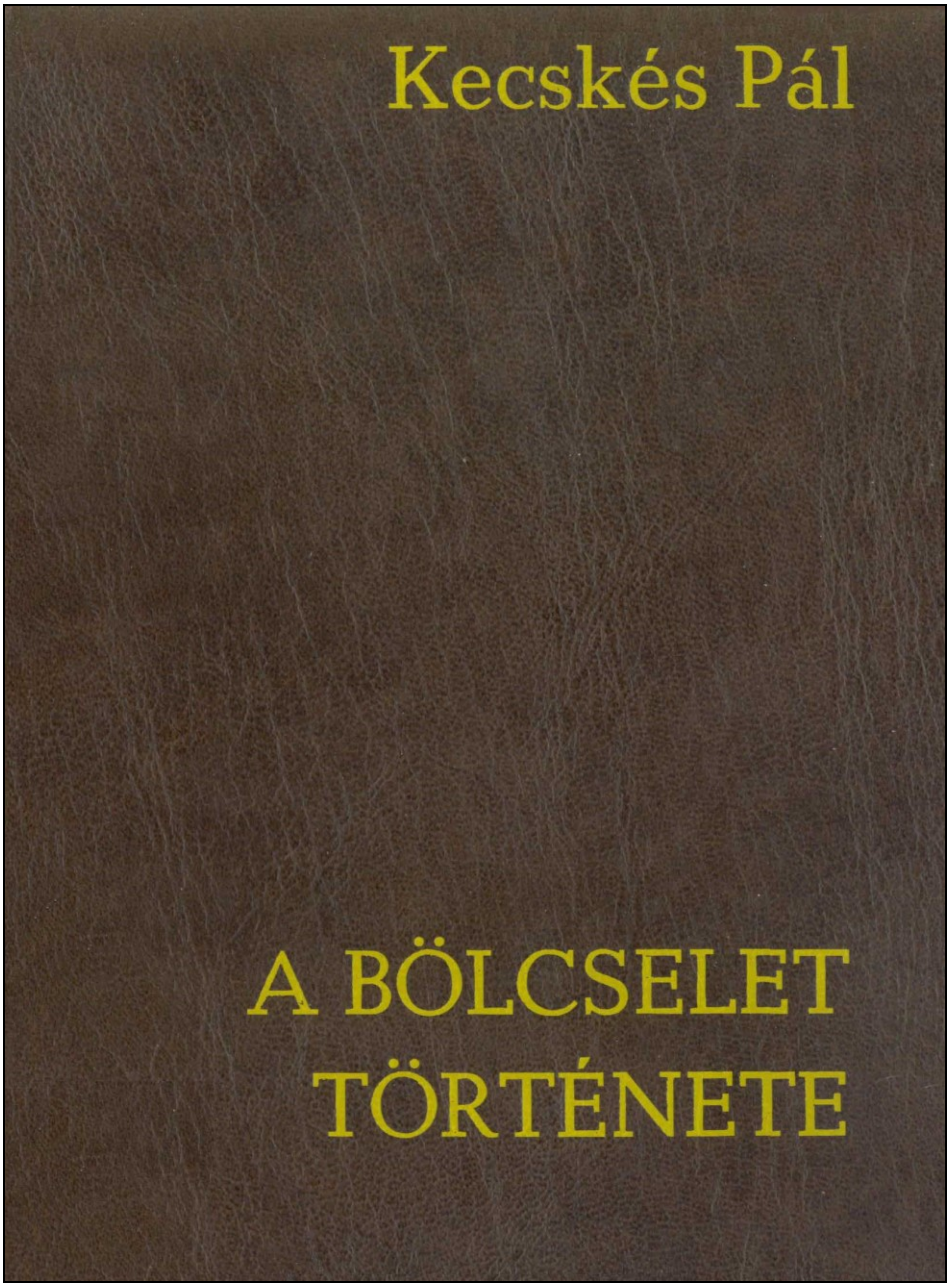
Kecskés Pál
A bölcselet története

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a http://www.ppek.hu internetes címet.



Impresszum

Kecskés Pál
A bölcselet története

Nihil obstat.
József Gianits censor ordinarius.

Nr. 704-5/81. Imprimi potest.
Esztergom, Strigonii, die 19 jan. 1981.
László Card. Lékai
Primas Hungariae, Archiepiscopus.

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1981-ben jelent meg a Szent István Társulat kiadásában az ISBN 963 360 146 0 azonosítóval. Az elektronikus változat a Szent István Társulat engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Szent István Társulaté.

A könyv apróbetűs részeit a program bekeretezve hozza. A program tartalmazza a nyomtatott könyv névmutatóját, megtartva az eredeti oldalszámokat.

A könyv utolsó fejezete *A bölcselet Magyarországon,* amely a szerző könyvének második kiadásának (1943-ban megjelent) két fejezetének az összevont, rövidített változata. A program függelékként közli azokat: A magyar bölcselet múltja és A magyar bölcselet mai irányai.

Tartalomjegyzék

Impresszum 2
Tartalomjegyzék 3
Előszó 5
In memoriam Kecskés Pál 6
Előszó 17
Bevezetés 18
A bölcselettörténet jelentősége 18
I. A keleti bölcselet 22
India bölcsessége 22
A kínai filozófia 30
II. Az ókor bölcselete 36
A görög bölcselet jellege 36
A) Az ión-dór természetbölcselet 40
A korai természetbölcselet 41
Démokritosz 45
B) Az attikai bölcselet 47
A szofisták 48
Szókratész 50
Platón 52
A kisebb szókratikus iskolák 58
Arisztotelész 60
A görög bölcselet fénykora 72
C) A hellenizmus bölcselete 76
Rendszerek 76
A sztoicizmus 77
Epikureizmus 81
Szkepticizmus 83
Vallás és filozófia egyesítése 85
Újplatonizmus 87
III. A középkori bölcselet 91
A középkori bölcselet jellege 91
Az első keresztény bölcselők 94
Szent Ágoston 98
A patrisztika utolsó századai 106
A skolasztika kezdetei 108
A dialektika fejlődése 112
Az arab és a zsidó bölcselet 117
A korai ferences iskola 120
Nagy Szent Albert 123
A latin averroizmus 126
Aquinói Szent Tamás 128
Duns Scotus 144
Egyéb irányok 149
A nominalizmus 152
A misztika 157
IV. Az újkor bölcselete 160

Általános vonások ... 160
A) Reneszánsz ... 163
A reneszánsz gondolatvilága ... 163
A reneszánszkori skolasztika ... 170
Francis Bacon ... 173
Descartes ... 176
Descartes hatása ... 182
Spinoza ... 184
Hobbes ... 187
Locke ... 189
Berkeley ... 193
Leibniz ... 195
Hume ... 200
A felvilágosodás eszmevilága ... 204
B) A német idealizmus szelleme ... 210
Kant ... 213
Kant hatása ... 223
Fichte ... 226
Schelling és a romantikusok köre ... 229
Hegel ... 234
Hegel követői és ellenfelei ... 247
Schopenhauer ... 251
Herbart ... 254
Az idealizmus egyéb irányai ... 257
Az arisztotelizmus felújítása, kritikai realizmus ... 261
C) A legújabb kor bölcselete ... 264
Materializmus ... 267
Pozitivizmus ... 280
Pragmatizmus ... 287
Az újabb idealizmus ... 289
Az „élet” filozófusai ... 298
Egzisztencializmus ... 305
Perszonalizmus ... 313
Strukturalizmus ... 316
A fenomenológia és rokon irányok ... 318
Neotomizmus ... 323
A bölcselet Magyarországon ... 337
Névmutató ... 346
Függelék ... 374
A magyar bölcselet múltja ... 374
A magyar bölcselet mai irányai ... 385

Előszó

A jelesebb bölcselettörténeti írások között hazánkban külön helyet és rangot képvisel Kecskés Pál A bölcselet története című könyve. A megnyilvánuló érdeklődés és kereslet indította a szerzőt 1943-ban művének második és bővített kiadására. A jelen harmadik kiadás jelzi, hogy az érdeklődés azóta sem szűnt meg. Sajnos a szerző már nem érhette meg könyvének harmadik, és jelentősen átdolgozott kiadását.

A tisztelet érzésével indítjuk útjára a harmadik kiadást. Kecskés Pál személyére még igen sokan mély tisztelettel emlékeznek vissza, elsősorban tanítványai. Személye és működése maradandó nyomot hagyott a magyar bölcseleti kultúrában. Mindig nagy öröm az, amikor látjuk, hogy a múlt idők alkotásai napjainkban megelevenednek. Jelenti ez elsősorban a múlt értékeinek megbecsülését. Aztán jelenti azt, hogy megvan a folytonosság a múlt és a jelen között. Igaz, a mai ember merész terveivel elsősorban a jövő biztató lehetőségei felé fordul. Tudomásul kell vennünk azonban azt is, hogy gyökereink a múlt talajába fúródnak, és onnan szívják az éltető táplálékot.

Jó szívvel ajánlom a jelen művet mindazoknak, akiket érdekel a bölcselet, a bölcseleti kultúra. De minden embernek ajánlom ezt a megbízható és alapos munkát, akiket foglalkoztat európai kultúránk mélyebb megismerése, és akik az igazság elmélyültebb megismerésére törekszenek. A szaktudományos ismeretek egyre halmozódnak, és egyre nagyobb szerepet töltenek be életünkben az egyes részterületeken. Végzetes mulasztás lenne, ha tudásunk átfogó, végső egységét biztosító bölcseleti mélységet elhanyagolnánk. Szolgáljon a jelen mű bölcseleti tudásunk elmélyítésére. Kedvet és szívósságot kívánok ehhez a nemes feladathoz minden olvasónak.

Budapest, 1980. november 5.

Dr Kacziba József
püspök
a Kat. Intézmények felügyelője

In memoriam Kecskés Pál

KECSKÉS PÁL SZEMÉLYÉT FÖLIDÉZVE még frissen és élményszerűen jelenik meg előttünk a tudomány és a lelkek szerény szolgája. Csöndesen, tartózkodóan és visszahúzódó módon élt közöttünk. Egyszerű magatartása mögül azonban rögtön elővillant a tárgyilagos tudós bölcselő, a szolgálatkész lélek. Életét teljesen a megújuló keresztény bölcselet és a papnevelés szolgálatába állította.

1895. május 18-án született Budapesten. Bölcseleti és teológiai tanulmányait a bécsi egyetemen végezte. Bölcseleti doktorátusát a svájci fribourgi egyetemen szerezte meg. 1917-ben pappá szentelték. Tizenegy évig hitoktatóként működött. Tudományos pályafutása 1928-ban kezdődött, ekkor lett a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karán nyilvános rendkívüli magántanár a II. sz. bölcseleti tanszéken. Majd 1932-ben kinevezték ugyanoda nyilvános rendes tanárnak Kiss János utódaként. Élete szorgalmas és elmélyült munkában telt el. Fiatalabb éveiben napi 10-12 órát, utolsó éveiben pedig napi 8 órát dolgozott rendszeresen. Előadásait igen nagy pontossággal dolgozta ki, és sajátos egyéni stílusban adta elő. Munkájának gyümölcseként sorozatosan jelentek meg művei. Negyven éven át tartott a tudomány hűséges szolgálata.

Egyetemi előadásain kívül komoly munkát fejtett ki még az Aquinói Szent Tamás Társaságban. Kiss János ügyvezető alelnök halála után 1931-ben ő vette át az alelnöki tisztséget, amelyet egészen 1948-ig, a Társaság megszűntéig vezetett. A múlt század végén újjáéledő neoskolasztikus mozgalom külföldi példája és indítása nyomán Kiss János a budapesti hittudományi egyetemen tanár és paptársaival 1893-ban alapította meg az Aquinói Szent Tamás Társaságot. Programként a megelevenedett újskolasztikus keresztény bölcselet úttörő művelését és terjesztését tűzték ki. Egyházi és világi körökben érdeklődést ébresztettek a keresztény bölcselet iránt. Közgyűléseken, felolvasó üléseken, székfoglaló előadásokon a tagok tanulmányaikat ismertették. Egységes tárgykörből is tartottak előadássorozatokat, amelyeket aztán a Szent Tamás Könyvtár sorozatában megjelentettek. A Társulat évenként a Bölcseleti Közlemények című folyóiratot is kiadta. 1948. március 17-én tartották meg az 55. évi közgyűlést, amely egyben az utolsó volt.

Tanári, alelnöki tevékenységén kívül Kecskés Pál igen gazdag irodalmi működést fejtett ki. A Religio című folyóiratban kezdett el publikálni. Később a Theológia, a Vigilia igen sok tudományos és lelkiéleti cikkét közölte.

Kecskés Pál 1968-ban betegsége és magas életkora miatt nyugdíjba vonult. 1976. június 30-án 81 éves korában halt meg. Életének külső keretét szemlélve megállapíthatjuk, hogy egyszerű, becsületes munkás élet áll előttünk. Nem voltak benne látványos fordulatok, feltűnő kiugrások, csillogó eredmények. Rendszeres, komoly és felelősségteljes szolgálat a fő jellemzője. Nem volt kiemelkedő, korformáló vagy radikálisan újat hozó tudós. Elsősorban megbízható és tárgyilagos tudós volt, aki szakterületein – a bölcselettörténetben, a lélektanban, az etikában, és a társadalomelméletben – korának szintjén alapos jártasságra és áttekintésre tett szert. Alapos tudását megbízható módon közölni is tudta.

Előadásaiban és műveiben néha talán száraznak, tömörnek tűnt nyelvezete és stílusa. Az élvezetes és csillogó stílusnál fontosabb volt számára a pontosság és a tárgyilagosság. Tartózkodó és hűvös egyénisége azonban néha-néha előadásain, vagy talán inkább a bölcseleti szemináriumokon fölizzott és lelkessé vált. Olyankor, amikor tanítványait kalauzolta a bölcselet történetében, és váratlanul megihlette Platon, Szent Tamás vagy Kant hatalmas és lenyűgöző egyénisége, tanítása, akiket igen jól ismert. Néha tűzbe hozta egy-egy erkölcsi, lélektani vagy társadalmi kérdés. Ilyenkor hangja átmelegedett. Szemének csillogása

jelezte, hogy a tárgyilagos tudás mögött személyes odaadás, személyesen is átélt tudás rejtőzik.

Az erkölcsi és lélektani kérdések számára nem merőben tudományos problémák voltak. Személyén keresztül átütött a lélek varázsa, az erkölcsiség nemessége. Érezhető volt a korkérdések iránti finom és tapintatos érzéke. Bonyolult és erősen változó, megrázkódtató korban élt. Tudatában volt a nehéz időknek. A társadalmi kérdések gyökerekig menően megrázkódtatták az életet. Nyugodt, kifinomult bölcselő és erkölcsi érzékkel kezelte az egzisztenciális és társadalmi problémákat. Mögötte mindig kiérződött nemes életstílusa, gazdag embersége.

Alázatos és fegyelmezett egyénisége végeredményben papi életének végső személyes titkára utalt, az Istenre. Közelében nemcsak a tárgyilagos tudósra lehetett fölfigyelni, hanem a szentéletű papra is. Tisztelettel kell megemlékeznünk értékes személyéről, gazdag emberségéről és komoly tudásáról.

A MEGELEVENEDETT ÚJSKOLASZTIKUS MOZGALOM áramában érthetjük meg Kecskés Pál tudományos működését, bölcselő szemléletét, a műveiben elénktáruló gondolatvilágot. Az újjáéledés a 19. század utolsó negyedében kezdődött igazán. 1897-ben XIII. Leó pápa új korszakot jelző enciklikája, az AEterni Patris indította el, illetve hagyta jóvá a már előtte megindult újskolasztikus mozgalmat. A pápai szózat a századvég sivár és lapos gondolatvilágában hangzott föl. A bölcselő közszellem közömbös, sőt néha egyenesen ellenséges indulatú volt a keresztény világszemlélettel szemben. A pápai körlevél úttörő jellegű volt. Aquinói Szent Tamás bölcseletének fölújítására szólított föl.

Aquinói Szent Tamás (1225-1274) az arisztoteleszi és a középkori keresztény rendszeralkotás mestere volt. Maradandó érvénnyel teremtette meg a skolasztikus szintézist. Kecskés Pál véleménye szerint „Szent Tamás rendszere az ellentétek kibékítésére törekvő, a valóság adatait egységben szemlélni vágyó keresztény szellemiség legjellegzetesebb kifejezése. Szent Tamás 1323-ban történt szentté avatásától kezdve jelentősége a skolasztikában egyre nőtt, s a doctor angelicus filozófiája lett az uralkodó skolasztikus rendszer, amely sokoldalúságával a továbbfejlesztésre is legmegfelelőbbnek mutatkozott.” (A Bölcselet Története 2. k. 277-278. o.)

