk a közösségi létet? — Lássuk tehát, mint határozza meg a közösségi lét szerkezetét az individuális tartalom, egyetemes forma s individuális alakulat. A felvetett kérdéseinkre már a sajátos határozmányok szempontjából várunk feleletet. Tehát tulajdonképpen ezt kérdezzük: Melyik lesz az őshatározmányok közül az, amely domináns szerepet visz a közösségi létben, vagyis melyik határozmány jellemzi sajátosan a közösséget?

Bölcselőnk e kérdésre így adja meg a feleletet: „... a szociális valóság legmélyebb lényegében lévő, egyúttal mindenféle valóság természetének megfelelő, az egyénekben mélyen, lényegesen gyökerező és belőlük ősi módon, természetesen kiemelkedő tényezőként, eleven átfogó *alakulatokként* ismertük meg a szociális közösséget.”³ — Tehát a felelet röviden ez: a szociális közösség legmélyebb lényege az, hogy — alakulat. Vagyis a közösségi egységek, társadalmi alakulatok sajátos módon az alakulatokkal ragadhatók meg, mint határozmánnyal. Ezt a meghatározást szemléletesen teszi bölcselőnk a következő példákkal. Az egyénfeletti társadalmi alakulatokat s azok mivoltát kutatva ugyanis megállapítja, hogy „ezek valóban több egyént egybefoglaló, de azért maguk is individuális egységek”; — a társadalmi alakulatok mivoltát továbbá jellemzi az, hogy „a

¹ Pauler: Bevezetés a filozófiába, 239. o.

² Brandenstein: Az ember a mindenségben, I. 140. o.

³ I. m.: 143. o.

tagok összességéből felépülő, de arra egyúttal külön is ráépülő, új sajátságokat mutató, külön egység, egyénfeletti, de magában szintén individuális realitás". Ilyen valóságnak mondja bölcslőnk az államot, a törzset s a legegyszerűbb tömegegységet, melynek tagjai a közösség realitás-hordozói ugyan, ámde a közösség egyben több is, mint a tagok egyszerű összessége. „Ilyen eleven, több egyént individuálisan átfogó, tehát egyénfeletti és mégis egyedi közösség egy... család, mely már sem nem masculin, sem nem feminin, hanem a nemekből ki és föléjük emelkedő, őket újszerű egységben átfogó realitás.”¹

Azt a realitást tehát, melyet Pauler találó módon szocialitásnak nevezett, bölcslőnk a sajátos alakulattal jellemezte. Ezzel tehát bölcslőnk a közösségi lét kategóriáját megadta a sajátos alakulattal, mely alakulat egységiséget mutat. E sajátság magában a határozomány természetében van.

Mielőbb továbbhaladnánk bölcslőnk tanításának ismertetésében, — röviden összefoglaljuk az egyes őshatározmányok természetét az érzékelhetőség és szemléletesség szempontjából. Sajátos tartalmi vonásai a dolognak mindig egyedi minőségek. E vonások gyakran érzékelhetők. — A dolog alakulati vonása is egységiséget mutat, de az nem minőségi jellegű. Ez nem érzéki vonás a dologban, de szemléletes. — A harmadik határozmény a dolognak a forma, mely első közelítésben a dolognak önmagával való azonosságát s összefüggését mutatja be. Ámde máshoz is kimond összefüggést. Így adódik a mellé- és alárendelés, — osztályhoz és nemhez, valamint fajhoz tartozás. „Ezek nem érzéki s nem is szemléletes vonások, hanem olyanok, amelyeket a tárgyak szemléletében értelmileg, a szemléletben lévő logikai megismeréssel, mint a szemléleti tárgy logikai vonásait fogjuk fel.” Üres és tiszta összefüggések, ámde *egyetemességet* mutatnak. S most folytatjuk bölcslőnk tanításának bemutatását a közösség-egységekre nézve. A közösségi realitás a sajátos alakulati vonás mellett bizonyos forma-jelleget is mutat.

„Ámde van még valami más is a közösségekben: éppen az, amit közszellemnek mondunk bennük...” — ezzel ragadja meg bölcslőnk a közösségi lét formális jellegét. „Ez egy mély, lényeges egység a közösség egyes tagjaiban, amely azonban minden egyes tagban egészen, nemcsak részben van meg...” — továbbá — „... a közösség igazi tagjaiban nemcsak hasonlóan, de *egyenesen* azonosan van meg ez a közszellem...”² Miben nyilvánul meg ez az egység? A legegyetemesebb, legalapvetőbb módon ez egység a minden ember számára „közös logicitásban” revelálódik, vagyis az alapjában egyféle és az általános megértést lehetővé tevő gondolkodásban mutatkozik meg. S e logikai alapelvek az emberi gondolkodásban működő, aktív tényezők.

¹ Brandenstein: Az ember a mindenségben, I. 142. o.

² I. m.: 139—145. o.

Végeredményben tehát a közösség mivoltát a fennállástani kategóriák alapján a tagok összességéből felépülő, de azokra egyúttal külön is ráépülő, új sajátságokat mutató egyedi egység: alakulat teszi; — valamint formai szempontból a tagokat összefüggésbe hozó s aktív kapcsolatokat teremtő és egyetemességet mutató: közszellem. E meghatározás által biztosítva van egyrészt a közösséget alkotó egyedek önálló, levezethetetlen léte, — másrészt világosan kitűnik a közösségi létnek ugyancsak másból le nem vezetett individuális realitása, mint eredeti valóság: a szocialitás.

A közösséget tehát a fennállástani kategóriák meghatározzák. Bölcselünk a közösség sajátos struktúráját is bemutatja: az egyetemességet hordozó közszellemben. Ez a közszellem az alapja az ú. n. közösségi szellemnek, mely minden közösségnek egyéni jellegét ad. Ennek ismertetése pedig már átvezet bennünket bölcselünk Metafizikájába, — valóságtanába.

C) Brandenstein metafizikája

Kiinduló pontja a valóság mint valóság. Ilyet talál bölcselünk a szentágostoni s descartesi hagyományok alapján a letagadhatatlan tapasztalati östényekben. Ilyen tapasztalati valóság bensőnkben: a „cogito”. De más tapasztalati östények is vannak. „Közvetlen tapasztalati östény, hogy változás van, hogy valami felmerül és elmerül, majd így, majd másképen van.”

a) A változás östénye

Bölcselünk metafizikájának legalapvetőbb tételét így fogalmazza meg: „Minden változás és változó valóság szükségszerűen kezdődött.” Ezt a tételt bölcselünk áttekinthető igazolással megszilárdítja. Igazolásának főgondolata a következő: „... egy tagonként haladó, épülő sor legfeljebb potenciálisan végtelen, azaz bármely véges értéket elérő és túlhaladó, de nem aktuálisan végtelen, azaz egy végtelen nagyságot elérő sor lehet.” S erre következik a jelenből a múltba irányuló sorra nézve bölcselünk megállapítása: „... lehetetlen a változások sorának oly tagja, amely és a mai állapot között végtelen sok közbülső állapot multt el; — tehát lehetetlen, hogy a mai állapotot végtelen sok állapot előzte volna meg, tehát csakis véges számú előzhette meg.” S ez természetesen akkor is igaz, ha nem a mai állapotot vesszük felső határnak, hanem más, a jövőben a változás során bekövetkező állapotot.

Az igazolás, melyet bölcselünk bemutat, nem hagy kétséget arranézve, amit igazolása összefoglalásaként állít: „a változó valóság tehát mind változásában, mind léteben szükségszerű

¹ Brandenstein: Bölcséleti alapvetés, 203. o.

kezdettel bír, nem lehet kezdet nélküli való”.¹ Az így igazolt tétel bölcselőnk teisztikus metafizikájának erős fundamentuma. Joggal következtet ugyanis bölcselőnk a változó valóság szükségyszerű kezdetéből egy „változhatatlan őskorra”. Ez ok felmerülésében jutunk bölcselőnk metafizikájának második nagy állomásához.

b) Az okság

Bölcselőnk szükségyszerűen jut a következő tételre: „... a változó valóság ősoka a változhatatlan valóság, amely azt nem önmagából, hanem léteéréjével őseredeti módon a semmiből hozza létre...”² S itt bontakozik ki legegényibb módon bölcselőnk rendszere.

„Az okozásában megkötött ok... okozásának további okát igényli. Tehát kell lenni egy legelső oknak, amely hatásában, létrehozásában nincs egyértelműen meghatározva, azt létrehozhatja, de el is hagyhatja... Az ilyen ok valóban önmagától hozza létre hatását. Létrehozásának nincs további meghatározó tényezője, azaz oka.” Ámde az ilyen oknak sajátos jellemzője az, hogy szabad. „Minden változás, keletkezés, hatás tehát legalább egy szabad, választóképes okot tételez fel.”³ Az okságra vonatkozó e megállapításnál azonban egy meglepőbb, de a következőkre igen fontos kijelentést tesz bölcselőnk. A valóságos okok természetének ez a vonása adja azután bölcselőnk szellemtanának szükségyszerű alapjait.

Valóságos okként csak az jöhet számba, — kikapcsolva az ú. n. eszközi okokat, — „amely hatásának létrejövetelekor sem egészen, sem részben nem szűnik meg”. Az ilyen oknak pedig hatásánál, okozatánál léttartamában és tartalmában végtelenül gazdagabbnak kell lennie, s az ilyen ok hatását nem önmagából hozza létre, hanem azt „saját léteéréjével egyszerűen létesítheti”. Ezt az okságot nevezi bölcselőnk *transzcendens okság*-nak.

Valóságok létrehozásában szükségyszerűen csak olyan okok működhetnek mint valóságos okok, melyek a hatás létrehozásában szabadok, s melyek hatásuknál léttartamukban és léttartalmukban végtelenül gazdagabbak. Minden más ok, mely a szabadsággal s a fenti gazdagsággal nem rendelkezik, nem lehet valóságos ok. Mert minden olyan ok, mely nem szabad hatása létrehozásában, vagy hatásának okozása alkalmával részben vagy egészben megszűnik, kimerül, — újabb, az eredeti okhoz hasonló okot tesz fel s ez ismét egy újabbat és így tovább — amivel végeredményben egy kezdetnélküli változást vagy oksort állí-

¹ I. m.: 204—210. o.