Kecskés Pál megállapítása szerint a Szent Tamás alkotta skolasztikus szintézis a keresztény világszemlélet számára mindig jelentős marad. Természetesen a tomizmus, az újskolasztika történelme folyamán nem volt lezárt egész. A továbbfejlődés lehetősége mindig megvolt. Egy bölcseleti rendszer igazi értékét a történelem folyamán az állandóan fejlődő problémákhoz való alkalmazhatóság, a szerves fejlődésre való képesség igazolja. A skolasztika bölcseleti alapelvek tekintetében szilárdan kialakított rendszer. De fejlődőképességét éppen az mutatja, hogy Szent Tamás rendszerében nemcsak a 13. századot képviseli, hanem rendszerébe belefoglalt egy nagyon távolról indult gondolatvilágot. S ez Platonon, Aristotelesen, az újplatonizmuson, majd Ágostonon, Boethiuson, és Szent Anzelmen keresztül tette meg az útját. A korszellem által felvetődő problémákkal való szembenézés jelentősen módosította és gazdagította a skolasztikát. Mutatja ezt a reneszánsz, és a 19. század második felének skolasztikája. A különböző nézetek szembesítésekor értékes indítások érvényesültek. Az ilyen magatartás állásfoglalásra, szembenézésre, állítások összemérésére, az igazság és a tévedés szétválasztására ad módot. Egy-egy probléma felvetődésekor meg kellett vizsgálni jogosultságát, tovább kellett gondolni, egybe-kellett gondolni. A szellemi szempontok ütközése a vitákban mindig a szellemi fegyverzet tökéletesedését hozta magával.

1567-ben V. Pius Szent Tamást egyháztanítónak jelentette ki. 1879-ben XIII. Leó pápa szintén az ő nevével indította el az újskolasztikus mozgalmat. A 13. század ragyogó kezdete után, a virágkor után a skolasztika hanyatlani kezdett. A reneszánszban még egyszer

jelentékenyen föllobbant (Caietanus 1469-1534; Suarez 1548-1617). A 18. század végére a skolasztika már nem komoly tényező a bölcselő közszellemben, elveszítette kapcsolatát az élettel és a korproblémákkal. Kizárólag a papságra készülők egyetemein és főiskoláin szerepel, azok szellemi belső ügye lett.

A 19. század sivár szellemi életében több reformra szólító fölhívás hangzott el. Így a „Vissza Kanthoz" fölhívás új életet öntött a bölcseletbe sok világi egyetemen, különösen Németországban. A „Vissza Szent Tamáshoz" fölszólítás a keresztény szellem új életerős áramának magvát képezte. Sajnos az idők folyamán nem egy epigon szellemű követő kiszárította, és elerőtlenítette Szent Tamás eredetileg életerős, a kor problémáival szembenézni tudó szellemét.

Az újskolasztikus mozgalom nem csupán arra törekedett, hogy a régit visszahozza, hanem arra is, hogy a hagyományos és Szent Tamástól származó kipróbált elvekkel, megoldásokkal szembenézzen a kor problémáival is. Az újkori bölcseleti problémák – a racionalizmus, az empirizmus, Kant, Hegel, a pozitivizmus – főleg pedig az újkori természettudományos gondolkodás, az újkori társadalmi változások és mozgások roppant nagy föladat elé állították a keresztény szellemű gondolkodókat.

Különös tisztelettel kell visszaidéznünk azoknak az úttörő katolikus gondolkodóknak emlékét, akik a felvilágosodás századában is vállalták, az akkor még igen veszélyesnek mutatkozó kezdeményezést. Kísérletük sajnos zátonyra futott. Az egyházi tanítóhivatal nem fogadhatta el kísérletüket, eredményeiket. Ennek oka az volt, hogy elhagyták a skolasztikus hagyomány biztos talaját, nem azon állva kísérelték meg szembenézni koruk kérdéseivel. Gondolunk itt a tradicionalizmus, az ontologizmus kísérleteire, valamint azokra, akik a kanti idealizmus szellemében próbáltak bölcselkedni. Kétségkívül eltévedtek és kísérletük is zátonyra futott.

A sikertelen kezdeményezés után a 19. században már a klasszikus skolasztikus hagyomány nyomán indult el az olasz, spanyol és német katolikus egyetemeken a bölcselő szellem megújulása. Ekkor már a katolikus bölcselők ügyeltek a hagyományra. Egy keresztény gondolkodó nem gondolkodhat úgy, hogy az elődeit figyelmen kívül hagyja. Nem kezdheti egészen elölről. Már a görögök sok lényeges igazságot fölismertek. Az ókori szentatyáknak döntő jelentőségű bölcseleti fölismeréseik voltak. Szent Tamás szintézise szilárd forrásmű. Emellett el kell ismerni a mindenkori tudományos eredményeket, tudomásul kell venni az aktuális bölcseleti eszméket.

A bölcseletben egyébként a gondolat igazsága, megalapozottsága, érvénye számít, és nem a kor, amely műveli a bölcseletet. Ami új, az még nem föltétlenül igaz, legfeljebb divatos. Ami viszont régi, az nem föltétlenül elavult, hanem lehet kipróbált és időtálló, maradandó lényegi igazság. Sokszor a régebbi a legigazabb és legmaradandóbb. Világos aztán, hogy a gondolat igazsága, tisztasága és egyetemes érvénye mellett nagyon fontos a gondolat életközelsége is.

XIII. Leó pápa tehát egyrészt jóváhagyta a 19. századi katolikus gondolkodók bátor kezdeményezését (így pl. Liberatore, Balmes, Kleutgen, Zigliara stb.), másrészt pedig új indítást is adott. Nyomában aztán megindult az újskolasztikus mozgalom kibontakozása. A római, a lőweni, a párizsi, a milánói egyetemeken már jelentős eredmények születtek lélektani, ismeretelméleti kutatások terén (Mercier, Gemelli). A skolasztikus rendszerben egyesített gondolattömbhöz, minden kor a saját problémáitól indított érdeklődéssel közeledik. Így pl. a kanciánizmus és a pozitivizmus korában a skolasztikusok figyelme elsősorban az értelem szerkezetére, a a gondolkodás és a valóság viszonyára, a metafizika lehetőségére irányult. Maradandó eredményt hozott a középkori bölcselet történeti kutatása (Ehrle, Denifle, Bäumker, Hertling, Grabmann). Föllendült a középkori szellemi élet kutatása. Megfelelő és megbízható kritikai kiadások nyomán bőséges anyag állt a gondolkodók rendelkezésére. Kecskés Pál ezekből az újskolasztikus eredményekből merített.

Eleinte a védekező-támadó magatartás jellemezte az újskolasztikus mentalitást. Az elért eredmények, és a megtett út tapasztalatai révén egyre világosabbá vált a követelmény, hogy még nyitottabbnak kell lenni a kor kérdései felé. Kecskés Pálnak és kortársainak az a feladat jutott, hogy a modern ismeretelméleti, lélektani, etikai eredményeket egybevesse a klasszikus hagyománnyal, és nemcsak kritikai, hanem pozitív értékelésre jusson. Kecskés Pál is ezt a feladatot tűzte ki önmaga és tanítványai elé.

Napjainkban az újskolasztika ezen a szakaszon is továbbjutott. Még eredetibb és eredményesebb párbeszédbe kezdett az aktuális szellemi áramlatokkal. Ilyen természetű szellemi konfrontáció már oly mértékben hatott vissza az újskolasztikára, hogy manapság az újskolasztikus bölcselet is erősen átalakult és más irányt vett.

Kecskés Pál 1928-ban, illetve végérvényesen 1932-ben kapcsolódott bele a bölcseleti oktatásba. Kiss János nyomába lépett, aki XIII. Leó pápa útmutatása alapján Szent Tamás bölcseletét juttatja az egyetemi oktatásban uralomra. A neotomista bölcselet korszerű továbbfejlesztését tűzte ki célul. Jelszava az volt, hogy nem kiírni kell Szent Tamást, hanem azt írni, amit ő tanítana, ha ma élne. Kiss János még szigorúan tartotta magát az eredeti skolasztikus módszerhez. Föltétlenül bízott a logikus gondolkodás, a logikus eljárásmód erejében. Szerinte a skolasztikus elgondolásoknak akkor is van meggyőző erejük, ha azokat egyszerűen ismertetjük, és nem szembesítjük a modern tanokkal. Érdekes módon sem ő, sem utóda nem kötötte le magát a Szent Tamás körül kialakult irányok közül egyikhez sem. Vezető szerepre az ún. tomista iskola jutott a neoskolasztikában. De több iskola is kialakult a mozgalomban, így pl. a skotista, a suareziánus iskola. Kiss János szabadon szemlélte és alkalmazta a neoskolasztikus tanokat. Érintkezést tartott fenn a fribourgi egyetem dominikánus képviselőivel, ahol Kecskés Pál is megfordult, de érdeklődött más klasszikus Tamás-magyarázat mesterei felé is.

KECSKÉS PÁL ÚJSKOLASZTIKUS ARCÉLÉRE talán az a magatartás a legjellemzőbb, amelyet minden bizonnyal Kiss Jánostól vett át. Szakterületeinek kérdései eleve még nagyobb nyitottságra sarkallták. Nyugodtan mondhatjuk, hogy ő sem kötötte le magát egyetlen iskolához sem, hanem mindet egybefogva, átfogóan, szabadon értékelte a különböző állásfoglalásokat. Amikor ő belekapcsolódott a munkába, akkor a skolasztikus bölcseletnek már beérett gyümölcsei voltak, kivívta helyét és jogosultságát a kor szellemi életében, és az iskolákon belül is kialakult a szélsőségeket bölcs mérséklettel kiegyenlítő szellemi magatartás.

Tanítványai között, akiket bölcs mérséklettel és irányítással vezetett be a bölcselet alapvető kérdéseibe, rendszereibe, néha föllángolt egy-egy kiélezett vitatható kérdés. Ő a vitát mindig kiegyensúlyozta. Szent Tamás föltétlen tekintélyét elismerte, de a vitás kérdésekben az iskolás nézetek fölé tudott emelkedni. Inkább azokra a modern kérdésekre irányította a figyelmet, amelyek érintkeztek a skolasztikus rendszerrel és beépíthetőknek minősültek. A Bölcseleti Közlemények lapjain figyelemreméltó tárgyilagossággal tudta ismertetni, és értékelni szakterületeinek más irányból származó kérdéseit. Gondosan vigyázott azonban a skolasztikus rendszer tisztaságára és egészére. Elfogadta a tomista metafizika alaptételeit, az ő feladata inkább a metafizikai alaptételek alkalmazása volt a lélektanban, etikában és társadalomelméletben.

Kecskés Pál igen világosan látta az újskolasztika és a bölcselet korszerű aktuális feladatait és lehetőségeit. Tudta, hogy minden életképes bölcseletnek nemcsak a tényekre, hanem önmagára is reflektálnia kell. A bölcselő akkor látja tisztán a feladatát, ha a gondolkodásra indító tényezőket, eszmélődése tendenciáit önmaga felé fordulással tudatossá teszi. Észrevette egyrészt korának szellemi-erkölcsi és társadalmi változásait és indító rugóit, másrészt viszont a benne élő filozófiai erosz alapján önmagát is kontrollálni és irányítani tudta. Így megfelelő átalakulásra is képes volt.

Közvetlenül nem avatkozott bele a neoskolasztika ismeretelméleti kérdéseibe, ahol az újskolasztikus bölcselők fölvették a harcot a pozitivizmus, a relativizmus, a pszichologizmus, főként pedig a kanti transcendentális idealizmus eszméivel. A tomizmus realisztikus kiindulásával, és a metafizikai értékű ismeret elfogadásával szorosan kapcsolódott a neotomista ismeretelmélethez. Kutatási területein közvetlenül érintkezett az illető szaktudományok tapasztalati és elméleti anyagával, de mindig föl tudott emelkedni a tárgyalt kérdés „valóság-egész", elvi szempontú, és metafizikai értelmű tárgyalásához. Nála a neotomista bölcselet egyetemes érvényű, a valóság minden területét átfogó, metafizikai alapozottságú világmagyarázat kívánt lenni.

Fokozott érdeklődéssel fordult azok felé a bölcselők felé, akik a metafizikai elveknek, azok abszolút érvényét igyekeztek megalapozni. Az érvényesség és az érték gondolata került ezeknél a gondolkodóknál előtérbe (Husserl, N. Hartmann, M. Scheler). A jelentések abszolút érvényű világa ugyanis kiemelkedik a tapasztalható világ adottságaiból. Az értékek abszolút érvénye és fennállása elkülönül az értékelő magatartástól is. Ennek nyomán azonban külön problémaként jelentkezett az igazság és az érték objektivitásának kérdése. A skolasztika realisztikus elvonáselméletével azonban biztosítani tudta az objektivitás kérdését.

A bölcseleti reflexió elmélyülésével hangsúlyt kapott a metafizika lehetőségének és az egyes részletproblémáknak metafizikai megoldása. Kecskés Pál nemcsak a skolasztikán belül tartotta számon a metafizika sorsának alakulását és fejlődését, hanem figyelt korának szellemi válságában újszerűen jelentkező metafizikai igényekre és módszerekre is. Mivel ezek eléggé megosztott irányban jelentkeztek és haladtak, nem könnyű feladat volt egyrészt a meglevő metafizikai idegenkedést legyőzni, másrészt értékelni az eltérő metafizikai szempontokat. Jellegük ugyanis változott kiindulási alapintuíciójuk szerint. Sokszor a szaktudományok adtak indítást (Driesch), vagy az élet dinamikus lendületének élménye lett az alap (Bergson). Komolyan kísértettek ez időben újból a múlt század nagy idealista rendszerei (Spranger, Spann), és erőteljesen jelentkezett az egzisztenciális jellegű metafizikai analízis (Heidegger, Jaspers, Marcel).

Kecskés Pált erősen érdekelte a metafizikai reflexió sokszínű jelentkezése. Lényegében azért, mert szakterületein alkalmazta a metafizikai megoldást (pl. a lélek szubsztanciás természete, a végső cél struktúrája, a vonatkozás kategóriája, stb.). Színezték metafizikai szemléletmódját a különböző metafizikai szemléletmódok, ő azonban lényegileg a neotomizmus metafizikájával kötelezte el magát. Meg volt győződve arról, hogy a metafizikai szemléletmód szempontjait hosszú időn át szinte csak a skolasztika őrizte, mégha időnként mereven is. A mechanikus-természettudományos, a relativista és pozitivista áramlatokkal szemben a skolasztika metafizikája szerinte képes az objektív-transcendens elvek irányító elsőbbségét biztosítani, a tartalmi-formai, a tárgyi-alanyi elvek arányához igazodni. Az ősi bölcseleti elvekhez való hűség ad lehetőséget arra, hogy a tapasztalati világ immanenciájából felemelkedjünk a transcendens, és változásokon felülálló világhoz. Egyébként meggyőződéssel vallotta az ún. „Philosophia perennis," az örökérvényű bölcselet eszményét. Meg lehet találni ugyanis azokat az örökérvényű elveket, amelyek szerint a valóság felépül. Szerinte az arisztoteleszi-szenttamási metafizika képviseli ezt az örökérvényű bölcseletet.

Szerényen, de öntudattal emlegette, hogy Platon, Aristoteles, Ágoston és Tamás bölcselő meglátásai időtállóak, senki és semmi sem múlja fölül érvényüket és értéküket. Úgy látta, hogy az antik-keresztény problémák napjainkban is fölújulnak, mint az emberi szellem eleven életének eredeti megnyilvánulásai. Amit az újkor bölcselő szelleme föltárt, az valamiképpen már az elmúlt századokban is benne élt.

Hagyományos, sokszor konzervatív szellemi beállítottsága természetesen nem gátolta abban, hogy konkrét és érzékeny kapcsolata ne legyen a kor problémáival. Mind a módszer, mind a tartalmi kérdések terén megmutatkozott eleven kapcsolata a kor eszméivel.