² I. m.: 213. o.

³ I. m.: 215. o.

tunk. Ennek lehetetlenségét bölcselőnk alaposan igazolta. Tehát valóságos ok csak az ú. n. transzcendens ok.

c) A valóságok rendje

Bölcselőnk okság-elve vezet a valóságok létrendjébe. Ez kitűnik a következőkből: „... egymás fölött csupán három valóság állhat okviszonyban, amelyek között a legalsóbbrendű nem lehet ok, a közbülső amannak lehet közvetlen oka, — a legfelső pedig a közbülsőnek egyedül lehetséges, a legalsónak szintén lehetséges oka és valamennyinek közvetlen vagy közvetett ősa.”¹ A valóság három rangjában tehát a következők foglalnak helyet: a legalsóban az anyag, mely nem lehet ok; — a közbülsőben a teremtett szellem, ez hatásokat válthat ki az anyagon és végül az Abszolút-szellem, mely mindkét alacsonyabb rangú valóságnak oka lehet. Mindez természetesen az okság elvének s ezen keresztül a változó valóság szükségszerű kezdetének a következménye. Ugyanis „minden ok... legalább kimeríthetetlen és elmúlhatatlan, szabadon létesíthető, hatásába át nem menő valóság: ez pedig nyilvánvalóan mint szabad, éppen akaró és tudatos, tehát szellemi valóság, szellemi erő; tényleg ilyen a mi énünk... kimeríthetetlennek és elmúlhatatlannak bizonyuló egyéni én. Az ősok pedig örök-végtelen, szabadon létesítő... személyes összszellem, Isten”.²

Vagyis tulajdonképen az okság alapján csak kétféle aktív valóság van: Abszolút-szellem s szellem általában. Ennek viszont egyenes következménye, hogy az anyagban ható valóságos okok is szellemi természettel bírnak, szellemi jellegű erőtenyezők, pl. az elektromos s gravitációs erők.³

Érdekes sajátágaik ez erőtenyezőknek ezek: térben hatnak, de maguk nem téresek; — el nem múlva működnek óriási időközön át, és pedig látszólag kimeríthetetlenül s elmúlhatatlanul. E sajátágaikkal másodrangú okvalóságuk természetére mutatnak. Csak azt lehet igazolni ez erők szellemi mivoltára nézve, hogy mint okok „szabad” szellemi valóságok, bár szigorúan fizikai-mechanikai törvényszerűséggel folynak le. Bölcselőnk utal arra, hogy a törvényszerűség általában nem jelent szükségszerűséget, — a szabad tevékenységnek nem velejárója, hogy folytonosan önkényesen változzon s „szeszélyesen” alakuljon.

S ezzel eljutottunk a végső következtetésre: „... A természeti jelenségek közvetlen okai másodrangú szellemi okvalóságok.”

Megállapíthatjuk, hogy bölcselőnk metafizikájának tengelye az okság fogalma. Ennek következménye, hogy a szubstanciális valóság három rangban helyezkedik egymás alá: Abszolút-szel-

¹ I. m.: 222. o.

² I. m.: 224—225. o.

³ I. m.: 232. o.

lem s Szellem mint hatóképes okok és a passzív Anyag mint nem hatóképes valóság. Az anyag nem lehet ok, mert az anyag természete szerint véges.

D) A közösségi szellem-valóság a közösségben

Bölcselelünk metafizikájának alaptényei a közösségre nézve is igen fontos megállapítást eredményeznek. A transzcendens okfogalom a közösségben a közösségi szellemet állítja. Ahogyan beszél bölcselelünk az egyénről s az egyéni szellemről önmagában, ugyanúgy szól a közösségről s a közösségi szellemről. A közösségi szellem személytelen ugyan, de eleven s hatóképes, egyénfeletti, individuális alanyközösség. Ez alanyközösség öntudatlan, ám tagjaiban tudatos, — viszonyban áll a személyes szellemhez. Ez alanyközösség felépül s van éltető légköre, továbbá életvonala, alakulása és történetisége. „Valóban, a közösség és közösségi szelleme nem tagozódik az egyénekre és személyes szellemükre” (Spann teóriájával ellentétben!), „hanem ezekre ráépül; de mint újszerű, saját külön természetű valósághatározmány és a személyes szellemtől különböző alanyi szellemfajta, éppen mint közösségi lét és közösségi alanyi szellemlét épül az egyénekre és emelkedik ki belőlük”.¹

A közösségi szellem vizsgálatát bölcselelünk a legkisebb közösségen kezdi meg. Így az „én”-nel szemben felmerül egy másik „én”, a „te”. „A kettő sohasem olvadhat teljesen egymásba és egybe: de belőlük felemelkedik s őket átfogja a mi-nek közvetlen élményben is mindegyik éntől megragadható realitása. Így áll elénk az emberi szellem új alakja: a közösségi szellem.” A közösségi szellem mindenütt fellép, ahol két vagy több személy egymásra hat vagy egymásról tudomást szerez.² Első lényeges különbsége személyes alanyi szellemekkel szemben az, hogy a közösségi szellem — személytelen: „nincs egy házasság-személy”, azonban nem is valami tárgy, „... hanem a személyes alanyokat mint alanyokat átfogó alanyközösség”.³ Egy másik lényeges különbség az alanyi szellemmel szemben, hogy a közösségi szellem nem egyenesen maga hat, hanem csak tagjaiban, vagy tagjai által. Egy további különbség a következő. „Maga nem szabad, hiszen nem is önálló, szubstanciális valóság.” S bár a közösségi szellem egyénfeletti, mégsem egyénietlen, — ugyanis van egyénisége, individualitása, individuális jellege és jelleme. Ezért beszélhetünk egy házasságnak, klubnak „egyéniségéről”.⁴

Tehát a közösségi szellemre nézve, szemben a személyes szellemmel, azt találjuk, hogy mivel nem önálló és nem szemé-

¹ Brandenstein: Etika, 283. o.

² Brandenstein: Az ember a mindenségben, III. k. 181. o.

³ I. m.: 183—186. o.

⁴ I. m.: 183—186. o.

lyes a közösségi szellem, nincs énje, tudata, tudatossága s nem szabad, — ámde tagjaiban tudatosul és tudatosan él és hat.

α) *A személyes és közösségi szellem viszonya*

Az egyén és személyes szelleme levezethetetlen a közösségből s a közösségi szellemből. A közösség nem tagozódhat ki tagjaiban. Ezek voltak éppen Spann rendszerének tanulságai. Ezzel szemben bölcselnk világos tanítása: „A közösségi szellem a személyes szellemekre épül: ezek önálló szubstanciális hordozói...¹ De a közösségi szellem a személyes szellemnek „átfogó, eleven egysége”. E megállapítás világosabb lesz: „A közösségi szellem lehetetlen hordozó személyes szellemek nélkül.” A közösségi szellemnek a személyes szellemekre való utaltsága azonban nem egészen egyoldalú: „... az emberi szellem általában, amint már felismertük, természete szerint közösségre vonatkozik, sőt utalt; ennyiben nem teljes, de nagy részben érvényes korrelativitás áll fenn a személyes és a közösségi szellem között.”²

Mindamellettt bölcselnk egy igen lényeges szempontból elsőséget ír a személyes szellem javára. „... A nagyobb erő lehetősége mindig a személyes szellemben van: ez mindig lényegesen átalakíthatja, sőt meg is semmisítheti a közösségi szellemet s más újat is kialakíthat.” Azonban még az ilyen fajta hatások mellett is egy tényleges közösségi szellemben vezetőszerepet vihet a személyes szellem.

b) *A közösségi szellem kialakulása, hatása*

A fennállástani kategóriákkal meghatározott közösségi létben sajátságos mutatót mutatott az „alakulat”. A közösségi lét formái mozzanatát pedig a tagokat összefüggésbe hozó, aktív kapcsolatokat teremtő s egyetemességet mutató közszellem határozta meg. Ez a közszellem a közösségi szellem kialakulásának az alapja. „Egy társadalmi csoportban, ahol közszellem van, kialakul a közösségi szellem: a kettő nem egy, a közösségi szellem a közszellemben egy csoportnak a közszellemre épülő és a csoporttal magával már egyéni jelleget is mutató eleven szellemi egysége.”³

A közszellem forma-egyetemességét leginkább a logicitásban találtuk meg. Azonban a közszellemnek a logicitáson kívül egyéb vonásai is vannak. Ilyenek például „... egy család, nemzet, társadalmi rend vagy osztály tagjai gondolkodásának egyetemeseen közös vonásai is; azután az akarat vagy érzelmi magatartásuk hasonlósága egy társadalmi csoport tagjainak”.⁴ A köz-

¹ I. m.: 183—186. o.

² I. m.: 187. o. s köv.

³ I. m.: 185. o.

⁴ I. m.: 190. o.

szellemnek e „szálaiból” szövődik a közösségi szellem. Azonban a közösségi szellem többet is jelent, mint a közszellem. Az egyénekre ráépült közösségi szellem a közszellem vonásainál „... több és éppen nemcsak közös gondolkodásuk, hasonló akarásuk, érzésük, hanem ezen az alapon való közösségük, összetartozásuk, lelki egységük *tudatát* jelenti”. Végeredményben tehát a közösségi szellem így alakul ki: „A közösségi szellem tehát a közösség-egység igazi élete s tudatossága, amely akkor aktualizálódik ... a közösség tagjainak személyes szellemében, ha közösségi egysége bennük *tudatos életet* nyer.”¹

A személyes szellemre való hatását bölcselőnk így fejezi ki: a személyes szellem „szellemi légköre” a közösségi szellem. „Benne folyik le igazában a szellemi élet: a közösségi szellem hordozza közvetlenül.” S ezt még markánsabban így fejezi ki: „Minden személyes szellem közösségi szellemi légkörének befolyása, szuggesztíója alatt áll.”²

c) A közösségi szellem történetisége

A közösségi szellem történetiségéről azért beszélhetünk, mert az a személyes szellem kifejlődéséhez hasonló alakulásokat mutat. A már kialakult közösségi szellem előbb még „csirájában” élt, majd „világra jött”, nőtt s bontakozott egy stabilis állapot felé. Ezt a „meglett” állapotát egy előregedés stádiuma követi, — hogy „öreges merevség után” egy frissebb közösségi szellemnek adja át helyét. A közösségi szellem története lényegesen hosszabb vonalú a személyes szelleménél: „sok nemzedéken áthalad”. „Történeti életének egysége a közösségi szellem — emlékezete — a tagjaiban, a személyes szellemekben élő tradíció, a közösségi, szellemi hagyomány.”³

d) Brandenstein szellemtana s a modern bölcselet

Bölcselőnk egyéni metafizikáját — mint már bemutattuk — az jellemzi, hogy a valóság tagadhatatlan östényéből kiindulva a változáson keresztül jut az okság fogalmához, melynek alapján a valóságot három rangba sorolja. Ez a három rang bizonyos szempontból lehet kettő. Ha a valóságot hatóképessége szerint vesszük figyelembe, akkor van aktív és passzív valóság: szellemi s anyag-világ. Bölcselőnk metafizikai spekulációjának ez az utóbbi főeredménye. Természetesen ez nem új eredmény a metafizikában. Hiszen az egész bölcsellettörténet az anyag s szellem bizonyos küzdelmének láncolata. Továbbá a metafizika kialakítása és elindulása bölcselőnkénél — hagyományosnak mondható. A valóság östénye Szent Ágoston, majd Descartes előtt is ismert.

¹ I. m.: 189. o.

² I. m.: 191. o.

³ I. m.: 197. o.

A változó valóság kezdetnélkülisége is valamilyen formában ismert láncszemnek mondható. Azonban a valóságos okok szellemi természete, mint tétel, bölcslőnk rendszerének alapvető lelete. Ez megint az okság problémájával kapcsolatos. Egyebekben is bölcslőnk metafizikai tanításának kardinális pontja az okság problémája.

Pauler régebbi vizsgálatai a teljesen meg nem oldott okság problémára rámutatnak éppen a „változás” mint ismeretelméleti alapkategóriának bemutatásánál. „A változások tudományos megismerése csak az okviszony érvényének feltevése alapján lehetséges... nem választható el az okviszony érvényének kijelentésétől.” Pauler ismerteti e helyütt Kant és Hume vizsgálatait. „Mindkettőnél... az okság elve tulajdonképpen posztulátum, csak hogy Hume-nál a megszokás, Kantnál a tudományos ismerés és tapasztalás posztulátuma.” Maga Pauler arra jut végül is, hogy az oksági viszony ismerésünk „felbonthatatlan” alaptörvénye. Amde újabb vizsgálataiban is jelentős szerepet visz az okság problémája.¹ A probléma feltevése nagy távlatokat nyit meg. Igen jellemző kijelentése a természetfilozófia második alapkérdése nyomán a következő: „Erőnek a természeti változás okát szokták nevezni.” Azonban az erőproblémának megoldásában Pauler magatartása teljesen zárkózottnak mondható. Nem ad feleletet. Mégis kérdéseinek „éle” kétséget kizáró módon a szellem felé „vág”. „Van-e szükség az erőt külön-valóságként felvenni?... Ha a potenciális állapot objektíve létezik, akkor az erő kétségtelenül realitás, melynek közelebbi megvilágítása azonban számos újabb probléma megoldását kívánja. Ilyen probléma az erő „székhelyének” kérdése a testben. Lehet-e az erőt egyáltalában lokalizálni?”² S e kérdésekhez csak azt teszi Pauler hozzá, hogy tisztázni kell legelsősorban az ontológiai öntevékenységet s a fizikai erőfogalmat, valamint a kettő viszonyát. Lehetetlen a most idézettekben nem következtetni a nagy bölcslő gondolatainak irányára. Az erő lokalizálásának kérdése a testben, — bizonyára éppen nem lokalizálni akarja az erőt a test valamely részébe, hanem inkább arra mutat, hogy az erő a testben nem anyagi módon van jelen. Végeredményben tehát nem túlozzuk Pauler álláspontját, ha kimondjuk, hogy Pauler problémafelvetése legalábbis a szellem felé irányozódik.

A szubstancia metafizikai vizsgálatánál Pauler világosan kimondja és tanítja a szubstancia szellemi mivoltát. „A szubstancia legbelsőbb lényegében nem térbeli valóság, azaz nem test.” Álláspontját az ismert tapasztalati östényre s ennek analógiájára építi fel. „Van-e ismeretünk nem-térbeli valóságról, mely öntevékeny? Ilyet önmagukban élünk át, mint Énünk öntevékenységet. Ez feljogosít bennünket arra, hogy minden szubstanciát

¹ Pauler: Az ism. kat. problémája, 72. o.

² Pauler: Bevezetés a filozófiába, 172. o.

ennek az analógiájára gondoljunk, azaz, hogy minden szubstanciának pszichomorf természetet tulajdonítsunk . . .” Ha most tekintetbe vesszük bölcselelőnk Szellemtanát, ami metafizikájának épp központi magva: megállapításait nem tarthatjuk meglepőnek, bár itt adott tanítása az anyagról és szellemről ezeknek az emberi gondolkodásban szokásosan kialakult képével, — de leginkább a végig-nem-gondolt metafizikai „belátásokkal” egy pillanatra nem látszik összhangban lenni. Végeredményben azonban bölcselelőnk metafizikai tanítása egybeesik a „hagyományos” magyarázattal, — jobban mondva bölcselelőnk metafizikai magyarázata nem dönti le tétéleivel azokat a biztosan megismert metafizikai tényeket, melyeket a „hagyományos” metafizika tanít. Igen világosan állapítja ezt meg Jánosi József. „Ugyanis a „hagyományos” lét-metafizika is kényszerül úgy a természeti, organikus létjelenségek, mint a vegetatív és az állati életelv végső magyarázásul a szellemhez folyamodni.” A hagyományos metafizika a szellemet feltételező szellemi jelentéseket Isten teremtő tevékenysége által létesült „természetek”-kel magyarázza meg. Bölcselelőnk azonban a dolgok „természetében” nem látott végső pontot a létmagyarázatra, — miért is nem fogadja el létmágnak a „természetet”, — hanem azt a dolgokban ható másodrangú szellemi valósággal „helyettesíti be”.

Bölcselelőnk egész szellemtanának punctum saliens-e az okság törvénye. Ez hordozza magában annak lehetőségét, hogy szellemről minden materializmussal szemben mint igazi és egyedül hatóképes valóságról beszélhetünk. További vizsgálódás a szellemre, mint másodrangú valóságra nézve tulajdoképen már kívül esik problémáink keretein, mert a közösségi szellem tulajdonai sajátosan különböznek az ú. n. másodrangú személyes szellemi valóságoktól. Hogy ez utóbbi megjegyzésünk mit jelez, azt a következőkben adjuk meg.

Ugyanis hátra van még annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy bölcselelőnk szellemtana a közösségi szellemre nézve mint valósul meg, — esetleg milyen módosulásokat mutat fel. A másodrangú valóságok, szellemi létezők, bölcselelőnk tanítása szerint lényegüknél fogva elmúlhatatlanok, léttartamukban és lét-tartalmukban hatásaiknál végtelenül gazdagabbak, általában potenciálisan végtelenek s egyben szabadok és értelmesek is. Ha most ezeket a fogalmi jegyeket a közösségi szellemről szóló tanításában keressük, — nem találjuk meg, vagy csak bizonyos módosulásokat szenvedve. Azt láttuk ugyanis, hogy a közösségi szellem „alanyi szellem-fajta”, — alanyközösség, — mely azonban személytelen, — magában nem hatóképes, — nem is szabad, — nincs tudata s tudatossága. Mindebből következik, hogy a közösségi szellem egyszerűen nem sorolható a másodrangú szel-

¹ I. m.: 153. o.

² Jánosi: A szellem. 44. o

lemi valóságok közé, — hanem csak valamilyen megkülönböztető jelzéssel.

A közösségi szellem létrejöttét így jellemezhetjük, — valamint a közösség az egyénekből épül fel s egyben azokra ráépül, ugyanúgy a közösségi szellem a személyes szellemekre épül, vagyis a személyes szellemek a közösségi szellem önálló szubstanciás hordozói. A „megvalósulása” a közösségi szellemnek s a személyes szellemnek tehát egy jól érezhető különbséget mutat. Ebből pedig máris kiviláglik a közösségi szellemnek a különbsége a másodrangú szellemi valóságok sorában, melybe mégis beletartozik. S e gondolat nyújt szemléletet a közösségi szellem „születésének” s „elmúlásának” egyébként nehéz kérdésére.

E) N. Hartmann szellemtana

Korunk egyik nagytekintélyű szellembölcselelőjének tanítását ismertetjük e fejezet alatt. Hartmann hatalmas munkáját: *Das Problem des geistigen Seins*-t három részre tagolja s foglalkozik a személyes szellem, — az objektív szellem s az objektívált szellem vizsgálatával. Az objektív szellem azt jelenti nála bizonyos helyes értelemben, mint bölcselelőknél a közösségi szellem. „Ezt a szellemet valóban legjobban közösségi szellemnek nevezhetjük. Hegel mintájára általában objektív szellemnek hívják; — N. Hartmann is ezzel a névvel jelöli és megkülönbözteti tőle az emberi alkotásokban lecsapódott objektívált szellemet...” — mondja bölcselelőnk. Ezzel meg is világítottuk Hartmann háromféle alakban élő szellem-valóságát.¹ Mert csak egy szellemi valóság van. „Es gibt nur das eine, einheitliche geistige Sein, ungeteilt und unteilbar. In dieser Einheit ist die dreierlei Seinform des Geistes immer schon enthalten, ineinander verwoben und durchaus untrennbar.” Ez Hartmann tanítása. A szellem három létformája egymástól különbözik, de egyben bizonyos „koordinációban” is van.²

Hartmann vizsgálatai csak az objektív szellem szempontjából érdekelnek bennünket. A munkája elején a háromféle szellemet így jellemzi: A személyes szellemnek van erkölcsé, tudata, akarata s öntudata; — az objektív szellemnek pedig szigorú és elsődleges értelemben története van; „nur er ist es, der eigentlich Geschichte hat. Nur er ist überindividuell-gemeinsamer und doch zugleich realer und lebender Geist”. — Az objektívált szellem végül időtlenséget, történetenfelüliséget mutat.