Módszertanilag jelentkezett ez a bölcselet tudományos jellegének biztosításában, a bölcselet és a szaktudományok közti kapcsolat tisztázásában. Élesen vetődtek föl a szaktudományokból a bölcseletbe átnyúló kérdésfeltevések; a tudományelméleti szempontok és az ún. keresztény bölcseleti vita a keresztény bölcselet lehetőségéről és formáiról.

Az újkori módszertani kezdeményezések közül nagy figyelmet szentelt Kecskés Pál a fenomenológiának, mint alapvető módszernek. A fenomenológia módszertani elve a tapasztalati adottság, a jelenség előfeltevésmentes, tárgyszerű, a lényeg megragadására menő szemléletes leírása. A bölcseleti szemléletben középpontba került – a pozitivista és szubjektivista előítéletekkel szemben – a maradandó lényeg, az érvényesség és az érték szükségessége. A fenomenológiai módszert a szellemi élet tág területein lehetett alkalmazni, éppen Kecskés Pál szakterületein. Nemcsak értékes tudásanyaghoz juttatta a bölcselőket, hanem megerősítette a metafizikai szemléletmód jogosságát. A fenomenológia módszertani elve különben is ősi skolasztikus követelményből ered. A skolasztikából Brentano és Bolsano közvetítette azt Husserlhez. A fenomenológia módszerétől meg kell különböztetni magát a rendszert, amelyet már nem fogadott el, mivel az a transcendentális idealizmust hozza magával. Husserl kezdeményezése két pontban is lényeges differenciálódást segített elő a gondolkodásban. A jelentés (érvényesség és érték) valóságtól független fennállásának, és a rá irányuló ismeretmódnak a kérdésében megtermékenyítette a metafizikai irányultságú gondolkodást.

Igen élénken figyelte Kecskés Pál a mechanisztikus-természettudományos előítéletektől fölszabadult akkori lélektant. Komolyan felfigyelt a szellemi tevékenységek sajátosságaira, az akaratszabadság kérdésére, a lelki erők és képességek célos strukturáltságára. Az elért eredményeket beépíthetőnek tartotta a metafizikai lélektanba. Így kedvező szellemi légkör alakult ki, amely az emberi élet egyes területeit (erkölcs, vallás, történelem, társadalom) nem a természeti erők fejleményéből, hanem az embernek az értékvilághoz való eredeti viszonyából értelmezte. Nem merőben természeti produktum az ember, hanem eredendően szellemi lény, aki szellemi természetű értékek irányító hatása alatt áll.

Az értékelmélet kérdése az etika miatt érdekelte elsősorban Kecskés Pált. A bádeni újkanciánus irány úttörője volt az értékbölcseleti irányzatnak, amely a kanti Gyakorlati Ész Kritikájára ment vissza. Az általános értékelmélet fölszínre hozta az értékek lényegének, fennállásának, eredetének, az értékek rangsorának, és főképp a valósághoz való viszonyának a kérdését. Kecskés Pál szerint ezek a kérdések kielégítően csak metafizikai alapon oldhatók meg. Ilyen szellemben kitűnik, hogy az érték a valósággal viszonyban álló mozzanat, és e viszony lényegét csak mindkét terminus természetének figyelembe-vétele szabja meg. Az értékprobléma megoldásához a skolasztikában bőséges gondolatletét rejtőzik.

Kecskés Pál bölcselő alapmagatartását az objektív-transcendens szemléletmód jellemezte. Elsősorban objektivitásra törekedett. Mindent figyelembe vett, aminek létjogosultságát igazolni tudta. Egyúttal azonban szisztematikus gondolkodó is volt, aki elfogadta a maga egészében a neotomista rendszert. Ennélfogva erőteljesen alkalmaznia kellett a kritikai szempontot. Előnyben részesítette azokat a szempontokat, amelyeket be tudott építeni rendszerébe. De nem tagadta, és nem utasította el azokat a szempontokat sem, amelyeket közvetlenül nem használt föl. Korának mozgalmas szellemi életében csak a kritika alkalmazásával tudott eligazodni és rendet teremteni. Előadásaiban, könyveiben így tudott áttekinthető, tárgyilagos útmutatást adni a lényeges kérdésekben. Végeredményben mindig a transcendens értelmezésnél kötött ki. Tisztelte és megbecsülte az immanens tényeket és összefüggéseket, de mindig túl is nézett, túl is lépett az objektív immanens tényeken, fölfedezve bennük a transcendens jelzéseket és utalásokat. Világ- és életértelmezése a személyes abszolútumban nyert végső támpontot és nyugvópontot. Egyébként is ez az objektív-transcendens értelmezés volt hosszú időn keresztül a nyugati bölcselet hagyománya,

és ezt őrizte meg a skolasztika. Ha nem is alkotott újat Kecskés Pál, vagy nem is volt radikális kérdező, de bármihez nyúlt, mindenben elmélyült és biztos tájékozódást nyújtott.

BÖLCSELŐ MUNKÁSSÁGÁNAK GYÜMÖLCSEKÉNT ELSŐKÉNT LÉLEKTANI műveit említjük. Negyven éven át figyelte és értékelte a tapasztalati, elméleti és metafizikai lélektan kül- és belföldi irodalmát. Előadásait foglalta össze a Lélektan című jegyzetében, amely a lelkiélet elemzését harmonikusan egybekapcsolta a lelki élet egységével, a metafizikai lélektani értelmezéssel.

Merész feladatra vállalkozott, amikor 1930 májusában a Szent István Akadémia Hittudományi-Bölcseleti Osztályán felolvasást tartott „A modern lélektan és a skolasztika" címmel. Azt tűzte ki célul, hogy megkeresi és kimutatja a kapcsolatot a modern lélektan és a skolasztika között. Lényeges kísérlet volt ez, hiszen a modern lélektan elszakadt a skolasztika gondolatvilágától és függetlenítette magát. Figyelembe kell venni azt, hogy a skolasztika is a lelkiélet tapasztalati tényeiből indul ki, és csak aztán tör metafizikai értelmezésre. Kecskés Pál igyekszik a nehezen föllelhető „Tertium comparationist", egy olyan problémakört föltárni, amely a két típusú lélektan között az egybevetés alapját képezheti. Tárgyilagosan ismerteti az utolsó évtizedek tapasztalati eredményeit. A modern lélektan terén lényeges változást észlel. Kutatási eredményekre hivatkozik. Majd a modern szintézis kísérleteit ismerteti, amelyek a metafizikai értelmezés felé irányulnak, és igazolják a metafizika létjogosultságát. Sőt, továbbmenve a lélektan központi metafizikai problémáját is fölvetik. Minek tartja a lélektan a lelki jelenségek végső elvét? Végül megállapítja kutatása eredményét: a lélektan új helyzetbe került, képessé vált a metafizika igénylésére. A skolasztikus lélektan pedig képes megteremteni az összhangot a tapasztalat és a metafizikai elvek között. Talán ez a szintézis-kísérlet mutatja legvilágosabban Kecskés Pál bölcselő ambícióit és munkamódszerét.

Az Aquinói Szent Tamás Könyvtár sorozatának 7. kötetében jelent meg 1943-ban „Az ember lelke" című könyve, amely nyolc előadásban rögzíti a nagyközönség számára a metafizikai lélektan vázát. Mi a lélek? Hogyan bontakozik ki a lélek? A lélek megismerésének útja, az önmagunkra eszmélés, a lélekbe merülés. Közvetlen tapasztalatunk azonban csak a jelenségeket éri el. A jelenségekből ezért okaikhoz, előfeltételeikhez, a végső, belső alaphoz, a szubsztanciás lélekhez csak a metafizikai okság elvének alapján, következtetéssel juthatunk el. A konkrét tapasztalati élmény analízise segít a jelenséget absztrahálni, és az okság elvével kikövetkeztetjük az elvont, és állandóan önmagával azonos, egyedi ént, mint a jelenségek alapját. A mű második része a lélek működését, öntökéletesítési módjait taglalja. A létben szükségszerűen dinamizmus van, belső entelecheia, célrarendeltség. Ebből fakad az önmegvalósítási törekvés. Az intenzívebb törekvések az élmények. Legfontosabbak az értékélmények. Az értékek pedig hierarchiát alkotnak. Igen egyszerű és világos áttekintésben tárja föl a szerző a lelkiélet valós és szerves összefüggéseit. Így bontakozik ki az igazság megismerésében, az erkölcsi jóra való törekvésben, a szép élményében, és végül az Abszolútum, az Isten megismerésében és szeretetében az emberi lélek csodálatos, színes és gazdag világa.

AZ ETIKA KÖRÉBE VÁGÓ MŰVEK szintén jelentős szerepet játszanak Kecskés Pál életében és munkásságában. Kifinomult érzékkel rendelkezett az erkölcsi kérdések iránt. Egyénisége mély erkölcsiséget sugárzott. 1928-ban adta ki a Szent István könyvek sorozatában a „Házasság etikája" című művét. A személyiség, a közösség, az erkölcsiség, és a kereszténység szolid egységét nyújtja ebben. „Ethica" című jegyzete erkölcstani előadásainak vezérfonalát foglalta össze.

Etikai munkásságának koronája az 1967-ben megjelent „Az erkölcsi élet alapja" című műve. Nem csupán a tudós etikus, hanem a kinyilatkoztatás felé tájékozódó nemes humanista

tesz ebben a műben vallomást az emberség igaz értékeiről. A szerző látja, hogy a jövőjén dolgozó ember sorsa erkölcsi helytállásától, megbízhatóságától függ. A keresztény erkölcs képviseletében föltárja az erkölcs emberi természetünk mélyére nyúló gyökereit. Az erkölcsi tudat, az erkölcsi érték, és az értékes élet kérdéseiben világítja meg az erkölcsiség időtálló alapelveit. A szerző tudatában van a gyakorlati élet igényeinek is, ezért figyelembe veszi a mai lélektan, értékelmélet és társadalomtudomány szempontjait.

Realista bölcselőként a közvetlen tapasztalatból indul ki, hogy annak alapján felfedje az erkölcsi élet egyetemes előfeltételeit, és gyakorlati alkalmazhatóságukat az élet valóságán mutassa be. Sokszor az a benyomásunk, mintha a szerző saját egyéniségének alapvonásait rajzolná meg. Az erkölcsi élet központjába a jóság, a becsület, és a tisztesség alapvető erényeit állítja. Az élő erkölcs, az étosz és az erkölcsiség elmélete szoros kapcsolatban vannak. Hogy erkölcsileg helyesen éljünk, ahhoz nem elég az élet konkrét követelményeinek ismerete, az még föltételezi az ember lényegi létmivoltának, végső rendeltetésének ismeretét is. Ez a műve maradandó alkotás. Olyan gondolkodó műve, aki tisztában van az etika hagyományával, az ember lényegi természetével, az élet gyakorlati és elméleti igényeivel, és aki a mai kavargó, és sokszor bizonytalankodó etikai tájékozódásban biztos eligazítást képes adni, aki önmaga is őszintén erkölcsi és keresztény emberséggel rendelkezik.

A KERESZTÉNY LELKIÉLETET ISMERTETŐ MŰVEIRŐL is említést teszünk. Kecskés Pál tudományos működésében is megőrizte papi egyéniségét. Talán itt kell minden megnyilatkozásának gyökerét keresnünk. A szolgáló szeretet, a szerény és visszavonult élet keretében a lelkekért, a közösségért, a növendékeiért csendesen égő-világító papi életet élt. Ennek a papi életnek igazi háttere és középpontja pedig a Krisztus szeretetéből táplálkozó papi szív. Amikor életművét megközelítően szeretnénk fölvázolni és fölmérni, akkor a végső személyes alapot is föl kell villantani, azt amelyből élt, amelynek erejében dolgozott, világított és melegített sokaknak, papi nemzedékek népes seregének.

Az 1976-ban kiadott „Lélekben és igazságban” című lelki kalauza csak szerény ízelítő lelkipásztori működésének anyagából. Észrevette, hogy manapság a vallásos embereknél is tapasztalható hitbeli tájékozatlanság és bizonytalanság. Korunk szenvedélyes valláskritikájának figyelembevételével szükségesnek mutatkozott a lelkiélet világnézeti és dogmatikai alapjainak kifejtése. Az evangélium fényénél értelmezi a szerző az idők jeleit, és a lelkek szükségletét. Lélekben és igazságban fedezi föl a vallásos igényt, az istengyermeki életet. Jézus követésében hívja föl a figyelmet Isten országára. A Megszentelő és Vigasztaló Lélek erejében kibontakozó élet zárja fejtegetéseit.

Kiváló történeti érzéke mutatkozott meg a Szent Ágoston Breviárium (1960) fordításában és szemelvényeiben. A hiteles vallásos érzéket szeretné fölébreszteni és táplálni a szerző a nagy keresztény tanítómester Ágoston szemelvényes írásaival. Ágostonban klasszikus eredetiséggel szemlélhetjük a kereszténység maradandó lényegét és értékeit. 1963-ban „A lelkiélet mesterei írásaiból” címmel közöl válogatott szemelvényeket a XVII. század közepéig. A szemelvényeket tárgykörök szerint csoportosítja; a lélek napja, a tökéletesség útja, és a lélek kibontakozása címszavakkal. A fordító szándéka az volt, hogy a mozaikszerű gondolatszemek – egységes képpé alakulva – bemutassák a bensőséges keresztény vallásos élet lényegét.

AZ EMBERI TÁRSADALOM kényes, de nagyon aktuális kérdései felé is fordult a lélektan, az etika, az emberi lét alapvető kérdéseinek tudós professzora. Hazánkban a Hittudományi Karon ő tanította először rendszeresen – a bölcselet keretében – a keresztény társadalomelméletet. Munkássága ezen a téren úttörő jellegű volt. A keresztény gondolkodásban XIII. Leó és XI. Pius pápa enciklikái nyomában indult meg a szociológia. 1938-ban jelent meg nyomtatásban A „Keresztény Társadalomelmélet Alapelvei” című

műve. Majd 1944-ben ennek rövidebb kiadása a „Keresztény Társadalomelmélet Irányelvei” című könyve.

Nem volt könnyű dolga, amikor a közösség, a társadalom, a gazdasági élet, a szociális kérdés problémáit boncolgatni kezdte. Kecskés Pál e műveiben megkísérelt szilárd alapvetést, elvi tisztánlátást nyújtani. Különösen nehéz ezt nekünk megérteni, mert manapság megszoktuk, hogy a társadalmi, szociális kérdésben főképp gazdasági-politikai és ideológiai tényezőkre figyeljünk. Szokatlannak érezzük ezen a területen a metafizikai, etikai szempontokat. A tényleges irányító tényezőket figyelembe véve, mit kezdjünk a természetjog, avagy a szeretet végső rendező elvével, amikor nagyon is látjuk és érezzük, hogy a jelenségek szintjén mi minden zajlik a társadalom és a népek életében. Vajon érintkezhetnek-e a keresztény és bölcseleti elvi szempontok, és a meglevő társadalmi, gazdasági viszonyok, nemzetközi megrázkódtatások, a mindennapi közösségi élet színes, változatos, de bizony ellentétes tényei. Ebben a műben egy egészen másfajta szellemi légkörbe lépünk át. Itt a közösség, a társadalom lényegi vonásaira, a metafizikai-erkölcsi értelmére hangolódunk át. A szerző tudatában van az individualisztikus, vagy a kollektivisztikus, totális rendszerek világméretű küzdelmének, de ő fel akar emelni bennünket az erkölcsi értelmezés magasrendű világába.

El kell ismerni, hogy nagy jelentősége van a társadalmi jelenségek, tapasztalatok közvetlen okait kereső és elemző társadalomtudománynak is. De módszeresen elkülönül ettől a végső elveket kutató társadalombölcselet. A bölcselő eszmélődés a valóság sokrétű és ellentmondásos jelenségeiből átlép a társadalmi jelenségek egyetemes előfeltevéseinek kutatásába. Azokról az elvekről van szó, amelyeken a társadalom lényegében felépül, amelyek a közösségi létet, működését alapvetőleg meghatározzák.

A közösségi élet tényeit metafizikailag értelmezi a tomizmus realisztikus reláció elmélete, amely az ember szubsztanciás önállításának feltételezésével, de egyszersmind az ember lényeg-természetével eleve adott társas hajlamokat figyelembe véve magyarázza meg a társadalmi élet egyénfeletti és objektív jellegét úgy, hogy nem szünteti meg a személy önállóságát és méltóságát. A metafizikai értelmezésből szervesen következik az etikai megalapozás.

Külön nehézséget okoz a szerzőnek, hogy az evangéliumnak nincsen kifejtett államelmélete. Kétségtelen azonban a társadalomra gyakorolt hatása. A keresztény hit csak erkölcsi jellegű elveket tartalmaz a társadalmi élet rendjét illetően. Államformákra, gazdasági-politikai kérdésekre közvetlenül nem dolgozható ki semmilyen keresztény elmélet. A megváltás művét képviselő egyházi közösség természetszerűen épül bele a társadalmi életbe. A keresztény elvek azonban lassan minden vonatkozásban hatottak a társadalmi életre. Gondoljunk csak pl. a családi életre, melyet meghagyott természetes formájában, de a házasság szentségi jellegének állításával ténylegesen magasabb életszintre emelte. A szeretet, az igazságosság, a lelkiismeret, a felelősség, az istengyermekség hangsúlyozásával lényegileg befolyásolta a kereszténység a társadalmat.

A keresztény értelmezés meghagyta a társadalmi élet természetes elemi szerkezetét. De a természetes életet, ha csak evilági alapokon nézzük, szinte megfoghatatlan és kielemezhetetlen módon átitatta természetfeletti erőkkel. A természetes és természetfeletti ismeretköröket csak módszeresen lehet elkülöníteni. A keresztény világnézet természeténél fogva a társadalombölcselettel jut közvetlen érintkezésbe. Erre az értelmezési szintre azonban föl kell emelkedni. Továbbá csak akkor lehet szó keresztény szellemű társadalomelméletről, ha előzetesen elvileg biztosítani tudjuk a hit- és észismeret lényegi harmóniáját. A neoskolasztikus bölcselet fontos célkitűzése pontosan ez volt.

A társadalom természetszerű követelményeire való bölcseleti reflexióból és a keresztény elvek szintéziséből épül fel a szerző által kidolgozott társadalomelmélet. Az ilyen természetű vizsgálódás csak akkor érthető meg, ha előzetesen fölismerjük és elismerjük az értelmezést

hordozó metafizikai és etikai elveket. A neoskolasztikus gondolkodó bele mer bocsátkozni a konkrét élet eseményeibe is, hiszen értelmező elveit a jelenségekből vonta el, és a metafizikai-etikai szintről tért vissza ugyanoda. Különben is a modern szociológiák vajúdó állapotban vannak, a különböző szemléletű szociológiai felmérések között igen nagy ellentétek mutatkoznak. A keresztény szemlélet bátran vállalja feladatát, hogy a társadalmi élet teljes értelmét fölvillantsa, és a valóság, az emberi lét egészéről alkotott világkép keretébe illessze bele a közösségi élet kérdéseit. Aki megreked a tapasztalati adottságok elemzésénél, talán illetéktelen és általánosságban mozgó magyarázatnak érzi a metafizikai és erkölcsi elveket. A szerző azonban gondoskodott arról, hogy szintézisében a társadalmi valóság magaszállította anyaggal vegyen részt. A bölcseleti reflexióban világossá válik, hogy a társadalmi élet végső értelmét már nem önmagából meríti, az emberi lét egyetemes horizontjába kell beletorkollnia.

„A BÖLCSELET TÖRTÉNETE” című jelen mű Kecskés Pál legkiemelkedőbb alkotása. A jelen kiadás már a harmadik kiadás és a második (1943) kiadás alapos átdolgozása. A könyv célkitűzése elsősorban történeti. Az emberi szellemtörténet legérdekesebb fejezetét mutatja be, a gondolkodó ember küzdelmét a végső igazság megismeréséért. A szerző kiváló történeti érzékkel rendelkezik. Képes érzékeltetni a konkrét élet eleven áramát. Felszínre tudja hozni azt, ami az egyéni és a korszellem egyszeri és megismételhetetlen alkotása. De ismeri a történelmi jelenségek összefüggését, a történelem egységes folyamát is. A műből megismerhetjük azokat a tényezőket, eszméket, személyeket, összefüggéseket, amelyek a bölcselő gondolkodás kialakulására hatással voltak. Az egyes korszakokat nyitó fejezetek, a legfontosabb életrajzi adatok, a korszellem ábrázolása, a szellemtörténeti hatások mind kiváló történeti érzékről tanúskodnak.

A szerző azonban nemcsak a bölcselet történeti folyamát, az egyes korok alkotásait akarta ábrázolni a tantörténeti, problématörténeti és szellemtörténeti kutatás különböző módszereivel, hanem művét bevezetésnek szánta a bölcseletbe, a filozófiába. Különös érték az, aminek ha a bölcselet történetének írója egyben vérbeli bölcselő is. Amikor az egyes korszakokat, vagy bölcseleti rendszereket összefoglalja és értékelve lezárja, amikor megrajzolja a nagy rendszerek vázát, ismerteti a lényeges problémákat, akkor egyben bevezetést is nyújt a bölcseletbe. Nemcsak az egyes problémákról nyerünk tájékoztatást, hanem a bölcselet egész világáról, magáról a bölcseletről kapunk felvilágosítást. Igazi bölcselő maradandó értékű megnyilatkozásai ezek a szempontok, megéreztetve azt, hogy az írónak is szívügye a bölcselet. A személyek, a tanok, a problémák ismertetése közben megcsillan az igazság fölismerésére irányuló küzdelem nemessége és szépsége. A tanulmányozás közben a legnemesebb emberi küzdelem szemlélői leszünk, amelyet az emberi értelem vívott a világmindenség, az emberi lét végső értelmének föltárása közben. Csak „bölcselő erosszal” rendelkező író képes fölvillantani a gondolkodó erőfeszítés igazi értelmét, amely minden részletkérdés, hasznossági kérdés fölé emeli a mindent megalapozó egyetemes világmagyarázat kísérleteit.

Ha valaki bölcselő szemlélet nélkül tekint bele a szellem történetének e fejezetébe, az összevisszaságot, kuszaságot, egymásnak ellentmondó nézetek keverékét, hiábavaló küzdelmet fog látni a bölcselet történetében. A rátermett bölcselő szemléletében viszont előtűnnek a nagy rendszeralkotók (Aristoteles, Szt. Tamás, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel), és nyomukban a bölcselet merész, átfogó rendszerei. Fölbukkannak a nagy kérdezők, problémalátók (Platon, Ágoston, Anselm, Cusanus, Pascal, Kierkegaard), akik érzékelték és meglátták az alapvető bölcseleti problémákat. Megjelennek az egyeztető szellemek, akik az ellentétes kérdéseket kiegyenlítik; a földolgozók, akik a különböző forrásokból eredő eszméket egybeötvözik. De föltűnnek a józan forradalmárok is, akik szétrobbantják a meglevő rendszereket, hogy utána új erjedést, radikális kezdeteket teremtsenek.

Kecskés Pál nemcsak ismerteti a bölcseleti eszméket és rendszereket, hanem elfogulatlanul és tárgyilagosan kritikát is gyakorol. Képes az egyes bölcselőket saját mércéjükkel lemérni, saját koruk, személyes adottságaik, célkitűzéseik alapján, ún. immanens kritikával elbírálni. A kritika közben szétválik az igaz és a téves, kidomborodik a maradandó érték, és élesedik a bölcselő látás. Minden igazi bölcselő munkásságában az igazság valamiképpen fölvillan, még a tévedések útvesztőin és fátyolán keresztül is. A problémák és a rendszerek eresztékein átragyog az igazságkeresés törekvése. A kritika a bölcselet egészének összefüggéseire is irányul. Vajon egy bölcselő munkája és eredményei előbbre vitték-e a bölcseletet? Milyen hatást váltott ki egy eszme, vagy törekvés nagyobb távlatban? Végül nem titkolhatja a szerző, hogy végső értékmérője saját bölcselő meggyőződése, a keresztény beállítottságú bölcselet. Ő maga neoskolasztikus bölcselő. Személyes magatartása azonban rendkívül hűvös és tartózkodó az értékelésben és a kritikában. Ellenszenvet nem nyilvánít. Tárgyilagosságát így nem csorbítja személyes meggyőződése. Kritikája nem merev, és nem igazságtalan. Még akkor is tapintatos, ha észrevehetően szemléletétől távoleső gondolkodóról vagy eszméről nyilatkozik.

Végül külön is meg kell még említeni a kiadó súlyos gondját. Kétségtelen tény az, hogy ez a mű, ahogyan most posthumus műként kezünkben van, komoly átdolgozást igényelne. Alaposan át kellene dolgozni a jelenkori részt. Igaz, a szerző tett még egy utolsó kísérletet élete végefelé az átdolgozásra. Meglátszik azonban, hogy már nem áll benne tevőlegesen a bölcselet mai áramában és sodrásában. Amikor ő még aktívan művelte a bölcseletet, akkor más volt a bölcselet atmoszférája, más volt a gondolkodás aktuális feladata. Mi már többet, és mást is, talán másként szeretnénk olvasni a jelenkor bölcseletének ismertetésében. De ki merne vállalkozni arra, hogy Kecskés Pál művét alaposan átdolgozza? Hogyan lehetne olyan átdolgozásra vállalkozni, amely talán már megváltoztatná a mű sajátosan egyéni és eredeti jellegét. A szerző roppant nagy anyagot szorított bele szűk keretbe. Ez meg is érződik tömör és föloldhatatlannak tűnő stílusán és nyelvezetén. Nyelvezetén, szóalkotásain erősen érződik a tárgyilagosságra, pontosságra és megbízhatóságra való törekvés. Egészen egyéni és eredeti stílusa van, amit kár lenne megbontani és föloldani. Olyan ember tud csak így fogalmazni és írni, akiben személyes meggyőződésben kiforrtak és egyénien kialakultak a bölcselő meglátások és értékelések. A posthumus műnek meg kell maradnia egyéninek és eredetinek. Átdolgozás nélkül is megállja még a helyét a magyar bölcseleti irodalomban, és időtállóan tanúskodik a neoskolasztikus magyar bölcselet hűséges művelőjéről.

Fila Béla

Előszó

Negyven évi tanítás után visszavonulva, volt tanítványaim arra kértek, dolgozzam át több mint huszonöt év előtt megjelent könyvemet, s egészítsem ki a mai filozófiai irányok ismertetésével. A nyomdai előállítás korlátolt lehetősége mellett nehezen láttam teljesíthetőnek ezt a kívánságot. Úgy igyekeztem annak mégis eleget tenni, hogy a korábbi (második) kiadás szövegének jelentékeny megrövidítésével és átalakításával biztosítottam helyet a kiegészítésnek. Ennek a módszernek a következményeképp, a történeti szempontból kifogásolható aránytalanság mentségére és igazolásául szolgáljon: ilyen módon tudtam némileg megfelelni annak a kívánalomnak, hogy a könyv a történelem ismertetése mellett, bevezetőül is szolgáljon a mai filozófia tanulmányozásához.

Budapest, 1970 őszén.

Bevezetés

A bölcselettörténet jelentősége

Eléggé elterjedt nézet a filozófiát az élettől idegen, elvont, nehezen érthető elméletnek tartja. Ha némely filozófiai munka ezt a felfogást látszik igazolni, viszont a történelem azt mutatja, hogy a filozófia egyidős az öntudatosan gondolkodó emberrel. A természetben és a saját életében tapasztalt jelenségek okát, magyarázatát kereső ember igyekezik a valóságról lehető átfogó képet alkotni, hogy abban megbízhatóan tájékozódjék, a lehetőségeknek megfelelő célokat tűzzön maga elé, tudásra és boldogulásra irányuló vágyának igazolható értelmet adjon. A valóság-egészre törekvő ismeret a „bölcsesség szeretete", a görög eredetű „filozófia" szónak a tartalmat is kifejező jelentése.

Ha ma, a szaktudományok nagyarányú fejlődése korában valószínűtlennek látszik ilyen átfogó ismeret lehetősége, éppen a szaktudományos műveltséggel fenyegető egyoldalúság kívánja a látókör kiszélesítését, mely a résznek az egészbe elfoglalt jelentőségét is kiemeli. Ennek az igénynek igyekezik eleget tenni a bölcselet. A szaktudományok a valóság valamely részletére vonatkozó vizsgálódása mellett, a bölcselet velük kölcsönhatásban, oly általános elvek megállapítására törekszik, amelyek a szaktudományi kutatásnak is előfeltételeit képezik s az általános emberi művelődést szolgálják. Ilyenek a *gondolkodás,* a *lét,* a *cselekvés* és *alkotás* általános törvényszerűségeinek és értékének a megállapítása.

Mindennemű tudományos kutatásnak bizonyos formai és tartalmi előfeltételei vannak, amelyek igazolást igényelnek. Ennek elvégzése azonban épp egyetemes jelentőségénél fogva, már nem szaktudományi, hanem bölcseleti feladat.

Minden tudomány az igazságra, a valósággal megegyező, igazolt ismeretre törekszik. A bölcselet mint tudományelmélet tesz eleget a *megismerés* általános követelményeinek. A *logika* keretében kifejti a helyes ismeret formai feltételeit, az elemi és összetett gondolatműveletek általános szabályait. Mint *ismeretelmélet* pedig a tudás tartalmi előfeltételeit, a megismerésnek a tárgyi világhoz való viszonyát veszi vizsgálat alá. Ebben a vonatkozásban főképp azt kutatja, képes-e az elme a dolgokat a valóságnak megfelelően megismerni, s általában meddig terjed az ember megismerő képessége? S a bölcseletre vár az a feladat is, hogy a különböző tudományok összefüggését, a tudományok rendszerét megállapítsa.

A szaktudományok a valóság egyes részleteire irányuló kutatásával szemben, a bölcselet a valóságot, a létet egészében igyekezik megérteni. A kutató elme nem elégszik meg annak tudásával, hogy az összetett test milyen alkotórészekből áll, vagy hogy az élet-jelenségeknek mi a közvetlen oka, hanem tudni vágyik, mi általában az anyag, mi az élet? És tudni akarja, mi az erő, a lélek, a szellem, az abszolút valóság, általában mit értünk a „létező", a „valóság" fogalmán? Ezek a valóság-mozzanatok már nem tehetők éppoly közvetlen tapasztalat tárgyává, mint a fizikai jelenségek. A fizikai s általában a tapasztalati léten túl fekvő valóságnak a kutatása a *metafizika* tárgya. A metafizika tehát általános lételmélet (ontológia), mely a lét végső elveit s az alapvető lét-összefüggéseket keresi. Az általános lételvek (lényeg, szubstancia, viszony, ok) megállapítása mellett, a lét egyes tagjainak, részleteinek (természet, ember, Abszolútum, történelem) a vizsgálata a metafizika további tagozódását (természetbölcselet, bölcseleti embertan, istentan, történetbölcselet) eredményezi.

Minthogy, habár részleteiben, a szaktudományok is a valóságot kutatják, a metafizikai vizsgálódás nem függetlenítheti magát a szaktudományi kutatástól. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szaktudományok fejlődésével, változásával azonos mértékben változnak a

metafizikai fogalmak és megállapítások is. A metafizika ugyanis a lét legáltalánosabb tényeiből kiindulva a lét végső elveit, előfeltételeit kutatja s ezen a szaktudományoknál mélyebben fekvő, de feltételeiben csökkent, redukált kutatási területen a szaktudományoknál maradandóbb jellegű megállapításokhoz jut. Ez magyarázza, hogy a metafizikai fogalmak jelentős része évezredek lepergése után is megtartotta értelmét, és a haladás nem annyira az értelem megváltozásán, mint inkább annak elmélyítésén s a szaktudományokkal érintkező határkérdések módosításában mutatkozik.

De nemcsak a valóság metafizikai szerkezetét kívánja az ember megismerni, hanem a tudatos emberi cselekvés számára is keres maradandó érvényű elveket. Az ember nemcsak szemlélője a valóságnak, hanem annak alakítására is hivatva van. Ezzel fontos elvi kérdések merülnek fel számára, aminők a cél, az érték, a norma kérdései. Minden cselekvés, tevékenység célra irányul, de a célt az érték indokolja meg, amelyet a cselekvő megvalósítani kíván. Az érték feltűnésével adódik a normának, valamely tevékenységi kört alapvetően szabályozó elvnek a problémája is. Így azoknak az elveknek a vizsgálata, amelyek az ember értékelő magatartását, elsősorban önmagát tudatosan alakító *erkölcsi* cselekvését, valamint önmagát művekben, alkotásokban kifejező *művészi* tevékenységét irányítják, szintén a bölcseleti kutatás körébe lép. Különösen az erkölcsi magatartás alapelveinek a megállapításánál domborodik ki a filozófiának a gyakorlati élettel fennálló kapcsolata, az élet alakítására kiható jelentősége. A filozófia nemcsak elvont elmélet, hanem az ember értékelését meghatározó világnézet is.