A továbbiakban arránézve vizsgáljuk az objektív szellemet, hogy mi az objektív szellem, — továbbá, hogy miképp áll fenn. Az első kérdésre a feleletet Hartmann leírásai alapján adhatjuk

¹ Brandenstein: *Az ember a mindenségben*, III. k. 182. o.

² Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, 63. o.

meg. E leírások tisztázzák először a személyes szellemhez, majd az objektívált szellemhez való viszonyát, — kiemelik legjellemzőbb sajátosságait. Ezt már fentebb láttuk is: a történetiségét. A másik kérdésre, mely a fennállásra kíván felelni, — Hartmann az ú. n. superexistenciával felel. Ezt kell ismertetnünk. Ez ontológiai fogalom N. Hartmann szellembölcseletének terméke.

α) *Az objektív szellem*

Könyvének második részében foglalkozik N. Hartmann az objektív szellemmel. Amikor áttér erre a részre, — befejezván a személyes szellemre vonatkozó tárgyalásait — az objektív szellem szerepét így vezeti be: „Die Wahrheit also ist, dass die wesentlichsten Bestimmungsstücke des personalen Geistes nicht unmittelbar an ihm selbst, sondern vom objektiven Geiste her gewonnen wurden, und zwar ohne, dass dieser als solcher dabei erkannt zu werden brauchte.“ Ez természetesen azt jelenti, hogy az objektív szellemnek egészen sajátos szerepe van az egyes személyre nézve: közösségi szellem nélkül nem érthetjük meg a személyes szellemet. E gondolatot tárja fel ez az idézet: „Der Einzelne hat keine private Logik.“ Ebből viszont az következik, hogy az egyéni szellem bizonyos szempontból nem szabad.²

Az objektív szellem fogalmának megvilágításánál előrebocsátja azt, hogy karakterizálása nem olyan nehéz feladat, mint a személyes szellemé. Ugyanis az objektív szellem jól megadható módon külső valami s mint más tárgyi valóság, „objektív“ — kívülünk létező. „Dieser ist weder Subject noch Person noch Akt, weder Bewusstsein noch Selbstbewusstsein.“ — „Er ist ganz und gar Geformtheit, Geprägtheit, inhaltlich greifbare Gestaltung, und als historischer Geist deren Wandel und Werdenprozess.“ A továbbiakban már vitába száll a közösségi szellem különféle vizsgálóival s ezekkel szemben állapítja meg a következőket az objektív szellemről. „Unwahr ist, dass er nichts anderes als das Kollektivum sei.“ „... Er hat nicht die Form des Kollektivums, ist weder als Summe noch als das Ganze der Individuen zu verstehen.“ Hasonlóan ellentmond annak a véleménynek, mely a közösségi szellemet, mint pusztán elvont „általánosságot“ akarja leírni. A közösségi szellemre nézve igaz a következő: „Er ist zwar der Geist im Grossen, und sein Leben fließt in anderem Tempo als das der Personen. Aber sein Leben ist deswegen nicht weniger wirkliches Leben...“ Az objektív szellemet leginkább történetisége jellemzi.⁴

¹ I. m. 152. o.

² I. m.: 158. o.

³ I. m.: 162—165. o.

⁴ I. m.: 169. o.

b) Az objektív szellem és az egyén

A közösségi szellemnek a közösségre való hatását világosan fejezi ki a következőkkel: „Zum wirklichen geistigen Leben ... gehört die Gestaltung, die er dem Leben der Gemeinschaft als dem Kollektivverbandende der Individuen gibt.“ Az egyes emberre pedig áll a következő: „Nicht der Einzelne formt sie aus nach seinem Beliben, er findet sie vorgeformt und sich in ihre Geformtheiten einbezogen.“¹

Vagyis az egyén beletartozik, beleformálódik a közösségi szellembe. Ez a kijelentés bizonyos szempontból helyesnek mondható. Azonban látni fogjuk, hogy N. Hartmann felfogása ezen a ponton nem mentes a túlzásoktól.

Ezután a „történeties“ objektív szellemről igazolja azt, hogy bár nincsen szubstancia jellege, mint megragadható egység és egész áll fenn, — életközege a különféle megnyilatkozásoknak, melyeket elsősorban az emberi szellemnek tulajdonítunk. Az egyén az objektív szellembe „beleszületik“, — annak különféle megnyilatkozásaiba belealakul s így átveszi: a nyelvet, ismereteket, erkölcsöt, művészetet, életstílust, vallást, technikát és nevelést. Ezeket az egyén már készen találja, s mint adottságokba beleszövi önmagát.

Hartmann igen finom analízissel végzi el igazolását az objektív szellem ez egyes megnyilatkozásainak az egyénre nézve. Példának okáért egyet bemutatunk egészen röviden: a nevelést.

„Die Erziehung ist der Weg der Menschwerdung des Einzelnen.“ Ez a főtétel. Mire nevelhetünk? Nevelhetünk tudásra, erkölcsre, jogra, szociális rendre, mindezekre éppúgy, mint nyelvre, művészetre, zenére, költészetre és vallásosságra. Az út pedig ezekhez a nevelés. Ez az út történetesen különböző formákat vehet fel. Ugyanis az objektív szellem bizonyos időben ezt vagy azt a feladatot tartja fontosnak, e szerint alakítja az utat. Ha még most azt is mérlegeljük, hogy az egyén tudása, nyelve, hite, értékei stb. épp annak az időnek, kornak közösségi szellemétől alakítottak ki, úgy elfogadhatjuk az alaptételt: „alle Erziehung ist Erziehung zum objektiven Geist“. Ezekután pedig nem lephet meg a következő kijelentése: „Der Lehrer und Einzieher ist der Einzelmensch, in dem die Lehrmeisterschaft des objektiven Geistes sich verkörpert und objektiviert.“ Sőt az előző tételt: Minden nevelés objektív szellemre való nevelés, megfogalmazza negatív formában is. „Es gibt keine Erziehung zum individuellen Geist.“ Az egyéniségnek öntörvénye van a fejlődésben s ezért állítja: „Persönliche Individualität wächst nur von selbst.“² A közösségi szellem és az egyén viszonyát így jellemzi: „Dieses Verhältnis erwies sich als ein gegenseitiges Tragen und

¹ I. m.: 178. o.

² I. m.: 216—219. o.

Getragensein — nämlich einerseits als ein Übernehmen des Individuums, sein Hineinwachsen in den objektiven Geist, das zugleich sein inhaltliches Heranwachsen an ihn ist, zugleich aber andererseits als ein Leben des objektiven Geistes in den Individuen, das ihr Verhältnis zur gemeinsamen Welt und mittelbar diese selbst gestaltet.“¹

c) Az objektív szellem élete, hatalma és realitása

Mivel egy bizonyos kornak meghatározott szociális s jogi élete van, továbbá meghatározott érvényes erkölcse, világnézete, hite, ízlése, életstílusa, művészete, műveltsége, technikája és nyelve, — s mindezek egymás mellett vannak egyidőben: ezek alkotják a „szellem” közjavait. Természetesen ezek belső összefüggésben vannak egymással s alkotják az objektív szellem egységét, mely egységből a szellem egyes megnyilatkozásai csak bizonyos absztrakcióval ragadhatók meg. A világnézettől nem választható el az erkölcs, az életstílus stb.

Ezért az objektív szellem nevezhető: „Geist im Grossen”-nek. Ami most már az objektív szellem kialakult egységének életét illeti, Hartmann tanítja a következőket: „Der Geist im Grossen ist keine Geist-Substanz; er ist auch kein Geist ausser oder neben dem menschlichen Geist, sondern durchaus nur dieser selbst... dasjenige, was im Vielen lebt.” Maga az objektív szellem tartalmilag egy képviselőjében sem lép fel, — egésze nem lehet együtt egy emberi tudattal sem. S mégis fennáll ez egész, s mint fennálló, tudható s megragadható. Hogyan lehetséges ez? „Man kann... seine Einheit nicht anders als inhaltlich fassen oder beschreiben.” S ez azért igaz a közösségi szellemre nézve, mert: „Er selbst ist etwa anderes, eine Ganzheit anderer Art, inhaltliche Ganzheit”. S ez az egység nincs ellentétben sem a sok egyénnel, sem pedig az egyének közösségével, — inkább igaz az, hogy mind a kettő hordozója.² A közösségi szellem életére nézve tanítja továbbá Hartmann: „Sie existiert geschichtlich, führt ihr Eigenleben in der Gemeinschaft der Genossen und ist so ihr von innen heraus gemeinsames Schicksal...”

Egyebekben pedig a közösségi szellem élete a személyes szellem mozgásában áll. Természetesen van „mozgató ereje” az egyénnek is. Azonban ebben sok a látszólagosság: „Der Einzelne steht so mit seiner Initiative schon in einer Bewegtheit des objektiven Geistes, die sich als Strömung in ihm auslebt.” Vagyis a közösségi szellem a mozgató tulajdonképen és az egyén a mozgatott.³

Ebből már következik, hogy a közösségi szellem valami-

¹ I. m.: 221. o.

² I. m.: 222—223. o.

³ I. m.: 229—230. o.

féle hatalmat gyakorol az egyénekre. Ezt a hatalmát a közösségi szellemnek Hartmann ezután még külön is megvizsgálja. Megállapítja, hogy az objektív szellem az egyént nemcsak hordozza, de első lépéseitől kezdve vezeti, alakítja, sőt: „Der Einzelne, wo er diese Macht — gegen sich — hat, ist ohnmächtig”.¹ Ez igen súlyos kijelentés épp az egyént illetően.

Brandenstein fejtegetéseiben a közösségi szellemnek az egyénnél nagyobb hatalmát állítja, de a nagyobb „erőt” mégis az egyének biztosítja. Az egyén megváltoztathatja a közösségi szellemet. Hartmann pedig az egyén erejét alárendeli a közösségi szellemnek.

Ezután áttér Hartmann az objektív szellem egyediségének s realitásának vizsgálatára. A valóságos és élő objektív szellemnek minden korban „individualitása” van: „Einmaliges und Einziges”. Tulajdonképpen az egyediség ontológiai alaptörvénye így fogalmazható meg: „Alles Reale ist individuell.” Maga az élő objektív szellem pedig minden alakjában történeti, reális szellem, éspedig az igazi realitásnak minden jegyével: „... er — ist — in bestimmter Zeit, und nur in ihr, er existiert lebend in bestimmten geschichtlichen Realumständen...”²

Gondosan ügyel Hartmann arra, hogy hangsúlyozza a közösségi szellemnek mint valóságnak, személytelenségét. „Das Individuellsein ist nicht ein Vorrecht der Person.”³ Ugyanis bizonyos előítélet él általában bennünk, hogy az individualitást az egyes embernek foglaljuk le. Ez azonban helytelen. Tehát nem következik a közösségi szellem egyediségéből — valamiféle személyessége. És épp ez képez áthidalhatatlan különbséget a személyes és közösségi szellem között. Ezért az élő egyén s személyes szellem közötti viszony semmiféleképpen nem ugyanaz, mint az élő nép és közösségi szellem között.

Összefoglaljuk ezután vizsgálatainkat. Az eddigiek arra a kérdésre szolgáltatnak feleletet, hogy mi a közösségi, vagyis objektív szellem? Miféle sajátosságokat mutat? A felelet ez: Az objektív szellem mindenütt — bárhol csak fellép — egység s sajátfajú Egész, minden alakjában s tagozatában kimutathatóan reális hatalom, az egyes szellemre éppúgy, mint az idegen közössellemre nézve érezhető; mindenegyes alakulatában egyedi, bár nem az egyes tudatterméke és nem az egyének kollektívuma. Mindezek következménye pedig az, hogy a közösségi szellem történeti saját élete — im Grossen — a személyek élete felett van. „Es zeigt sich, dass dieses Eigenleben ebensosehr ein zeitliches, reales und autonomes ist wie das der Einzelpersonen.”⁴ Ámde különbözik is az egyes személyektől abban, hogy a közösségi szellemnek nincsen személyessége s nincs tudatossága.

¹ I. m.: 234. o.

² I. m.: 242. o.

³ I. m.: 244–245. o.

⁴ I. m.: 246. o.

Attérünk a másik kérdésünk tárgyalására, melyet így fogalmaztunk meg: Hogyan létezik a közösségi szellem? Mi a létezési formája?

d) *Az objektív szellem szuperegisztenciája*

Hartmann a közösségi szellem vagy objektív szellem létének leírására egy általa felfedett, ontológiai kategóriát ajánl: a szuperegisztenciát. Az objektív szellem nem egzisztál, hanem szuperegisztál. „Und auch dieses Leben hat nicht die Seinsform der Subsistenz, — sondern die der Superexistenz.“¹ A szuperegisztencia fogalmának vázolására a következő megfontolással él. Ha az állatfajt vesszük tekintetbe, nincs kétség arról, hogy abban egy saját-törvényű s Egész típusú alakulat van adva, mely az egyes állat-egyedet látszólag túlszárnyalja s befolyásolja. A faj az egyedeket túléli, ezek halandósága a fajt magát nem érinti. Az egyedek szaporodásában van fennállásának alapja. Az egyedek ösztöne nyilvánvalóan a közös életet szolgálja. „Sucht man nach einem ontologisch passenden Ausdruck für dieses Verhältnis, so findet man, dass die gängbaren Relationsbegriffe hier alle nicht zutreffen.“ De alkalmatlan e célra a „szubstancia“-kategória is, hiszen a faj tulajdonságai egészen mások, mint a szubstanciáé. A faj ugyanis szabályozza önmaga életét a tagok szaporodásával s helyreállítja azt a labilis egyensúlyt, mely az élet s halál között van. S a helyreállítás mindig megtörténik.² „Diese Art von Erhaltung hat nicht die Form der „Subsistenz“, sondern umgekehrt die der „Superexistenz.“ A faj élete az egyedek életének nem „alapvetője“, hanem egy az ezek élete fölé helyezkedő s ezektől elartott — ennyiben függő, de ezeket nem kevésbé átfogó és „felülformáló“ magasabbrendű élet.

Ugyanezen megállapításokat tehetjük a hasonlóság révén az objektív szellem létezési formájára. Vagyis az objektív szellem létmódja is a szuperegisztencia. „Das superexistierende Leben des gemeinsamen Geistes greift so kraft seiner Expansivität unmittelbar auf die neu in ihm eintretenden Individuen über.“³ Amde mint mondtuk, csak hasonlóság miatt állítja Hartmann az objektív szellem létmódjáról, hogy az szuperegisztencia. A „hasonlóságot“ azért emeli külön ki, mert egyébként az objektív szellem az egyénhez való viszonyában semmiképen sem hasonlítható a fajnak s egyednek kapcsolatához. Azonban bizonyos karakterisztikus alapvonásokban van hasonlóság: az objektív szellem nincs az egyének „mögött“, hanem „bennük“; a személyek élete hordozza az objektív szellemet, — még ha azok történeti mozgalma tőle befolyásoltatik is. „Es überlagert sich

¹ I. m.: 248. o.

² I. m.: 247. o.

³ I. m.: 249. o.

dem Leben der Individuen, es ist aufruhendes, abhängiges und in diesem Sinne tatsächlich nur superexistierendes Leben.”¹ Azonban e rajtanyugvásban nem kevésbé ott van a szellem-életnek egy magasabb, autonóm formája, egy sajátfajú Egésznek magasabbrendű szellem-alakulata, mely sem az individuumban nem valósulhat meg, sem pedig az individuumokból nem tehető össze.

Hogy e kategória kielégíti-e a metafizika igényeit, az még kérdés. Láttuk, hogy az objektív szellem reális létezőnek bizonyult, mert időbeliséget, változóképességet, egyediséget s hatóképességet, vagyis tapasztalati adottságokat mutat fel. Van azonban egy negatív oldala is. „Der objektive Geist ist weder Bewusstsein noch Person.”² Lehetetlen ugyanis, hogy az objektív szellem az emberi személyek felett valamiféle általános személyiséggel bírjon, vagy pedig ennek valami „általános öntudata” legyen. Épp ezért az egyedi személyes szellemtől az objektív szellem mélyen különbözik.

Az objektív szellem superegisztenciális létmódját két egyszerű és világos megállapítás ellenzi Hartmann szerint:

Először is a szellem és szellem között lévő ilyen különbség gyanús. Az ember az objektív szellemről „antropomorfisztikusan” gondolkozik. „Man kann sich von der Analogie zum Einzelmenschen nicht so leicht freimachen.”

Másodszor megszoktuk, hogy minden reális létezőt valamifajta szubstanciára vonatkoztassunk. „Das ist altes Aristotelisches Gedankenerbteil. Dass etwas Prozesshaftes ohne Substrat real sein könnte, scheint undenkbar. Das eine sich entwickelnde Ganzheit ebensogut anderem Seienden subsistieren oder auch superexistieren könnte, dagegen sträubt sich das Kategoriengerüst aller hergebrachten Denkweise.”³

Ez úton jutott tévedésbe Hegel. Bár szellem-fogalmának megrajzolásánál a túlhajtott Öntudat- és Személyiségteóriákat el akarta kerülni, mégis általános szelleme egy „Geist-Substanz”-ra tér vissza. Elítéli Hartmann a „personalismust” is, mely valamiféle magasabbrendű személynek véli a közösségeket. „Person ist durchaus nur der Mensch. Objektiver Geist aber ist nicht der vergrößerte Mensch; genau so wenig wie der Mensch verkleinerter objektiver Geist ist. Der Mensch ist wohl Geist, aber subjektiver Geist.”⁴

F) Hartmann szellemtanának tanulságai

Hartmann a Hegel-féle szellembölcselet határozott indításait remek fenomenológiai elemzéssel használja ki, — korrigálva

¹ I. m.: 248. o.

² I. m.: 260. o.

³ I. m.: 263—264. o.

⁴ I. m.: 266. o.

annak hibáit. Általában azonban mégis a hegeli hagyományokon marad, — azzal a különbséggel, „hogy a hegeli abszolút szellem szubstancialitása és személyisége helyébe a személytelen aktualitás lép” — mondja Jánosi.¹ Hegel tanítását értekezésünk más helyén már ismertettük. Láttuk Hegel alaptételét a valóságról: „Ami értelmes — az valóságos.” Ilyen pedig a szellem. Miért is a szellem s a rávonatköző problémák alkotják Hegel bölcselkedésének tulajdonképeni tárgyát.

Egészen hasonló meglátásokból tevődik össze Hartmann tanítása a szellemi létezőről. Nála is valóságként a szellem, helyesebben e művében az emberi szellem szerepel. Az emberi szellem nemcsak a személyes szellemekben él, de abban az ú. n. objektív szellemben is, melybe e személyes szellem belenő s beleszövődik és beleszerveződik, végül abban a merev formákban is, melyekben mint alkotásokban lecsapódva időtlenül él a szellem; ez az ú. n. objektívált szellem. Láttuk, hogy szellemtanának kiinduló pontja épp az, hogy szellem létezik és a szellem-valóságnak a személyes, objektív vagy közösségi, valamint az ú. n. objektívált szellem mintegy háromszerű oldala, melyek szorosan egybefűződnek: egymásrautaltak. Mégis Hartmann szellembölcseletének tengelye az objektív szellemről szóló tanítása. Ez érteti meg a személyes szellemet és rajta keresztül vezet az út az objektívált szellemhez. Az objektív szellem e középhelyzete is mutatja, hogy Hartmann kitűnő munkájának eszmei közepét is a közösségi szellem problémája alkotja. Ezáltal pedig az a kérdés kerül Hartmann vizsgálódásainak homlokterébe, melyet jelen értekezés is kutat: A közösségi lét problémája.

A következő kérdésre igyekszünk feleletet adni: Milyen viszonyban vannak az általunk tárgyalt közösségi lét meghatározások Hartmann tanításával? A tárgyalt közösségi lét meghatározások közül természetesen leginkább a Brandenstein bölcseletére vonatkozó összehasonlítás érdekel majd bennünket.