Minden tudomány egyetemes érvényű ismeretre törekszik. A tudomány a *lényeget* kutatja, azt a mozzanatot, amely egyetemlegesen meghatározza a lehetséges egyedi, konkrét dolgokat, eseteket, történéseket. A lényeges, egyetemes mozzanatot az értelem által kidolgozott *fogalom* és a fogalmak kapcsolata fejezi ki. Az esetleges és a lényeges mozzanat megkülönböztetése és különválasztása, a fogalomalkotáshoz szükséges elvonás, viszonyítás, következtetés valamely tudásterületen, megfelelő jártassággal, hozzáértéssel, biztossággal rendelkező értelmet tételez fel. A fogalmi ismeret mellett az ismeretszerzés másik lehetősége a lényeges mozzanatnak és a lényegi összefüggésnek közvetlen, látásszerű megpillantása, az *intuíció.* Azonban az intuíció, minthogy egyéni meglátás, csak egyetemes érvényű fogalmakkal igazolva és kifejezve juthat olyan egyetemes értékű, igazolt ismeret jellegéhez, mely a tudomány követelményeit kielégíti.

Minthogy a végső okok, az elvek megragadására törekvő bölcselet fogalmai a szaktudományokénál elvontabbak, egyetemesebb tartalmúak, kialakításuk elmélyülésre s átfogó szemléletre képes elmét tételez fel, s megértésük is az elvont gondolkodás iránt bizonyos fogékonyságot igényel. Azonban a bölcseletnek, legalább is elsajátító tudása, nem egyes kiválasztottaknak van fenntartva, hanem bizonyos értelmi fejlettséghez jutott elmének általánosságban megnyilvánuló igénye és szükséglete. Az emberi lélek természetszerű vágya az egység, a mélyebb összefüggések megragadására, adja meg a bölcselkedés lélektani alapját.

Érdekesen szemlélteti a történelem azokat az indítékokat, amelyek a bölcseleti eszmélődésre serkentenek; bemutatja a problémák tudatosítását s a megoldásukra irányuló erőfeszítést; a kialakult megállapítások bírálatát s újabb szempontból történő megvitatását; az igazságkeresés és értékelés dialektikáját, hullámzó mozgását. A megnyugvásra nem jutó vita felületes szemlélőben azt a látszatot keltheti, mintha a filozófiában nem is volna lehetséges maradandó megállapítás, s a felvetődő kérdésekben az emberi szellem csak tehetetlenségéről ad bizonyítékot.

A valóság mégis az, hogy a filozófiában is *van haladás,* habár az, a tárgy természeténél fogva, nem olyan folytonos irányú, mint a szaktudományokban. A filozófus a tudás és a valóság végső alapjaiig, előfeltételéig akar eljutni. Ez a nagy elmélyedést kívánó elmemunka folytonos felülvizsgálást, kritikus igazolást kíván. Ennek során újabb kérdések, szempontok

merülnek fel; nemcsak bizonyos megoldás bizonyulhat tévesnek, hanem némely ismert megállapítás is újabb megerősítést kap újabb szempontok kiegészítésével. Aztán a filozófia szorosabb kapcsolatban áll a közművelődéssel, a kultúra különböző ágaival, mint a részletre korlátozódó szaktudomány. S tág látókörű vizsgálódása az egyéniség érvényesülésének is több szabadságot enged. A filozófiatörténet *az élet eleven mozgásában* mutatja be a problémák felmerülését, a megoldásukat kereső módszereket, az eredmények maradandóságának feltételeit, az emberi élet alakítására vonatkozó hatásukat s a gyakorlati élet részéről jelentkező kérdéseket.

Míg a szaktudományokban általában nem fontos a történeti előzmények ismerete, a filozófiai kérdésekben nagy segítséget nyújt a *történelem* ismerete. Keletkezésük történeti feltételeinek ismeretével jutunk a bölcseleti fogalmak és problémák alaposabb megértésére s jelentőségük helyes értékelésére. A bölcselkedő gondolkodás szellemét legjobban a nagy gondolkodók elmemunkájának megfigyelésével, a filozófia klasszikusaitól lehet elsajátítani. S a történeti folyamat az egyre visszatérő, történet feletti, maradandó problémákat is élesen megvilágítja.

A filozófia tanulmányozásához nyújtó segítség mellett, a bölcselettörténet *művelődéstörténeti* ismereteinket is bővíti. A filozófia a valóság-egészre irányuló szemléletében összefutnak egy-egy kor szellemi áramlatainak, művelődési, világnézeti irányainak, társadalmi viszonyainak a hatósugarai. Az összkultúrával való szerves egysége alapján nevezik a filozófiát a „kultúra önreflexiójának", a kulturális életet mozgató célok, értékek, eszmék öntudatos értelmezőjének és kifejezőjének. A filozófiatörténet ily módon jelzi az emberi művelődés irányát és szintjét, s a történeti tapasztalat segítségét nyújtja annak emeléséhez.

A *bölcselettörténet* feladata a filozófusok reánkmaradt írásai, vagy a tanításukat közlő egyéb források alapján a bölcseleti tanok és rendszerek ismertetése és értékelése. Miként a tudományos történetírás általában, a bölcselettörténet is megkívánja a *kritika* alkalmazását, mely vagy belső, immanens, vagy külső, tárgyi lehet.

Az *immanens* kritika a rendszer részleteinek alapelveihez viszonyított következetességét, vagyis a rendszer belső egységét vizsgálja. Mintegy műalkotásnak nézi a rendszert s arányairól, összhangjáról ad bírálatot. A *tárgyi* kritika pedig a tárgyi igazság szempontjából bírálja el a tant. Jogosultságát az a tény indokolja, hogy van igazság s tárgyi jegyek által megismerhető. Az igazság megismerhetősége nélkül céltalan és értelmetlen volna a bölcselet erőfeszítése. A bölcselettörténet azt a küzdelmet tárja fel, amelyet az ember az igazság megismeréséért kifejtett. S habár az ész immanens korlátainál fogva az igazság teljes tartalmában kimeríthetetlen, mégsem megközelíthetetlen számunkra.

A művelődéstörténet útját követve, történeti áttekintésünket a keleti népek a vallástól többé-kevésbé önállósult világmagyarázatával kell kezdenünk. Könyvünk keretei közt azonban csak a bölcseleti szempontból legjelentősebb indiai és kínai filozófia rövid összefoglalására szorítkozhatunk. Figyelmünket az európai filozófiára fordítjuk, amelynek eddigi ismereteink szerint, nem volt Kelettel szorosabb kapcsolata. A művelődéstörténet általános felosztását követve, az európai filozófiát az ó-, közép-, és újkorra tagolva tekintjük át.

Irodalom. A terjedelmesebb újabb bölcselettörténeti munkák sorában alapos és világos *J. Hirschberger,* Geschichte der Philosophie. (8) Basel-Freiburg-Wien 1965. – Kultúrtörténeti-világnézeti távlatú: *H. Meyer,* Geschichte der abendländischen Weltanschaung. (2) Paderborn-Würzburg 1953. – *E. Bréhier,* Histoire de la Philosophie. Paris 1948. kk. – *Fr. Copleston,* A history of philosophy. London 1947. kk. – *Irodalom:* A korábbi művek közül részletes és bő irodalmat közölnek a *Fr. Ueberweg* kezdeményezte Grundriss der Geschichte der Philosophie sok kiadást ért kötetei. – *Marxista* irányúak: a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének munkaközössége által szerkesztett, magyarra is lefordított A filozófia története. Budapest 1958. kk. Rövidített kiadása: Egyetemes filozófiatörténet. Budapest 1963. – *Sándor P.,* A filozófia története. Budapest 1965. *Nyíri Tamás:* A filozófiai gondolkodás fejlődése, Budapest 1973.

A bölcselet klasszikusainak főbb műveit magyar fordításban adják a *Filozófiai Írók Tára* kötetei, régibb és újabb folyama. Szemelvényeket közöl a *Filozófiai Szöveggyűjtemény.* I. (3) II. (2) Budapest 1966. – A nagy filozófusok írásaiból közölnek részleteket új magyar fordításban a budapesti Gondolat kiadónál megjelenő kötetek a „Gondolkodók" sorozatban.

Filozófiai szótárak: *M. Rozental – P. Jugyin,* Filozófiai kislexikon. (2) Budapest 1970. – *Enyvvári J.,* Philosophiai Szótár. (2) Budapest 1923. – *W. Brugger,* Philosophisches Wörterbuch. (13) Freiburg-Basel-Wien 1967. – Schmidt-Schischkoff, Philosophisches Wörterbuch. (17) Stuttgart 1965. – Kiegészítéseinket többnyire a „Centro di Studi filosofici di Galarate" gondozásában megjelent két filozófiai szótárból vesszük: Dizionario dei filosofi és Dizionario delle idee (G. C. Sansoni, 1976 és 1977)

I. A keleti bölcselet

India bölcsessége

1. A bölcselet legrégibb emlékeit az árja-fajokkal valószínűleg közös hazájukból, Közép-Ázsiából, az Indus és Gangesz vidékén letelepedett hinduknál találjuk. A föld kevés munkát igénylő termékenysége, az égövi viszonyok csekély változása, a kasztrendszerrel maradandóan meghatározottnak látott társadalmi szervezet mellett, az emberi szellem nem sok ösztönzést kapott itt a külső tevékenységhez, szabadon követhette elmélkedő hajlamait. A valóság lényegét a hindu gondolkodó az önmagábatérés, az élményszerű öntapasztalat révén igyekezik megközelíteni. A látásszerű, *intuitív ismerethez* képest alárendelt jelentőséget tulajdonít az értelemnek: az érzéki tapasztalat rendezésénél s a bizonyításnál látja hasznát, nem a lényeg megragadásánál. A látnok a hindu gondolkodás tiszteletben tartott őse és mintaképe.

Az önszemléletben felfogott valóság szellemi természetű s azt az *idealista* meggyőződést gyökerezteti meg, hogy a valóság lényegében egy és szellemi létű. A szellemi élet szintjéről árnyszerű látszatlétnek tűnik a természet, a földi élet, abban idegen vándornak érzi magát a lélek; a tudás értelmét és célját abban látja, hogy az Abszolútum, a tiszta szellemiség örökkévaló világába való visszatérésében segítségére legyen. Ilyen valóságszemlélet mellett a filozófiának az a rendeltetés jutott, hogy rávezessen az érzéki kötöttségtől felszabadító tudásra, s megjelölje az ennek megfelelő magatartás módját. Ez az igény teszi érthetővé, hogy az ind filozófia elsősorban *metafizikai* és *etikai* irányú, kevesebb figyelemben részesíti az ismeretelméleti kérdéseket.

Szellemi irányával a hindu filozófia szoros kapcsolatban áll a vallással. Attól mégis különbözik, mert a filozófus elme a rituális előírásokon s a népvallás képzetein túlhaladva, az öntudatos gondolkodás útján akar eljutni a lényeghez s az ember végső céljához. Jellemző vonása marad a hagyomány tisztelete, ez azonban nem akadályozta meg különböző irányok, iskolák kifejlődését.

2. A bölcselet, valamint az általános műveltségi állapotok legrégibb forrásai a *Védák* (a „tudás” könyvei). Legrégibb részük a *Rig-véda himnuszai,* melyeket eredetileg a szájhagyomány tartott fenn. Keletkezésüket kb. Kr. e. másfélezer évre helyezi a kutatás. A himnuszok a természeti erőket megszemélyesítő istenekhez szólnak, akik nem különülnek el egymástól határozottan, nevük mögött az egyisten hite szunnyad, a monoteizmus és a politeizmus közt középhelyet foglaló főisten hitre jellemző henoteizmus formájában.

A Rig-véda későbbi himnuszaiban a sok istennel szemben feltűnnek a kétely nyomai, jelentkeznek az *egységet,* a végső valóságot kereső bölcselkedő szellem első próbálkozásai. A világmindenség rejtélyét fejtegető ének (I. 164) a valóság rendjét az *Egyre* vezeti vissza, melyet a bölcsek ugyan sokféleképpen neveznek, de a különböző istenek ugyanannak az Egynek különböző nevei, hatalma különböző megnyilvánulásai szerint. A teremtés himnusza (X. 129) a lét eredetének a kérdését feszegetve arra a belátásra kényszerül, hogy a teremtés titok marad az emberi elme számára. Erkölcsi tekintetben a himnuszok sürgetik a rend *(rita)* tiszteletben tartását. Isten törvényének megtartása erény, a vele szembehelyezkedés bűn. Az ember halála után következik a jutalom és a büntetés.

A papok, bráhmanok (bráhminok) szertartásaihoz fűződő bölcselkedő elmélkedések, a *brahman*-szövegek, s a mesterek tanítványaikkal folytatott bizalmas beszélgetései, az *upanisádok* továbbfejtik a *minden-egység* gondolatát. Ezt fejezi ki Pradzsápáti, a legfőbb

isten mitológikus fogalma. Maradandóbb lesz *Brahman* azonosítása az abszolút léttel, aki végül az *Atman* nevet kapja. Ez a szó eredetileg a leheletet, az emberben legközvetlenebbül tapasztalt életnyilvánulást jelentette, melyet a brahman-gondolkodó a tisztelete tárgyát képező Ősvalóságra vezet vissza. „A belső énben levő szellem világít, mint a füstnélküli láng, s nagyobb mint az ég, nagyobb mint a levegőtér, nagyobb mint ez a föld, nagyobb mint minden lény" (Szatapatbráh. X. 6,3). Az ember önmagában az Abszolútumot találja meg. Az upanisádok egyik dialógusának szereplőjét, aki védikus tudásával dicsekszik, atyja arra figyelmezteti, hogy a természet dolgait végig vizsgálva marad valami megismerhetetlen, megfoghatatlan, s éppen ez az érzékek által meg nem közelíthető valóság az a „finomság, ami mindennek a lényege s – ez vagy te – *tat tuam aszi"* (Cshándogja up. VI. 9. 1-4). Ezt a rövidke mondatot avatta később Schopenhauer az egyelvű (monista) világszemlélet jeligéjévé.

De nemcsak az érzékek részéről megközelíthetetlen az Atman, értelmi megismerés tárgya sem lehet. A megismerő alany nem lehet ugyanakkor a megismerés tárgya is. „A változhatatlan lát anélkül, hogy látható lenne; hall anélkül, hogy hallható lenne; ért anélkül, hogy érthetővé lehetne; megismer anélkül, hogy megismerhetővé lehetne" (Brihadara up. III. 8-11). De ha az Atman megismerhetetlen, semmiféle meghatározás, határozmány nem állítható róla. „Sem nem ilyen, sem nem olyan" *(néti-néti.* Brih. up. II. 3,6). A tapasztalás körébe tartozó tulajdonságok egyike sem alkalmazható rá. Csak azt állíthatjuk róla, hogy a valóság valósága. Léte olyan, mint a vízben feloldott sóé, mely láthatatlan, noha a víz minden cseppjét átjárja. Az Atman az egyedüli valóság, mely mindent magában foglal. Az Atmannal azonos Brahman mint Világlélek lakik az általa teremtett (belőle kifejlődött) világban.

Az Atman-tan természetszerű *ismerettani* következménye a lélek és a világ azonosságának az állítása. Az én és a nem-én különbözőségét csak az érzéki ismeret állítja. Azonban már a korábbi upanisádok hangoztatják azt a később szélsőséges idealizmusig kifejlesztett tételt, hogy az érzékek bizonysága csak látszólagos, csalékony ismeret. Az upanisádok bölcse, Jádnyavalkja szerint „az Atmanban megismeri az ember az egész világmindenséget" (Brih. up. I. 4.). A *lélektani* megfigyelés a lélek különböző (ébrenlét, álom, álomnélküli mély alvás) állapota közül az elragadtatás *(turija)* állapotát jellemzi annak, amelyben megszűnik a világ sokfélesége és teljessé lesz a léleknek az Abszolútummal való egysége. Ez az állapot lesz a hindu aszkézis célja.