Az individualizmus álláspontját Hartmann egyszerűen elveti. Tiltakozik az ellen, hogy az emberi szellem valóságát csak az egyénekben ismerjük el. E magatartását világosan tartalmazza a személyes szellemről vallott nézete, miszerint az „önmagából” teljességgel meg sem érthető. Az egyén által használt logika nem „egyéni” logika. Az egyén személyisége mindig be van ágyazva a közösségi szellembé. Ez változatlanul és tagadhatatlanul hatásosan befolyásolja a személyes szellemet. A közösség semmiképen nem összege az egyéneknek s ugyanígy a személyes szellemek összessége sem adja ki a közösségi szellemet. Határozottan állítja Hartmann, hogy az egyén valóságos létező; egyedisége s realitása vitán felül áll.

Az univerzalizmust általában nem tárgyalja, de egyes fajtáit határozottan és kifejezetten megcáfolja. Feltünteti Hegel

¹ Jánosi: A szellem, 205. o.

tévedéseit. A perszonalizmus híveit, M. Schellerrel élükön, szigorúan megbírálja. Spann tanítását kifejezetten nem teszi vizsgálat tárgyává. Saját tanításának kifejtése és igazolása során azonban sűrűn említi az objektív szellem Egész-mivoltát. Ilyenkor mindig azt teszi megjegyzésként hozzá, hogy ez egy magasabb fajú Egész. Hogy egy-két példát említsünk, utalunk arra a traktátusra, melyben a faj és egyed viszonyát mutatja be. Itt kifejezetten úgy említi a fajt, mint „Ganzheitstypus”-t. Az objektív szellemet magát pedig „Einheit und Ganzheit”-nek mondja.¹ Máshelyütt viszont azt tárgyalja, hogy az általa felvázolt objektív szellemet sokan nagyon titokzatosnak, rejtettnek s megragadhatatlannak tartják, sőt egyesek elvont konstrukciónak bélyegzik, — itt az objektív szellemet folyamatnak nevezi, mely nem a szociális „atomban”, vagyis az egyedekben, hanem a „közösséges” szellemélet Egészében mozog. A következő megjegyzése pedig mintha megközelítené Spann álláspontját: „Es gibt kein Dasein des Individuums vor dem Dasein der Gemeinschaft und des Gemeingeistes.” „Der Gemeingeist ist immer schon da, das Tradiertwerden ist die Form seines Fortbestehens und seines geschichtlichen Daseins.” S tagadhatatlan nagy hasonlóság van Hartmann szavaiban is, mikor a „közösségforma” létét kutatja. Így beszél: „Man sieht sie doch nie als Ganzes.”² Spann így mondotta: Az Egészet nem látta még senki, nem fogta, nem mérte. Azonban igen világosan kitűnik Hartmannak állásfoglalása Spann tanításával szemben a következőkből: „Das Individuum eben ist nirgends vor der Gesamtheit, das tierische Exemplar nicht vor der Art, die Person nicht vor der Koexistenz der Personen, der subjektive Geist nicht vor der objektiven. Auf der ganzen Linie kennen wir stets nur beide zusammen, ihr Ineinander, das Gefüge.”³ Ez a mondat pedig olyan világosan beszél, hogy állíthatjuk a következőket: Hartmann véleménye igen távol áll Spann felfogásától és azzal össze nem egyeztethető, — különösen, ha Spann-nak mottószerűen hangsúlyozott tételét tekintjük: „Das Ganze ist vor dem Teile.”

Ami a reális reláció elmélet tanítását illeti, — ezt csak egy helyen említi meg Hartmann. Ugyan nem mondhatjuk, hogy épp a reális reláció elméletről beszél, — azonban a relációról általában. Bőségesen igazoltuk, hogy a relációval dolgozó elméletek a szociológiában egy ítélettel el nem intézhetők. Nincs módunkban Hartmann tanításáról ez irányban bővebben nyilatkozni, mert a rendelkezésünkre álló anyag szinte csak egy mondatban van tömörítve. Közvetve azonban hozhatunk egy valószínűleg elfogadható véleményt.

Amikor a szuperegisztencia fogalmát tárgyalja s bevezeti — faj és egyedek viszonyán illusztrálja e nehéz fogalmat. Itt

¹ Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, 246—247. o.

² I. m.: 254. o.

³ I. m.: 255. o.

világosan mondja: „Sucht man nach einem ontologisch passenden Ausdruck für dieses Verhältnis, so findet man, dass die gangbaren Relationsbegriffe hier alle nicht zutreffen.“ E kijelentés után jogosnak ítéljük azt a feltevésünket, hogy Hartman minden tudományos relációfogalmat egyformán alkalmatlannak nyilvánít a közösségi szellem s az egyén viszonyának megragadására. Fenti kijelentésének bővebb kifejtését nem adja. Csak erre vagyunk utalva. Közvetve azonban még tehetünk egy megjegyzést.

Hartmann kitűnő ismerője, Jánosi József „A szellem” c. könyvében nem reflektál Hartmann e kijelentésére. Bár kimerítően ismerteti Hartmann munkáját épp a közösségi szellem szempontjából, a skolasztika hagyományos tanítását e kérdésre nézve nem említi fel. Jánosi nem fogadja el az objektív szellem valóságát. „Az objektív szellem ennél fogva semmi más, mint az individuális szellem közösségi bekapcsolódásának különálló mozzanatként való feltüntetése, természetesen absztrakció révén. Az objektív szellem nem különálló szellemi létező.” A közösségi szellem problémájának megfejtését a skolasztika hagyománya szerint a személyes szellem két egyformán fontos mozzanatában látja: „a személyes szellem életében két egyformán primér mozzanatot kell megkülönböztetnünk, és pedig az individualist és a közösségit”.² Egyben állítja, hogy az egyedi szellem individuális mozzanata külön és egyedül, de ugyanígy a közösségi mozzanata nem létezhet, mert „mindkettő a személyes s reális egyedi szellemnek csak külön-külön absztrahált, elvonatkoztatott szempontja”. Ámde ebben az esetben az a nehézség merül fel, hogy a személyes és reális — egyébként „egyedi” szellemnek egyedisége csak absztrakció formában létezhet. Jánosi idézett munkájában általában ugyan a skolasztika tanítását adja, de az ú. n. relációs elméletet nem ismerteti.

Végeredményben tehát azt kell mondanunk, hogy a kifejezetten skolasztikus Jánosi megjegyzés nélkül hagyja Hartmann felfogását, ami a „concedo”-t jelentheti. S ezt pedig tetézi a reális reláció-elméletre nézve azon magatartásával, hogy az elméletről magáról még általában sem emlékezik meg. Ennek oka talán az lehet, hogy a reláció-elmélet sem fogadja el a közösségi szellemtől szóló tanítást.

Leginkább érdekel bennünket ezek után az, hogy milyen összefüggés van Hartmann közösségi szellemtől való tanítása s Brandenstein erre vonatkozó bölcséleti megállapítása között. Megállapíthatjuk, hogy nagyvonásokban a két bölcselő gondolatai megegyeznek a közösségi szellemre nézve, — azonban igen lényeges s jelentős pontokban különbséget is mutatnak. Ez utóbbiakat véve tekintetbe, Hartmann az emberi szellem külön-

¹ I. m.: 247. o.

² Jánosi: A szellem, 206—207. o.

féle, éspedig háromoldalú megnyilatkozását látja a személyes szellemben, a tárgyias vagy objektív szellemben és az objektívált szellemben. Ezzel szemben Brandenstein tanítja: „A közösségi szellem lehetetlen hordozó személyes szellemek nélkül; de személyes szellem szélső esetben lehetséges egymaga.”¹ Nem kétséges ugyan Hartmann szellemtanában, hogy valóságos létező a személyes szellem, — azonban függetlensége a szoros kapcsolatok mellett nincs annyira biztosítva, mint Brandenstein tanításában. Ebből érthető meg azután Hartmann tanításában a személyes szellem függőségének súlyosan kifogásolható folyományai. Nála ugyanis a közösségi szellem a személyes szellemre oly nagy hatást gyakorol, hogy ez amazzal szemben „ájult”, — valamilyen tehetetlen. Brandenstein álláspontja pedig az, hogy „a nagyobb erő lehetősége mindig a személyes szellemben van. Ez mindig lényegesen átalakíthatja, sőt meg is semmisítheti a közösségi szellemet és mást, újat is állíthat.”² Egyebekben Brandenstein közösségi szelleme is személytelen és öntudatlan, — bár az alanyközösségben tudatosuló s történeti életet élő realitás. „... Amint a közösség-egység nem szubstanciális, önálló, hanem tagjaira, az egyénekre épülő realitás, úgy a közösségi szellem sem szubstanciális lélek személyes szelleme, hanem a közösség tagjainak személyes szellemében tudatosuló, azaz szellemi közösség.”³

Ami pedig Hartmann szuperegisztencia-kérdését illeti, — Brandenstein tanításában hasonlóságot fedezhetünk fel. „A közösségi szellem a személyes szellemekre épül: ... találó hasonlattal szólva olyanféle, — mint a bolthajtás, amely pillérekre épül s azokat egybefogja.”⁴ Mindenesetre ez csak hasonlat, mert Brandenstein nem alkalmazza azt az ontológiai kategóriát, melyet Hartmann szuperegisztenciának nevez. Befejezésül mint érdekességre mutatunk rá arra a körülményre, hogy Hartmann épp a szuperegisztenciával kapcsolatosan panaszt emel az aristotelesi kategóriák „megcsontosodott” állványrendszere ellen. Ezek állnak útjába az ő ontológiai kategóriájának. Ime itt is a kategóriák tanának nehézségei tűnnek fel. Ugyanerre a körülményre már felhívtuk egy alkalommal a figyelmet. Most is azért tettük, mert ez lehet a legszembetűnőbb tanúsága a Hartmann tanításáról szóló fejtegetéseinknek.

G) A közösségi szellem Pauler vizsgálódásában

E cím alatt a közösségi szellemre vonatkozó utalásokat ismertetjük meg, melyek Pauler bölcseletének eredményei, s

¹ Brandenstein: Az ember a mindenségben, III. k. 187. o.

² I. m.: 188. o.

³ I. m.: 190. o.

⁴ I. m.: 186. o.

amelyek igen jól vezetnek a bölcselők által feltárt közösségi szellemhez.