A bráhmana-szövegek és az upanisádok említik először az erkölcsi szentesítés tényét a *lélekvándorlás,* az örök „körforgás" *(szanszára)* formájában. A mennyei boldogságot meg nem érdemlő lélek kénytelen a földre visszatérni és a földi életet újra kezdeni. Az ember cselekedeteinek *(karma)* sorsa alakulására való hatását fejezi ki Jádnyavalkja mondása: „Az ember egészen és kizárólag vágyból alkottatott; amilyen a vágya, olyan a belátása; amilyen a belátása, olyan a cselekedete; amilyen a cselekedete, olyan a sorsa" (Brih. up. II. 4. 4,6). Az én és az Abszolútum azonosságának a kimondása után, a bölcselő elme nem tekintheti többé a megváltást egy bekövetkező állapotnak, amint azt a korábbi védikus teológia tanította. A felszabadulás, a megváltás *(móksa)* az ember az Abszolútummal való azonosságának tudatossá tétele. Ehhez az ismerethez eljutva, a megistenülés öntudatával állíthatja: „Brahman vagyok" *(„aham Brahma aszmi").* Számára megszűnik, merő látszattá válik az egyedi, testi lét s az ahhoz fűződő fájdalmak. Minthogy ez az ismeret megszünteti az én és a nem-én, az alany és a tárgy különbözőségét, megszünteti a vágyat is, mely az emberen kívülálló dologra irányul. A vágy hiányában pedig megszűnik a lélekvándorlásra kényszerítő cselekedetek lehetősége is. Az érzéki vágyakról való lemondás lesz így az ind etika gyakorlati feladata. Ennek megvalósításához az árja, a három felső kaszt (pap, nemes, földműves) férfia számára a legméltóbb életmódnak mutatkozik, ha ifjúkorában a bráhman vezetése mellett a Védát tanulja; férfikorában megnősül és családi kötelességeit teljesíti; öregkorában az erdőben remetéskedik; halála közeledtével teljesen a Brahmanba merül el.

3. a) Az elmélkedés nyugalmát a háborúk zaja veri fel. A hinduk háborúit éneklik meg a hősi eposzok, a Rámájana és a Mahábhárata. Az utóbbi egyik része a *Bhagavad-Gitá* (a „magasztos éneke") a nép széles köreihez alkalmazkodó világnézetet és erkölcsi tanítást fejt ki. A legfőbb lény a személyes Isten (Visnu), aki Krisna alakjában testet ölt, hogy segítségére legyen a jóknak a rossz hatalmának a legyőzésére. Az ember a gyermeknek atyjához hasonló viszonyba léphet Istennel, s csak az juthat el hozzá, aki érte cselekszik, őt szereti s egy lényt sem gyűlöl. (11,55) A Bhagavad-Gita az aszkétikus életideál háttérbe tolásával, a tevékenység és a kötelesség önzetlen teljesítését sürgeti. Amint Isten is tevékenységet fejt ki a világ létrehozásával és fenntartásával, az embernek is tevékenynek kell lennie az állásától megkívánt kötelességek teljesítésével. Isten iránti szerető odaadással kell cselekednünk, aki mindenben működik s akinél minden jó cselekedet értéke megmarad.

b) De az aszkézis kemény szigora tér vissza *Buddha* (Kr. e. 563-483) gondolkodásában. A harcosok kasztjához tartozó Sákja nemzetség Gotoma-ágából származott, neve eredetileg Sziddhártha volt. 29 éves korában nejét és újszülött fiát elhagyja, 6 éven át vezeklő életet él, hogy a megváltó tudást megszerezhesse. Egy fügefa alatt elragadtatásba esik, meglátja a „négy nemes igazságot", s ettől a pillanattól kezdve használja a „buddha" (megvilágosodott) nevet. Szerzetesei kíséretében vándorolva, 40 éven át hirdette tanítását, melynek legrégibb leírását a páli nyelvű gyűjtemény tartalmazza.

Buddha első igazsága megállapítása szerint az emberi élet *szenvedéssel tejes.* Ennek alapja a szüntelen változás, mely az elmúlás és újabb vágy jelentkezésével fájdalmat okoz. Buddha szerint maradandó, állagi (szubsztanciás) lét egyáltalában nincs, csak az oksági törvényt követő folytonos levés, létesülés *(aktualizmus).* Az emberi személynek nincs maradandó, szubsztanciás énje, a feltételszerűen egymásra következő kapcsolatok alkotják létét s folytatólagosságuk határozza meg újra születését. A folytonos változásban levő embert lánghoz lehet hasonlítani, melyet az érzéki világ az értelemre gyakorolt hatása táplál s csak e behatás megszűnésével alszik ki.

A szenvedés oka az *élet szomja,* mely az élethez való érzéki ragaszkodásban nyilvánul meg. A 12 szimbolikus alakot feltüntető Buddha kerék ábrázolja az élniakarás vágyától szabadulni nem tudó ember szenvedéseinek szigorú oksági egymásba kapcsolódással következő egymásutánját. A szenvedés megszűnésének feltétele az életszomj *megszűnése.* Cselekedetekben nyilvánuló aszketikus gyakorlatok helyett, Buddha a világtól lélekben való felszabadulást tartja döntőnek. Ennek különböző mértéke szerint jár az ember a megváltás különböző fokain. Legfelsőbb fok az érzéki vágyak teljes „kialvása": a *nirvána* (páli: nibbána) állapota, mely a test halálával tökéletessé válik. A nirvána közelebbről meg nem határozott fogalma különböző bölcseleti és vallási értelmezés lehetőségét hagyja meg. Az emberhez viszonyítva transzcendens Abszolútum mibenlétét Buddha sem tartotta meghatározhatónak. A nirvánához a „nemes nyolcas út" vezet: a hit, gondolkodás, beszéd, cselekvés, élet, törekvés, vizsgálódás, elmélyedés helyessége. Az erkölcsi előírások az élőlények kímélését, az igazmondást, a tisztátalanság és mértéktelenség kerülését sürgetik, a két utóbbit fokozottabb mértékben a szerzeteseknél.

A további fejlődés során, a buddhizmus szélesebb körre terjesztésének a törekvése alakította ki azt a meggyőződést, hogy nemcsak a szentség fokát elért szerzetes, hanem mindenki lehet buddhajelölt *(bodhiszattva),* s ezáltal elérhető a mindenség megváltása. Az újítók, bár elismerték a korábbi tan eredetét Buddhától, azt hirdették, hogy az *hinajána* („kis jármű") a lélekvándorlás óceánján való átkeléshez. Arra csak az új tan, a *mahajána* („nagy jármű") elegendően erős. Ez az irány Buddhát isteni rangra emelte s mellette más isteneket is tisztelt. Mindkét irány több iskolára oszlott.

A hinajána-iskolák realisztikus irányúak. Elismerik a valóságos adottságokat *(dharma).* Ezek se nem magánvalók, se nem minőségek, hanem lehetőségi létük van s pillanatnyi

hatásukban nyilvánulnak. Bizonyos dharmák állandóan együtt fordulnak elő, s a tárgyak felfogását lehetővé teszik. A dolgokat olyanoknak ismerjük meg, amilyenek a valóságban. A másik iskola azonban nem ismeri el a lehetőségi létet, csak a pillanatnyi jelent tartja valóságosnak. A tárgyak létére a tudatból következtetünk, melybe azok formáikat belenyomják.

Idealista irányú a mahajána-buddhizmus s a kettős igazság elvével igyekezik a közfelfogás és a filozófiai ismeret különbözőségét magyarázni. A *jógacsára* („a jóga útján haladó") iskola szerint csak az alacsonyabbrendű tudás tartja valóságosnak az érzéki világot. A magasabb tudás fokán (ami a jóga-gyakorlatok segítségével érhető el) megszűnik a tudaton kívüli tárgyi világ s csak a szellemi, a tudatvilág bizonyul létezőnek. A *sunjaváda* („az ürességről szóló") iskola szerint az alacsonyabb tudás fokán felfogott dolgok „üresek", lényeg nélküliek, oksági kapcsolatuk miatt mulandó és fájdalmat okozó a jelenségi világ, ha azt valaki valóságosnak tartja. E negatív értelemmel szemben pozitív jelentésű az üresség az Abszolútummal vonatkozásban, mely a lét lényege. A képzetek világa csalódás, illúzió, a lényegi léttel való azonosság átélése a megváltás. A mahajána-irány aktív etikája szerint a buddha-tanítvány az erkölcsi parancsok teljesítésével nemcsak a maga megváltására gondol, hanem az önzetlen szeretet gyakorlásával minden lényt ehhez igyekezik hozzásegíteni. A nirvána nem megsemmisülés, hanem célhoz érés.

c) Buddha kortársa *Mahávira* (Vardhamána, 599-527), aki egy már valószínűleg korábbi vallási irányzatot tanításával filozófiailag is jelentőssé tett és akinek hívei a „dzsina" („győztes") nevet adták, amiről rendszere a *dzsainizmus* nevet kapta, a védáktól szintén önálló tan, bár a hinduizmussal a buddhizmusnál jobban összeegyeztethető. A dzsainizmus elismeri a lélek magánvalóságát, szubsztanciás létét, s lényegét a tudatban látja. Az érzékek bizonyítják a tárgyak reális létét; magasabb fokú az értelmi ismeret, mely valamit vagy önmagában, vagy bizonyos vonatkozásában, tulajdonságában ismer meg. Ismereteink csak megközelítőek, valószínűségszerűek. A lelket a karma-testtel való egyesülésében az érzések, szenvedélyek akadályozzák a tiszta, világos ismeret szerzésében. Az értelmi ismeretnél tökéletesebb az intuíció. A lélek csak a testtől való felszabadulással jut teljes öntudathoz és önmaga bírásához. Ehhez a három „ékszer": a helyes hit, a helyes tudás és a helyes magatartás. Az erények sorában az első helyet foglalja el a nem-ártás *(ahimszá),* mely az életnek minden lényben való kímélését kívánja meg. Főképp a nemesi-katonai kasztban elterjedt dzsainizmus a harc elkerülhetetlensége esetén a nyílt, becsületes küzdés parancsát hirdeti a kegyetlenkedés elkerülésével.

d) *Csárváka* nevére történik hivatkozás Buddhánál, a Bhagavadgitá-ban s a későbbi írásokban az ind materializmus emlegetésénél, melyet *lokajáta* néven különböztetnek meg egyéb tanítástól, mivel csak a földi világ (loka) létét ismerte el. A tan csak a vele vitatkozó írásokból állapítható meg. Ezek szerint az érzéki észlelést ismerte el a tudás egyedüli forrásául, ami nem érzékelhető, nem létezik. Isten, szabadság, halhatatlanság merő illúzió. Az érzékelés kizárólagossága alapján tagadta ez az irányzat a következtetést s az azon alapuló egyetemes értékű ítélet lehetőségét. Csak a testeket alkotó négy elemet (föld, víz, tűz, levegő) ismerhetjük meg. Ezeknek az elemeknek sajátságos keverődése a tudat, mely az elemek szétesésével szintén megszűnik. Az érzéki természet alapján csak a gyönyört és a fájdalmat különböztethetjük meg. Nincs ok a gyönyörről való lemondásra, sem a szenvedés enyhítést nem kereső eltűrésére. Jó és rossz különbsége csak a társadalmi megegyezésen alapszik.

4. A buddhizmus maradandóságot tagadó aktualizmusa, ismerettani és léttani szkepticizmusa nem elégíthette ki maradandóan a hindu szellemiséget. Iskolái belső ellentétei s a bráhmani-hindu ellenhatás következtében a buddhizmus hanyatlásnak indult s Indiában talajtvesztve, Ázsia más országaiba vonult. A megújhodó hinduizmus az ősi szent könyvekhez, a Védákhoz nyúl vissza. A Védák egyes részeit, szavait a szóbeli tanításra szánt

rövid, aforisztikus mondások, a korán kialakult *szutrák* tartalmazzák. Minthogy ezek rövidségük és tömörségük miatt magyarázatot igényelnek, a bölcselkedők érdeklődési irányuk szerint mélyednek el bennük s őket magyarázva, saját gondolataikat is kifejtik. E magyarázó és kiegészítő módszerrel alakulnak ki egymás mellett a Védák tekintélyét elismerő, bár azokhoz nem egyformán szigorúan ragaszkodó hagyományos, orthodoxnak nevezett rendszerek (véglegesebb alakjukban a Kr. u. II-IX. század során). Bennük megnyilvánul a hindu filozófia fejlődése. Az ellentétes irányokkal folytatott viták elősegítették a logika és az ismeretelmélet fejlődését; a valóságról adott magyarázatuk a metafizika reálisabb és idealista változatát fejlesztették ki. Mind a hat orthodox rendszer megegyezik abban, hogy a tudást nem öncélnak, hanem a nemtudástól megszabadító megváltás elősegítőjének tekinti és a logikai módszereknél magasabbrendűnek tartja az intuíciót. Csak ennek figyelembevételével lehet megérteni a valóságra vonatkozó megállapításaikat és értékeléseiket.

a) A *njája* (a „helyes" gondolkodásmód) szerkesztője a hagyomány szerint *Gotama* (kb. Kr. u. I. sz.). A logikai tartalmú írás a megismerés módját s az okoskodás fajait ismerteti. A négyféle ismeretforrás az érzékelés, a következtetés, az analógia és a beszéd. Az érzékelés helyességének bizonyítéka realisztikus: a dolgot akkor ismerjük meg helyesen, ha úgy fogjuk fel, amint a külvilágban létezik, aminek a lehetőségét az érzékeknek a tárgyakkal való közvetlen kapcsolata adja meg. A jóga a közönséges létrendet felülmúló dolgok felfogását is lehetővé teszi. A következtetés (deduktív vagy induktív formában) a dolgok közt felismert általános érvényű összefüggésen alapszik. Az analógiás következtetés a megismerendő dolgot valamely ismert dologgal való hasonlósága alapján közelíti meg. A beszéd jelentőségét a Védák isteni kinyilatkoztatásként tisztelt szavai igazolják. A szó és jelentése közti kapcsolat nem emberi megegyezés, hanem isteni elrendelés műve. Minthogy a szavak hozzák az ismerettartalmakat tudatunkba, a megfelelő szavak ismerete az üdvözítő tudáshoz segít.

b) A *Kanáda*-nak tulajdonított *vaisésika* (visása: részlet, sajátosság szóból) (Kr. u. I. sz.) szintén realisztikus ismeretelmélet alapján, hat osztályba sorozza a tapasztalat tárgyait. Ezek: a magánvaló, a minőség, a működés, az egyetemesség, a különlegesség és a másonlétel. Az első három közvetlenül érzékelhető, a többi három értelmi következtetés műve. A tudatból következtetünk a lélekre, mely egyéni, a maga sajátságainak és sorsának a hordozója. Az érzéki valók négyféle láthatatlan és örökkévaló atom összetételéből alakulnak ki; ezek a föld, a víz, a fény és a levegő. Bár Kanáda nem tesz említést Istenről, a későbbi magyarázók Istennek tulajdonították az atomok teremtését és működésük szabályozását.

c) Távolabbi múltra visszanyúló hagyományt foglal össze a *„Szánkhja-Karika"* (Kr. u. IV-V. század) a *szánkhja rendszer* Isvaraksana szerkesztette írása. A létező valók kifejlődését magyarázza két, egymásra vissza nem vezethető őselv, a változásra képes anyag, természet *(prakriti)* és a változatlan szellem *(purusa)* alapján. Az ősanyag három elemi összetevője a könnyűség, a szellemi fény iránti fogékonyság, a nehézség és a mozgás. Keveredési arányuk szerint alakulnak a valók (ásvány, növény, állat, ember) különböző fajai. Az eredetileg lehetőségi létű ősanyagból a szellem fényének érintésére indul meg az érzéki valók sorozatos kiáradása, emanációja. Ennek során jön létre az értelem *(buddhi),* belőle fejlődik ki az egyediség, az énhez kötöttség elve; ebből jönnek létre a központi érzékkel a külső érzékszervek s az anyagi elemek. A durva, fizikai test mellett, a lelki erők, képességek szerves egysége a *linga,* a finom vagy belső test, mely a durva test halála után is megmarad s a lelket vándorlásain elkíséri.