Pauler ismeretelméleti kategóriáinak vizsgálata közben megfogalmazza a közösség alapvető s sajátos valóságát. A lét szűkebbkörű kategóriáinak sorában — mint utolsó — nyilvánvalóan Comte hatására szerepel az ú. n. szocialitás. „A pszichikai ismerés... individualitásának egy nagy horderejű következménye van, — hogy t. i. az sohasem vezethet ki egyéniségem köréből, ... a szocialitás nem vezethető le ismeretelméletileg az individuális tudatvilág ismeretéből.”¹ Amiből azután az következik, hogy a szocialitás „sui generis tünemény”, — abszolút eredetét s létét a lét alapkategóriáján belül egy szűkebbkörű ismeretelméleti kategóriával kell kifejeznünk, lévén a szocialitás maga „autonóm” valóság. E tényből kifolyólag Pauler minden ú. n. analógiás lényegmeghatározást helytelennek tart s elutasít.² S ugyancsak mélyen lát abban is, hogy állítja a szocialitás történeti mivoltát mint alapsajátságát a közösségnek.

„A társadalmi folyamatok nem az egyéni, hanem a collectív lelki tünemények jellegét viselik magukon...”³ S miután fényes metafizikai érzékével az ú. n. organikus, valamint szubstanciás magyarázatokat a közösségre nézve elvetette, rámutat ez elméletek hibáinak forrásaira, s valamiképen a közösségi szellemre is. „Ez elmélet a társadalmi élet egységét akarja a szubstancia fogalmának bevezetése által magyarázni éppúgy, amint a racionális lélektan a tudategységet akarja hasonló eszközzel érthetővé tenni. E közben egyik sem veszi figyelembe, hogy mindkét esetben *szellemi* és nem természeti folyamatokkal van dolga, amelyek egységét is csak valamely egységesítő *szellemi* processus által lehet megmagyarázni, nem pedig valamely substantia által.”⁴

Ilyen egységesítő, tisztán szellemi folyamatoknak ismeri fel Pauler a családi érzést, törzsi összetartozást, — szóval „bizonyos közérzelmeket”.⁵ S mint hozzáteszi, — ezúton valóságos okokat ismerünk meg, nem pedig csak analógiákat.

A társadalmi alakulatok nemcsak nem függetlenek az okoktól, melyek őket létrehozták, hanem ez okok nélkül maguk a társadalmi alakulatok meg sem érthetők. S végül is egy igen lényeges mozzanatra figyelmeztet Pauler, — és pedig arra, hogy a társadalmi tünemények „páratlanok a maguk nemében”, — egyszer történnek meg, vagyis megvalósulnak s soha többé nem ismétlődnek.

Alig szükséges, hogy rámutassunk Pauler vizsgálatainak bölcselők tanítását támogató s igazoló pontjaira. Ilyennek is-

¹ Pauler: Az ismeretelméleti kategóriák problémája, 70. o.

² I. m.: 115. o.

³ I. m.: 118. o.

⁴ I. m.: 120. o.

⁵ I. m.: 121. o.

merhetjük fel a közösségnek, mint sajátos létvalóságnak végső fogalmát, — valamint az éppen itt bennünket érdeklő ú. n. egységesítő „közérzelmek” neve alatt meghatározott közszellemet s az ebből kialakuló közösségi szellemet — végül azt, hogy a szocialitás „valósulásában” bizonyos okok is szerepelnek, melyek a szocialitástól el nem választhatók.

H) Kecskés bölcselőnk közösségi lét meghatározásáról

Általában elismerőleg szól bölcselőnk tanításáról. Kiemeli, hogy bölcselőnk a közösséget mint egyénekből kiépülő s általuk hordozott valóságot értelmezi. Sikerének tudja be, hogy az univerzalizmust határozottan cáfolja, de a közösséget egyben igen erősen állítja. „Az alakulat külön létösszetevőként való magyarázatának s a valóságot végső fokon személyes szellemi alanyokra visszavezető pszichizmusnak tulajdonítható a közösségnek, illetve a közösségi szellemnek erősen kiemelt elevensége, a tagok összességére külön is ráépülő létmódja, közvetlen, habár csak a tagokon keresztül hatóképes jellege . . .”¹

Ezután bemutatja Kecskés a skolasztikus metafizika elveiből származó közösségi lét meghatározását, mely szerint az az anyag s a forma egységének bizonyul. „A közösség tagjai összeségükben . . . alkotják a közösség anyagi mozzanatát. Bennük szunnyadnak a lehetőségek, a diszpozicionális erők, amelyekből a forma mint egyetemes és egyénfeletti mozzanat kialakítja a társulás konkrét módját.” Egy másik nyilatkozata a közösség szellemi egységére mutat rá. „A közös tartalom által fenntartott vonatkozási egység teremti meg azt a szellemi egységet, mely egy-egy közösséget jellemez.”²

Azonban e kijelentésben foglalt szellemi egység csak valamilyen átvitt értelemben veendő, mert erről győznek meg az előző egész fejtegetését összefoglaló szavai. „E metafizikai magyarázat mellett igazolatlanul bizonyul a „közösségi szellem”, a „kollektív tudat” hiposztázálása, szubstanciás vagy szubstanciaszerű valóságkénti értelmezése.”³

Ez idézet határozottan kifejezni látszik azt, hogy a közösségi szellem is igazolatlanul állíttatik a közösségi lét meghatározásában. Azonban semmi további gondolatot nem találunk sem e rövid értekezésében, sem szociológiai újabb munkájában, melyből indokoltnak látszana az a kijelentés, amelyet előbb idéztünk. Sőt, — nemcsak hogy ilyenfajta s a jogos kritika alapját feltáró megjegyzést nem találunk a közösségi szellemre nézve, hanem egyenesen a közösségi szellem valamiféle elismerését. Vagyis a fenti idézetből végeredményben nem tűnik ki, hogy Kecskés az abban jelzett „közösségi szellem” alatt Brandenstein ismert

¹ Kecskés: A közösség mint metafizikai probléma, 63. o.

² I. m.: 68. o.

³ I. m.: 69. o.

valóság-tani: közszellemből kiépült közösségi szellemét érti. Ugyanis Kecskés erre vonatkozóan a következő megjegyzést teszi: „A csoport-szellemnek az egyéni-alanyi tudattól való különbségét akarta kiemelni Hegel az „objektív szellem” fogalmával, ami a közhasználatban el is terjedt. Brandenstein Béla igazoltan javasolja e helyett a „Közösségi szellem” nevet, mint amelyik a lényegét megfelelőbben fejezi ki. (Az ember a mindenségben, III. k. 182. kk. 11.)”¹

Bölcselelnk munkájának idézete sem enged kétséget arra nézve, hogy milyen közösségi szellemről van itt szó. Ebből viszont természetesen az tűnik ki, hogy bizonyos közösségi szellem elfogadható Kecskés szerint is. Amennyiben azonban a társadalmi alakulatok egységét állítja Kecskés, nyilvánvalóan ezzel valamiféle szellemiséget is igyekszik meghatározásában felmutatni. Hogy mint értendő ez, — mint már fentebb céloztunk rá — nem derül ki.

I) A vonatkozás Brandenstein közösségi lét meghatározásában

Azt a fogalmat, melyet a klasszikus bölcelet a dolgok végső határozományai: kategóriái közé sorolt, bölcselelnk rendszere az ú. n. Őshatározmányok között fedezi fel. Ez azonban csak általánosságban van így, mert bölcselelnk őshatározményai: a forma csak általában jelenti a vonatkozást.

A klasszikus bölcelet vonatkozás-kategóriája akcidentális, esetleges mivoltában épp az esetlegességek közös vonását hordozza és esetlegesség marad; bölcselelnk forma- vagyis összefüggés-kategóriája létösszetevőként minden létezőben valamiképpen fellelhető, néha sajátyszerűen dominálva, máskor ha nem sajátyszerűen, mindig mint eredeti őshatározmány.

Itt most bennünket az őshatározmányok között szereplő „vonatkozás”-fogalom érdekel a dolgokhoz való szükségszerű hozzátartozást illetően. Bölcselelnk vizsgálata a tartalom, forma s alakulatra nézve a szükségszerűség s szabadság szempontjai szerint a következő eredményekhez vezetett. A sajátos tartalom szabad, ámde minden új sajátos forma egy sajátos tartalommal, mint éppen ennek belőle eredő „sajátos formája lép fel”. A sajátos tartalom s a sajátos forma szabadságának nagy különbségét bölcselelnk egy igen egyszerű és világos példán mutatja meg. Platon, az ember létezése egyáltalán nem nevezhető szükségszerűnek, azonban ha Platon létezik, akkor ezzel össze van kötve a formailag szereplő tétel, hogy Platon önmagával azonos. Tehát a sajátos forma fellépte nem nevezhető szabadnak. „Mint ilyen a sajátos forma fellépése nem szabad, hanem egyértelműen s elkerülhetetlenül hozzá van kötve a sajátos tartalomhoz, azaz

¹ Kecskés: A keresztény társadalomelmélet alapelvei, 59. o.

szükségszerű.”¹ De ez már nyilvánvalóan abból is kitűnik, hogy az összefüggés jelleget kifejező forma minden dologhoz hozzá van kötve, ami nem semmi, hanem épp valami, az őshatározmányok korrelációja révén. Bölcselőnk tehát a formában létösszetevőt is talál. Valami valóságjelleggel tehát biztosan rendelkezik a forma. Bölcselőnk maga is kifejezi ezt: „az alárendeltség viszonya is dolog”. Természetesen egészen más jellegű valami, mint pl. a tartalom vagy alakulat. „Az alapformák, az azonosság, az összefüggés nem állítanak, nem létesítenek s nem produkálnak semmit; de ha és mihelyt valami fennáll, létrejön, akkor már érvényes rá, benne van az azonosság, az összefüggés.”² S így tehát azt mondhatjuk, hogy a forma bár elengedhetetlen létmozzanata a dolgoknak, mégis nem teljes valóság. Ezt igen jól ki is fejezi bölcselőnk így: a sajátos forma-kategóriák mind valamennyien tiszta tárgyi, „passzív és passzív” meghatározó formák.