A megismerés úgy jön létre, hogy a központi érzék rendezésével kialakuló képzetnek az értelemre gyakorolt hatása a purusát arra indítja, hogy fényét az illető tárgyi tartalomra irányítsa, ami a biztos ismeretet szolgáltatja. A purusa bár vonatkozásban áll egy bizonyos testtel s abban a tevékenységeket tudatossá teszi, mégsem egyesül a testtel. Annak a ténynek a belátása, hogy a szellemi lélek, a purusa abszolút nyugalmú és nem ténylegesen tevékeny,

hogy tehát a léleknek nincs közvetlen, belső kapcsolata a testtel, a megváltás, a felszabadító tudás.

d) Ehhez segít a szánkhja-filozófia gyakorlati alkalmazásának tekinthető *jóga*-rendszer a tökéletesség megszerzéséhez szükséges lelki fegyelmezésnek, erőfeszítésnek a módszere. A hosszú tapasztalat során kialakult módszerek összefoglalása a jógaszutrák, szerzőjük a hagyomány szerint *Pátandzsali* (Kr. e. II. század). Az előírások részben az erkölcsi követelményekre, részben a szemlélődést előkészítő testi-lelki gyakorlatokra vonatkoznak. Az erkölcsi követelményekhez tartozik az öt parancs: az élőlények kímélése, az igazmondás, az egyeneslelkűség, az önmegtartóztatás, ajándék el nem fogadása a lekötöttség elkerülésére. Az öt szabály: a külső és belső tisztaság, az elégültség, a testi sanyargatás a test épségben tartásával, a megváltáshoz segítő írások tanulmányozása, önmagunk átadása Istennek. Az általános erkölcsi előkészület után, a szemlélődéshez szükséges testtartás a nyugodt ülés. Legalkalmasabbnak tartják a földön ülést keresztbetett lábakkal. A lelki megnyugvás elősegítésére szolgál a lélegzés szabályozása. Azután következik az érzékszervek visszavonása a külvilág tárgyaitól a lélek erőteljes koncentrálására valami tárgyra. Ennek eredménye az elmélkedés, majd a szemlélődés *(szamádhi),* melynek alacsonyabb fokán az elme magát mint tárgyat ismeri fel; a magasabb fokon eltűnik a tárgyi lét, az egyéni lélek eggyé válik az egyetemes ősvalósággal.

e) A *mimánsza*-szutrák szigorúan ragaszkodva a Védák szövegéhez, a bennük foglalt parancsokat, kötelességeket *(dharma)* fejtegetik, hangsúlyozva azok örök érvényét. Ismeretelméleti érdekességük, hogy a többi rendszerekben is megtalálható ismerés-módokon kívül, említik az előfeltevésen alapuló állítást s valaminek a létét tagadó megállapítást.

f) A Védák végén álló upanisádok tanítását fejtegetik a *védánta*-szutrák. Legnevesebb magyarázójuk a hindu megújhodás vezető szelleme, *Sankara* (Sankarácsája, Kr. u. VIII. sz.), aki az ősi vallási eszméknek az idealista monizmus szellemében történő filozófiai kifejtését adja. Az upanisádok alapelve a Brahman és a lélek (atman) azonossága. De a tapasztalati dolgok sokféleségét is tekintetbe veszik. A tapasztalatot követik a rituális törvények előírásai, melyek a testből-testbe vándorló lelkek sokaságát tételezik fel. A reális tapasztalathoz való alkalmazkodás és az idealista alapelv közötti ellentétet Sankara a kétféle igazság elve alapján igyekezik feloldani. A védanták nemcsak azok számára írattak, akik már eljutottak a megváltó tudás magaslatára, hanem azoknak is, akik a megváltást keresik, ami mindenkinek kötelessége is.

Az érzékekhez kötött nem-tudás a Brahmant különböző tulajdonságokkal ruházza fel. Személyes Istennek *(Isvara),* teremtőnek, a világ fenntartójának, jutalmazónak és büntetőnek tartja, akinek tetszését áldozatok bemutatásával igyekezik megnyerni. A velünk született tudatlanság előtt rejtve marad a lélek igazi valója, azt egyedi elszigeteltségében, különállásában fogja fel. Sem önmagáról, sem a Brahmanról nincs tökéletes ismerete.

Sankara szerint azonban már Jádnyavalkja, bölcsen kijelentette, hogy a Brahmanról semmi határozmány nem állítható. Az igazi tudás szintjén, a bölcs számára a Brahman személytelen szellem, a világlényeg, akivel az ember a saját énjét azonosnak tudja. A Brahmannal egy lélek előtt szubjektív látszattá lesz az érzéki lét, a tér, az idő és az oksági kapcsolatok világa. Az érzéki világ káprázat, csalódás *(mája),* melyet a Brahman mint varázsló bocsát ki magából, anélkül, hogy a világ hathatna rá, amint a varázslóra sem hat az általa előidézett varázslat. A világról való ismeretünk tehát mint ismeret (tudattény) valóságos, de ennek az ismeretnek a tárgyai olyanok, mint az álomképek, nem bírnak igazi valósággal.

A léleknek a Brahmannal való azonosságát átélő megváltó tudáshoz segítenek a jó cselekedetek. Ilyenek a Védák tanulmányozása, az áldozat, az alamizsna, a böjt. De szükséges a belső, lelki világ rendezettsége is, a nyugodtság, önfegyelmezés, lemondás, türelem, önmagábaszállás. Míg a külső jó cselekedetek csak a megváltás kieszközléséig

szükségesek, a belső cselekedetek azután is. A megváltó tudás ugyan nem szüntetheti meg a korábbi cselekedetek következményeképpen már létrejött testet, de a bölcs tudatában van annak, hogy a test megmaradása csak látszat, ezért annak halála teljesen közömbösen hagyja.

Rámanudzsa (XI. sz.), a védanta későbbi magyarázója, elveti a világ látszat-létéről szóló tanítást. Szerinti a világ és az egyéni lélek Brahmantól függnek, aki személyes valóság. Az Isten iránti odaadó tisztelet *(bhakti)* vezet az üdvösséghez, ami nem a személyes én eltűnésében áll, a magánvalók nem válhatnak eggyé. Isten mindig felsőbbrendű marad az emberi lélekkel szemben. Az üdvösség Isten örök lényegének szemléletében áll, mely elhomályosul a testhez kötöttség állapotában.

Még erősebben hangsúlyozza a dualizmust a világ és Isten között *Madhva* (1197-1276), aki Brahmant Visnuval azonosítja. Ő kormányozza a világot. Természetfölötti testével felette áll a világnak, de egyszersmind abban bennműködik. A bűneitől, tökéletlenségétől megtisztult s a testtől felszabadult lélek üdvössége egyéni létének fennmaradásában van Isten imádásának a boldogságában.

5. A X. századtól kezdődő mohamedán hódítás, majd később a missziók révén az iszlám és a keresztény vallás is behatol Indiába, és eszméik a filozófiai gondolkodáson is mutatják hatásukat. Perzsián keresztül jutott Indiába az iszlám s misztikus változata, a szufizmus, mely Istent inkább szeretetének, mint hatalmának megláttatásával és viszonzásával tekintette tisztelhetőnek, megértésre talált az érzelmi hangoltságú hindu lelkiségnél. S az evangéliumi tanítás sem maradt hatás nélkül a vallásos hajlamú, elmélyülést kereső hindu szellemre.

E hatások mutatkoznak különösen a múlt és a jelen századi hindu gondolkodóknál, akiknek legtöbbje Európában végzett tanulmányaik, európai utazásaik alkalmából közelebbről is megismerkedtek a nyugati gondolkodással. A legnevesebbek: *Ram Mohan Roy* (1774-1833), Sri *Ramakrishna* (1836-1886), Swami *Vivekananda* (1862-1902), Rabindranáth *Tagore* (1861-1941), M. K. *Gandhi* (1869-1948), Sri *Aurobindo Ghosh* (1872-1950), Sarvapalli *Radhakrishnan* (1888-1975). Filozófiájuk közös jellemzője: a hinduizmus hagyományait igyekeznek egyeztetni a nyugati idealizmus bizonyos tételeivel; törekszenek a hindu gondolkodásra jellemző eszmei egyetemesség kialakítására, amely, népi és vallási különbözőség nélkül, minden magasabb szellemi igényű embert képes kielégíteni. Közös meggyőződésük, hogy a filozófia elsősorban világnézet, a valóság átfogó egészében látása, amelyben az ember isteni, magasabb hivatást teljesít a világ szellemiséggel való átalakításához. Értelmezésükben a filozófia szilárd középpontja az Istenség, akit legtöbben az egyistenhit, a monoteizmus szellemében értelmeznek. A nyugati, reálisabb gondolkodás számára annyira idegenszerűen ható látszatszerűség, mája-tan ezeknek a filozófusoknak az értelmezésében a tapasztalati világ ellentmondásainak, határoltságának a kifejezése kíván lenni, amelyet épp azért a többre teremtett emberi lélek nem tekinthet végső hazájának. *Tagore* szerint az ember a föld gyermeke és a menny örököse.

A megegyező vonások mellett, természetesen az egyes gondolkodóknál egyéniségükből és életkörülményeikből következőleg, filozófiájuknak egyéni színezete is van. Csupán rövid utalásra szorítkozva, *Ram Mohum Roy* igyekezett a hindu vallást a babonás és mágikus rárakódástól és maradványoktól megtisztítani, számos követőre talált mozgalmával, mely India társadalmi reformját is törekedett előmozdítani. *Ramakrishna* helytelenítette a szélsőséges aszketizmus embertelenségét, az önmegtagadás lényegét, az önfegyelmezésben, a szelídség és igénytelenség életében látta, amiért A. Schweitzer Assisi Szent Ferenchez hasonlította. Tanítványa, *Vivekanda* a „Krisztus követése” több fejezetét fordította le bengáli nyelvre s a chicagói vallástudományi kongresszuson a mindenség Istenéről tartott előadásával keltett feltűnést s adott elgondolkodásra nyújtó alkalmat a nyugati világban fokozódó erőszaknak a vallásosság aláhanyatlásában látott indokolásával. A költő-filozófus *Tagore* a szenvedés és baj iránti érzékenységével, az upanisádok mellett Buddhának a könyörület,

irgalmasság, egyetemes szeretet szellemét hirdető tanításával is rokonszenvez, s azt beilleszthetőnek találta az emberiség nagy vallási egyetemességébe. A magát gyakorlati idealistának tartó *Gandhi,* bevallása szerint az evangéliumból merítette az erőszaktól tartózkodó ellenállás *(szatjagraha)* gondolatát, melyet maradandóbb hatásúnak tartott az erőszaknál, mert szeretetben egyesítő, együttérző hatást fejt ki, s türelemre késztető erejével irányít a cél, az igazságosság és emberiesség megvalósításához. *Aurobindo* eredeti gondolata, hogy Isten nem közvetlenül, hanem a tudatfeletti szellemi valóság révén érintkezik az emberi szellemmel, foglalja azt *(abban)* közösségi egységbe.

Radhakrishnan, a modern India kultúrpolitikusa, mint filozófiatanár, a nyugati filozófia iránti élénk érdeklődése mellett, Nyugattal is igyekezett megismertetni az indiai filozófiát a klasszikus hindu szövegek angolra fordításával s az indiai filozófiáról írt munkájával. Radhakrishnan a filozófia fő feladatának a valóságon alapuló értékvizsgálatot tekinti, mert csak ezzel tehet eleget az élet alakítására vonatkozó hivatásának. Jelentősebb az ember számára a bensőséges értékélmény, mint a merően értelmi gondolkodás. A végső valóság szerinte a személytelen Brahman, melyhez a személyes Istenre vonatkozó vallásos hiten túlhaladva jut a filozófiai gondolkodás. Brahman műve a teremtés, mely tiszteletet kívánó titok az emberi elme számára.

India gondolkodói Nyugattal érintkezve, elismerik a nyugati természettudományos és technikai műveltség eredményeit s azoknak népük javára fordítható hasznát. De elidegenítőleg hat rájuk Nyugat elvilágiasodása, korlátokat nem ismerő élvezetvágya és anyagiassága, melyeket nem a jólét, hanem inkább a válság jeleinek tekintenek. Úgy gondolják, ha sok tanulnivalójuk van nekik Nyugattól, filozófiai hagyományaikból ők is nyújthatnak némi segítséget a nyugati ember lelki egyensúlyának a biztosításához.

Irodalom. *S. Radhakrishnan,* Indian Philosophy. London I. 1923. II. 1927. – *S. Radhakrishnan – Ch. A. Moore,* A source book in Indian Philosophy. Princeton 1957. – *S. Dasgupta,* A history of Indian Philosophy. Cambridge 1932-49. – *P. Deussen,* Allgemeine Geschichte der Philosophie. (5) Leipzig 1922. 3 kötetben az ind és a kínai bölcseletről. – *O. Strauss,* Indische Philosophie. München 1925. – *A. Schweitzer,* Die Weltanschaung der indischen Denker. Mystik und Ethik. München 1935. – *H. Oldenberg,* Buddha. (9) Stuttgart-Berlin 1921. Buddha's Reden. München 1922. – *H. W. Schumann,* Buddhismus. Philosophie zur Erlösung. Bern-München 1963. – *V. S. Naravane,* Modern Indian thought. London 1964. – *Baktay E.,* India bölcsessége. A Szanatána Dharma, az Örök törvény. Budapest 1943. R. Tagore az ember, a művész és a bölcs. Budapest 1922. – *Mester J.,* Kelet nagy gondolkodói. Budapest 1927. – *Schmidt J.,* Az ind filozófia. Budapest 1925. Buddha, Budapest 1920. – *Helmuth von Glasenapp,* Az öt világvallás. Budapest 1977. (2)

A kínai filozófia

Kína Indiát nem közelíti meg a bölcseleti rendszerek alkotásának a képességében. Viszont kétségtelen, hogy ennek az ősi kultúrával rendelkező népnek is vannak filozófusai, akik a kínai lélek eredeti változatát szolgáltatják az egyetemes bölcselettörténet panorámájához. A kínai lélek nem befelé forduló, szemlélődő természetű, hanem gyakorlati érzékű. A dolgokat konkrét, tapasztalati valóságukban látja s magyarázatuknak konkrét hatásukban, eredményükben mutatkozó igazolását várja el. Ez az érdeklődési irány átfogó metafizikai rendszerek helyett, megelégszik a *mindennapi élet rendjének* a biztonságával. Elsősorban ezt a célt kívánják szolgálni Kína filozófusai, nagyobbrészt *etikai és államfilozófiai* tárgyú tanításaikkal. Ennek nem csekély nehézsége a gondolatközlés lehetőségének korlátolt volta a szavak és írásjegyek többértelműségével. A filozófusok nem elvont fogalmakban, hanem képekben, hasonlatokban, paradox mondásokban fejezik ki gondolataikat, amelyek értelme sok esetben kétséges marad és magyarázatot kíván.

A kínai élet kollektív jellegű. Eredeti formája a faluközösség az ősi nemzetségi szervezet hagyományaival, az ősök kegyeletes tiszteletével. A föld-magántulajdon kifejlődésének hiányában egyén és közösség ellentéte nem juthatott a filozófiai megvitatás szintjéig. Ehhez a kézműipar és a kereskedelem kifejlődése sem szolgáltatott erőteljesebb ösztönzést. A problémákat a faluközösségeken nyugvó fejedelemségek egységes állammá szervezése, az azzal kiépülő hivatalnok-rendszer; a hűbériséggel kifejlődő társadalmi tagozódásban az arisztokrácia és az adókkal, beszolgáltatásokkal terhelt parasztság ellentéte; a dinasztiák koronkénti meggyengülésével a fejedelemségek egymással folytatott harca, a külső támadások, az idegen beszivárgás vetették felszínre.

1. A kínai világszemlélet legrégibb rajzát az *ősi vallási könyvek* adják. Ezek szerint a túlvilági és a földi élet egyetlen nagy egészet, organikus egységet képez. A kettő közti összefüggésnek a belátása a mindenség rendjét szabályozó törvényszerűség megállapítása, a *tao*-nak, annak az *út*-nak a felismerése, amelyet a világegyetem mozgása követ, amely a kölcsönös összefüggés szálaival átszőtt világrendben az emberi magatartás helyes módjának a megállapításához s a társadalmi béke biztosításához is vezet. Az égi és a földi tüneményeket szabályozó számok nagy jelentőségének a kiemelése, a számarányokhoz alkalmazkodó zene nagyraértékelése igazolja, hogy a kínai kezdettől az *összhangban,* a harmóniában találta meg a mindenség titkát s az emberi közösség boldogulásának biztosítékát.