Ezekből végül is leszögezhetjük, hogy az összefüggést vagy vonatkozást kifejező forma bölcselőnk eredetien új rendszerében jelentős szerephez jut. — S abban van éppen jelentősége, hogy az őshatározmányokban a vonatkozást nem is csupán akcidentális jelleggel, hanem a dologgal való szoros létösszetartozásban veszi tekintetbe. A vonatkozás létösszetevő lesz, mint ilyen a hagyományosan logikai vonásnak mondható mozzanatot tartalmazza minden dologban. Így kerül legáltalánosabban mint forma, mindenegyes dolog létösszetevőjeként rendkívüli szerephez az összefüggés vagy vonatkozás kategóriája.

Ha pedig alkalmazásában tekintjük az őshatározmányokat, éppen a közösségi lét meghatározására, akkor a vonatkozás egészen rendkívüli „helyzeti energiáját” állapíthatjuk meg. A sajátos forma fogalma a közösségben az ú. n. közszellemnek felel meg, mely forma egyetemes, mindent összefogó „vonatkozás”-ként vezetőszerpet visz a közösségi létben. A közösségben a forma vagy vonatkozás tárgyi tartalma a közszellem. Így a vonatkozás tehát valóban fellép az őshatározmányok révén a Brandenstein-féle közösségi lét meghatározásában, szerepe igen jelentős, mert megkönnyíti a dolgok létálladékaiknak felismerésével a dolog: a szocialitás vagy közösség mint sajátos valóság nehezen megállapítható mivoltának meghatározását.

*

Az értekezés tulajdonképeni témája ezzel le is zárult. Kimutattuk, hogy a vonatkozás fogalma — e fogalom legtágabb értelmét véve — a közösségi lét meghatározásában kikerülhetetlen faktor. S ezzel egyben arra is feleletet nyertünk, hogy a közösségi lét meghatározásának kapcsán a „különböző” meta-

¹ Brandenstein: Bölcséleti alapvetés, 126. o.

² Brandenstein: Bölcséleti alapvetés, 81. o.

fizikai alapon álló bölceleti rendszerek összehasonlíthatók voltak. Ez összemérés megnyugtató módon bölcselőink eredeti s egyéni következtében rendszerének kedvezett, éppen a minden létezőt felölelő létkategóriái által.

Irodalom

- Brandenstein Béla br.*: Bölcséleti alapvetés. Budapest, 1935.
Brandenstein Béla br.: Az ember a mindenségben. I.—III. k. Budapest, 1936—1937.
Dékány István: Társadalomalkotó erők. Budapest, 1920.
Eddington, A.: A természettudomány új útjai. Budapest, 1935.
Freyer, H.: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig und Berlin, 1930.
Hartman, N.: Das Problem des geistigen Seins. Berlin u. Leipzig, 1933.
Horváth, A.: Metaphysik der Relationen. Graz, 1914.
Jánosi József: A szellem. Budapest, 1935.
Kecskés Pál: A keresztény társadalomelmélet alapelvei. Bpest, 1938.
Kecskés Pál: A közösség mint metafizikai probléma. Aquinói Szent Tamás Társaság Bölcséleti Közlemények c. folyóiratban. Bp., 1937. 3. sz.
Litt. Th.: Individuum und Gemeinschaft. Leipzig, 1926.
Ottlik László: A társadalomtudomány filozófiája. Budapest, 1926.
Palágyi Menyhért: Marx és tanítása. Budapest, 1920.
Pauler Akos: Bevezetés a filozófiába. Budapest, 1933.
Pauler Akos: Az ismeretelméleti kategóriák kérdése. Budapest, 1903.
Schulze—Soelde, W.: Der Einzelne und sein Staat. Leipzig, 1922.
Somogyi József: A fenomenológia történeti vizsgálata és kritikája. Budapest, 1926.
Spann, O.: Ein Wort an meine Gegner... Kölner Vierteljahrshefte f. Soz. VI. Jhg. 4. H.
Spann, O.: Gesellschaftsphilosophie. München u. Berlin, 1928.
Spann, O.: Gesellschaftslehre. Leipzig, 1930. 3.
Spann, O.: Kategorienlehre. Jena, 1924.
Steingrüber, H.: Deutsche Gemeinschaftsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1933.
S. Thomas Aqu.: Summa Theologica. Marietti-Taurini, 1938.
Vierkandt, A.: Handwörterbuch der Soziologie. Stuttgart, 1931.
Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik III. Tübingen, 1925.
Wiese v., L.: Allgemeine Soziologie I., Beziehungslehre. München, 1924.
Willmann, O.: Didaktika I. (Ford.: Schütz József.) Budapest, 1917.

Befejezés

Az értekezés kapcsán a közösségi lét meghatározásában a vonatkozás-kategória felmerülésének kérdésével foglalkoztunk. A téma mélyen vitt a metafizika mindig aktuális s folytonosan adódó problémái közé. S ha nem is terjeszthettük ki vizsgálódásainkat a szociológiának a történelem folyamán kitermelt fontosabb közösségi lét meghatározásaira s ha a négyféle közösségi lét meghatározás kísérletet nem minden oldaláról kutattuk át, mégis érintettük e tárgyalt rendszerek révén a kérdés leglényegesebb pontjait, úgyhogy néha-néha felderült előttünk a gondolat s fogalom korlátain túl maga a sajátos valóság: a közösség.

Visszatekintve a megejtett vizsgálódásainkra, — bármelyik rendszert vagy kategóriát véve is figyelembe — elénk ragyog a közösségi lét összefüggés-jellege, melyet minden kategória mint magvat magába zárt, ha a közösségi létet igazában s valóságában akarta megragadni. A közösség összefüggés-jellege valamiféle szintetikus erőt hordoz. S ez adja azt a figyelmeztetést nekünk, hogy a jelen társadalmi élet bonyodalmaiban tájékozódásul a helyes „összefüggést” keressük. Természetesen a „helyes” összefüggésben már etikum is van. Ezt is hangsúlyoznunk kell, mert éppen ma, mikor a társadalmi felfogások úgyszólván szemünk előtt lépnek fel a történelem színpadára, hogy eszméik halhatatlanságát sokszor igen rövidéletű győzelmeik által igazolják, nem tántoríthat el bennünket semmi annak igazságától, hogy az emberi valóságot a maga teljességében s minden összefüggésében kell tekintenünk. Vajha a társadalmat alkotó minden egyén érezné a közösséghez tartozás elemi mozzanatát: az összefüggést.

Erre most a metafizikai régiók mély gondolatai tanítottak, ámde ugyanezt lehelli magából a mai társadalmi élet, mely éppen a közösséget s az abban szunnyadó erő hatalmát felismerte. Az emberi „összefüggéseket” csak egy elv vezérelheti teljes diadalra a humánus érdekében: a szeretet. „Minus, quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur: sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit.”¹ Csak a szeretet foglalhatja össze és emelheti eszmei magaslatra, ez éltetheti s fejlesztheti a társadalom minden tagjának öröme s boldogságára azt a valóságot, melyért dolgozni és élni ha nem is mindig a leghálásabb, de mindig a legszebb, legnagyobb feladat: a közösséget.

¹ S. Gregorius Papa: Homilia XVII. in Evang. Lucas X. 1—9.

**DOLGOZATOK A
KIR. MAGY. PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
PHILOSOPHIAI SEMINARIUMÁBÓL**

1. *Harkai Schiller Pál*: A lélektani kategóriák rendszerének kialakulása. 1930.
2. *Bencsik Béla*: Paradoxonok a logikában és matematikában. 1932.
3. *Horváth Edith*: Max Scheler etikája. 1934.
4. *Földes Papp Károly*: A tiszta logika kialakulása. 1934.
5. *Fekete Miklós*: Kölcsey művészetelméleti fejtegetései a rendszeres művészetfilozófia szempontjából. 1934.
6. *Jánosi József S. J.*: Világnézeti típusalkotás és filozófiai meg-alapozása. 1935.
7. *Koronczy Teofil*: A matematika filozófiájának vázlatja. 1935.
8. *Löwenheim Miksa*: A világ teremtett voltának problémája Száad-jától Majmonidesig. 1935.
9. *Ispanovits Alajos*: A fizika okságfogalma filozófiai megvilágítás-ban. 1936.
10. *Lehner Ferenc*: A jelenkori logika főirányai. 1936.
11. *Hunyady Piroska*: Az ismeret eredete és bizonyossága Szent Bonaventura szerint. 1936.
12. *Benoschofsky Ilona*: Serdülő leányok emlékezete. 1936.
13. *Krampol Miklós*: Film és művészet. 1936.
14. *Gr. Révay József*: A megismerés antinómiája Kantnál. 1936.
15. *Varga Sándor Frigyes*: A sport. Kultúrfilozófiai tanulmány. 1936.
16. *Gál Ilona*: Az életfogalom a jelenkorban. 1936.
17. *Biborka Ferenc*: Az akarat függetlensége. 1936.
18. *Nagy Mária Ilona*: A gyermek és a halál. 1936.
19. *Békássy Árpád*: Az analógia jelentősége a tudományos és vallá-sos világismeret kialakulásában. 1936.
20. *Czimmer J.*: Zsidó ismeretelmélet Maimuniig. 1937.
21. *Vajda György Mihály*: Az egyezményesek. 1937.
22. *Rapaport Dezső*: Az asszociáció fogalomtörténete. 1938.
23. *Zolnai László*: Kultúra, természet, történet. 1938.
24. *Morandini D. Mihály*: Integrál analízis a tudományos kutatásban. 1937.
25. *Gerencsér István*: A filozófus Pázmány. 1937.
26. *Wirth Ferenc*: A vallás filozófiatörténeti jelentősége Thalestől Anaximandrosig. 1937.
27. *W. Tarcsay Izabella*: A kísérleti akaratvizsgálatok fejlődése. 1938.
28. *Katona Klára*: Gyermeki álomelméletek. 1939.
29. *Boda László*: A Jung-féle lelki típusok. 1939.
30. *Fayer L. Márta*: Az ismételt felszólítás hatása a választásra. Reklámlelektani tanulmány. 1939.
31. *Slatinay Ernő*: Az élet és a művészet. 1939.
32. *Ürge Antal*: A vonatkozás szerepe a társadalom fogalmának meg-határozásában. 1940.