Már az ősi I-king-hen a természetben tapasztalható ellentétek (férfi-nő, világosság-sötétség, hideg-meleg) s a változások (évszakok, emberkorok) magyarázatára két elv szolgál: a *Jin* és a *Jang,* amelyeket őselemeknek gondoltak s mind a kozmikus, mind a pszichikai és az etikai jelenségek előidézőinek tekintették. Jang tüzes, világos elem; Jin hideg, nedves, ködszerű elem. Az emberben a lélek a Jang, a test a Jin elvből létesült. E két elv együttműködése példáját adja az emberi közösség életében kívánatos összeműködésnek. Az ember helyes erkölcsi magatartása kiegészítő részét képezi a világharmóniának, helytelen cselekedete zavarólag hat a mindenség folyására. Főképp megnyilvánul ez a fejedelem ténykedéseiben, aki az emberi tevékenységek irányítója, az ősi könyvek szerint az Ég küldötte, uralkodó és főpap egyszemélyben. Idővel ő lesz az egész állam hűbérura, aki alattvalóiról, mint atya gyermekeiről köteles gondoskodni.

2. A voltaképpeni bölcselet a Csou dinasztia feudális államának a Kr. e. VIII-VII. században bekövetkezett felbomlásával veszi kezdetét. A birodalom apró államokra szakad, azok egymással viselt háborúi, a fejedelmek önkénye, a hivatalnokok visszaélései, a létbizonytalansággal járó erkölcsi eldurvulás okozta válságos helyzetben tűnnek fel azok a

bölcsek, akik a pusztulás veszélyébe jutott állami élet megmentésére vállalkoznak. A legtekintélyesebb köztük *Kung-ce* („Kung mester", Konfucius, 551-479). Hazájában, Lu-államban viselt gabonahivatali állását 25 éves korában a tanítóskodással cserélte fel. A kitört zavargások miatt követi a száműzetésbe az elűzött fejedelmet. Később visszatér s mint kormányzó s az igazságügyek intézője működik. Majd önkéntes száműzetésbe vonul s tanítványaival bejárja a szomszédos országokat. A kultikus szertartást magyarázva, az erkölcs, az állampolgári magatartás elemeire tanítva fejtette ki bölcseleti eszméit, melyek tanítványai feljegyzéseiben maradtak fenn. (Legjelentősebb a *Lun-jü* c. Konfucius beszélgetéseit és mondásait tartalmazó gyűjtemény.)

Konfucius gyakorlati jellegű tanítása a hagyományokhoz való ragaszkodást, a személytelen Égi Isten, a természeti erőkben működő istenek, szellemek s az ősök tiszteletét kívánja meg. Eszménye a patriárkális családokat összetartó erős állami egység. Értelmezésében a *tao* az az államban bennműködő erő, amely a közösségi életet szabályozza, boldogulását biztosítja. A tao a fejedelemben központosul, az állam sorsa azon fordul meg, hogy az uralkodó méltó hordozója-e a tao-nak, mert a hatalom tekintélyét az erkölcs biztosítja, aminek a szabálya pedig a helyes közép, a mérték betartása. A cselekedetben nyilvánuló jóság az erény *(te).* A helyes mértéket a kölcsönösség *(su)* elve határozza meg: „amit magadnak nem kívánsz, azt ne tedd az embereknek" (Lun-jü XV. 23.). De szükséges még a jóindulat *(zsen)* is, mely arra ösztönöz, hogy másnak a boldogulását éppúgy kívánjuk, mint a magunkét. Enélkül a kínai életben nagyrabecsült tiszteletadás, szertartásosság *(li)* semmit sem ér. Az erkölcsi értelemben nemes ember „az igazságosságot tartja a legtöbbre" (XVII. 22.). A tökéletességet nem a születés, hanem az egyéniség kiművelése biztosítja. A tudásnak erkölcsi jelentősége van: a helyes ismeret a fogalmak tisztázásával, a dolgok helyes megnevezésével az erkölcs alapvetését szolgálja. Tanítását Konfucius a saját példájával is vonzóvá tette, de a zene nagyrabecsülésével is, melyet a lelki összhang kifejezőjének tartott.

Mo Ti (kb. 497-381) Konfuciussal szemben gyűlölte a Csu arisztokraták mesterkélt szofisztikált műveltségét: iskolája a plebejus szellemet adta tovább. Üzenete a pazarlás és a háborúskodás megszüntetését, valamint az egyetemes szeretetet hirdeti.

A már Konfucius által emlegetett szívélyesség, emberség elvét az egyetemes emberszeretet követelményévé szélesíti ki, amit az ebből származó kölcsönös előny és rend hasznossági elvével indokol. „Ha el lehetne érni, hogy az egész ég-alatti kölcsönös szeretetben egyesüljön, hogy a fejedelemségek ne háborúskodjanak egymással, hogy a családok ne döntsék romlásba egymást, hogy a tolvajok és rablók ne garázdálkodjanak többé, hogy a fejedelem és alattvaló, apa és fiú kölcsönösen szeresse egymást, akkor az ég-alattiban rend uralkodna" (Keng Csu 16. fej.). Mo Ti kívánja az előkelők fényűzésének mérséklését a szegény néposztály sorsa javulása érdekében. Eszménye az olyan állam, amelyben a fejedelemtől kezdve mindenki a maga munkájával járul hozzá a közjóhoz. Ennek biztosításához kívánatosnak tartja az erős központi hatalmat, mely az igazságosság követelményét hathatósan érvényesíti. A Mo Ti által vallott közösségi eszmével szemben *Jang Csu* (kb. 420-340) az önzés jogosultságát hirdette s gúny tárgyává tette a konfuciánus erényeket és szertartásokat.

Mo Ti valószínűleg a hivatalnok-képzést szolgáló iskolájában jelentkeznek a *logika* első, szerény kísérletei, melynek szabályait, kánonjait a *Mo-ci* c. könyv foglalja össze. Az aforisztikus kánonok a paradoxon-formákkal és a szofisztikus okoskodással szemben, a szabatos nyelvi kifejezés, a helyes következtetés a pontos dologi és szó meghatározás formális követelményeit fejtegetik, függetlenül az igazságtartalomtól.

Az állami, társadalmi élet nyugtalansága és feszültsége felszínre veti a kérdést, miben áll az ember felelőssége, milyen az ember alaptermészete? *Meng-ce* (Mencius, kb. 372-285) Konfucius gondolatainak hűséges őrzője és írásbafoglalója, dialógusaiban mestere optimizmusához híven, az embert alapjában véve jónak tartja, aki az erények állhatatos

gyakorlásával minden akadályt legyőzni képes. Vele szemben *Sziün-ci* (kb. 298-238) szerint az ember alaptermészete nem jó, hanem rossz. A nevelésnek az éppen a célja, hogy jó irányba terelje az emberi képességeket. Születése szerint minden ember egyenlő; szorgalmán, igyekezetén múlik, hogy szegény ember marad-e, vagy vezető lesz belőle. Az itt jelentkező demokratikus és humanista eszmék egyengetik az utat az alsóbb osztályból feltörő rétegek hivatali állásba jutásához.

Ehhez a politikai lehetőséget C'in Si Huang-ti adta meg, aki tirannus uralma alatt létrehozta Kína állami egységét. Az erős államhatalom biztosítására elégetteti a konfuciánus könyveket (melyek később nehezen restaurálhatók) a hagyományos erkölccsel szembeállítja a tételes törvényt *(fa)* melynek az uralkodó és az alattvaló egyaránt engedelmeskedni köteles.

E *legalizmus* szigorúságát enyhíti a C'in-uralmat megbuktató Han dinasztia (Kr. e. 206–Kr. u. 220), mely a korábbi patriárkális arisztokráciát a mandarinságban alkalmazva rendeli az állam alá, megadva a népi származásúak számára is az államvizsga letételének és a hivatalviselésnek a lehetőségét. A kor ideológusa *Tung-Csung* (kb. 179-104) feleleveníti a konfuciánus hagyományokat; az Ég és a császár viszonyának misztikus magyarázásával a konfuciánizmus a mandarincsászárság államvallásává lesz.

Szi-Ma C'ien történetírói realistása mellett, *Jang Hiung* és *Áuan T'an* a régi szövegekre hivatkozva, a konfucianizmus racionalista-reális tartalmát igyekeznek visszaadni. A magát hozzájuk tartozónak valló *Wang Csung* (kb. 27-99) pedig a tudományos kételkedés jogán, a kritikai „mérlegelés" serpenyőjére helyez minden állítást Konfuciust sem tartva tévedhetetlennek, s a csillagászatra és orvostudományra hivatkozva kialakítja egy mechanisztikus világkép s egy fatalista etika körvonalait.

3. Tung Csung misztikus elgondolását a konfucianizmus mellett állandóan ható *taoizmus* eszméinek felhasználásával alakította ki. A taoizmus állítólagos szerzője a Kr. e. VI. században élt *Lao-ce,* akinek szájhagyomány formájában fenntartott tanítását valószínűleg a IV. században rögzítették a *Tao-tö-King* (az út és az erény könyve) c. iratban. Míg a konfucianizmusban a tao erkölcsi jelentésű fogalom, a helyes magatartás útja, ebben a rendszerben a tao metafizikai értelmet kap: a tapasztalatfeletti, transzcendens létet jelenti, amelyről semmi pozitív határozmány nem állítható, minthogy nem érzékelhető. A tao „homályos és megfoghatatlan", „átláthatatlan és sötét" (XXI). A tao a lét differenciálatlan ősforrása, mely a tapasztalati világba jutva minden lényben mint kifejlődésre törekvő erő működik. Akadálytalan a működése a tudattalan lények világában és a növekedő emberben. Azonban a felnőtteket az érzékiség, a kapzsiság, az uralomvágy elszakítják a lét gyökerétől. A visszatérés feltétele az egyéni vágyakról való lemondás, a tao-ra való ráhagyatkozása.

Ez a magatartás a *wu wei:* a tétlen szemlélődés állapota, ami nem a buddhista nirvánával egyjelentőségű, hanem a tao által irányított önkifejlődés engedelmes, bölcs követése – erkölcsileg véve, a fatalizmus álláspontja. Ebből nézve, a nép minden baja onnan ered, hogy a hivatalnokok nem hagyják érvényesülni a tao-t, erőszakosak, visszaélnek hatalmukkal. Ebben a tanításban észrevehető az elszigetelődéséhez ragaszkodó faluközösség gondolatvilága, mely nem ritkán a parasztfelkelések ösztönzőjévé vált s leveretésükben a változhatatlanba való paraszti belenyugvás vigasztalója maradt.

Csuang-ci (IV-III. sz.) homályos, különbözőképpen értelmezhető gondolataiban a relativizmus és a panteizmus jelentkezik, többek közt a nagy ember magatartásának jellemzésében, aki „a világ hivatali jövedelmeit nem tartja ösztönzőnek, a bukást és kegyvesztettséget nem tekinti szégyennek. Tudja, hogy a helyest és helytelent nem lehet egymástól elválasztani, a kicsit és a nagyot nem lehet egymástól megkülönböztetni… A tao szerint élő ember nem hallat magáról… A nagy embernek nincs énje" (VII. 3.) Az önmagunkról való elfeledkezést, a mindenségben való feloldódást a légzésgyakorlatok is elősegítik.

Liu An (kb. 175-122) a Han dinasztia leszármazottja, akit a trónralépés kudarca öngyilkosságba hajtott, a neki és környezetének tulajdonított írásában az ember létére és a külső természet megfigyelésére valló utalásai mellett, kijelenti, hogy „az igazán bölcs ember mintaképének az eget tekinti, alkalmazkodik a belső természethez, nem köti oda magát a közönséges világhoz, nem vezetteti félre magát az emberektől; az eget tekinti atyjának, a földet tekinti anyjának; a *jin* és a *jang* szolgál törvényéül, a négy évszak szolgál vezető fonalául" (Hnai-Nan-Ci 7. fej.). Felpanaszolja, hogy a régi időkkel szemben az ő korában az erkölcsi élet hanyatlóban van, az emberek nem ismerik a szégyenkezést, csak a szerzésre áhítoznak. A konfuciánusok és a motisták tanításukat nem ültetik át a gyakorlatba, azt teszik, amit elítélnek. Ez a bírálat kifejezi a taoizmusnak a konfucianizmussal való szembenállását is.

4. A taoizmusra jellemző misztikus hajlam megértést mutatott a Kínába behatolt *buddhizmus* eszmevilága iránt is. Korábbi beszűrődés után, a Kr. u. 60-as években Mint-ti császár udvarát megnyitotta a buddhista tanokat terjesztő szerzetesek számára. Kínában kezdetben a buddhizmus *mahajána* iránya talált talajra. Eszerint a változékony világ látszat, a dolgokról semmi maradandó meghatározás nem állítható, minden a *mája* játéka.

A Han dinasztia bukását követő külső és belső háborúk korában, a buddhizmus élénk megértésre talált a békesség után szomjazó lelkeknél. Sok buddhista könyvet lefordítanak, különösen a Csuang-ci filozófiájában kifejlesztett taoizmus építette meg a hidat a kínai gondolkodás és a buddhista mahajána-filozófia között. A buddhizmus terjedését elősegítették a Csin dinasztia császárai, s a krónikák szerint Kr. u. a IV. században Észak-Kína lakóinak kilenctizedrésze buddhista volt.

A buddhizmus iránti lelkesedést bizonyítják az indiai zarándoklatok, s a két birodalom közti élénk érintkezésre legjobban jellemző, hogy az indiai buddhizmus főpapja, Bodhidharma, 520-ban Kínába tette át székhelyét. Az ő tartózkodása alatt Kínában a buddhizmus egész sereg iskolának adott létet, melyek jellegzetes sajátságukat a buddhizmus valamelyik tételének különös kidomborításából nyerték. Kezdve a nép ezreinek szánt, a paradicsomi élet gyönyörűségeit kiszínező „lótusziskolától" (mely a lótuszvirágból való újjászületést tartotta az üdvözülés feltételének), az V-VI. században a *hinajána* irány is szóhoz jutott. Az iskolák közül határozottan panteista volt a Tu Sun (556-640) alapította *avatansaka* iskola (neve a hasonnevű szutra után).

A VII. századtól a Tang dinasztia a buddhisták tevékenységét korlátozta, majd az elégedetlen és az ország szerencsétlenségét a buddhizmusra hárító konfucionisták izgatására kitört véres üldözés (844) oly mély sebeket ejtett a buddhizmuson, melyeket sohasem hevert ki. Azonban az üldözés ellenére éppen ebben az időben a kínai buddhizmus igen előkelő személyiségeket tüntet fel, sőt ebben az időben terjedt el Kínában a tudat egyedüli létét hirdető *joga-csára*-iskola is.

5. A Szung császárok (960-1280) ellenszenvvel nézték a buddhizmust, különböző korlátozásokkal gátat vetettek terjedése elé s a konfucianizmust visszahelyezték régi tekintélyébe. A felújított konfucianizmus legnevesebb filozófusa *Csu Hszi* (1130-1200) volt. Konfucius és Mencius mellett, akiknek írásait magyarázta, a buddhizmussal és a taoizmussal is megismerkedett. A buddhizmus eszméi mély nyomokat hagytak lelkében s dualisztikus világszemlélete kialakulására kétségtelenül befolyással voltak.

Csu Hszi szerint *li* és *csi* a lét két végső, egymást kölcsönösen feltételező elvek. A csi a finom, levegőszerű anyagi elv, a li a szellemi elv, mely a fejlődéshez szükséges erőket is magában foglalja. A szellem csak az anyagi elvben valósulhat meg, az anyag a szellem létének a hordozója. A szellem értelmi és akarati tevékenysége szabja meg az anyagi világ fejlődését. Ennek első mozzanata az anyagi elv két ősszubstanciára, a Jangra és Jinre

bomlása. Jang a mozgó, Jin a nyugalom állapotában levő anyag. A kettő egymásra hatása hozza létre az őselemeket: a vizet, a tüzet, a fát, az ásványt, a földet. Az őselemekből alakul ki az ég és a föld, az a két kozmikus erő, mely a látható világot hozza létre.

A világfolyamat az évszakok változásához hasonló folytonos körforgás: keletkezés, virágzás, hanyatlás és elmúlás fázisainak az egymásutánja. A változás rendjének végső alapja a li, a mindenség szellemi elve, melyben négyféle etikai erő szunnyad: a szeretet, az igazságosság, a tisztelet, az okosság. Ezek nyilatkoznak meg a négy évszakban: a tavaszi természet megtermékenyülésében, a nyár kifejlődött szépségében, az ősz hasznot hozó bőségében és a tél erőket rejtegető, józan takarékoskodásában. Csu Hszi szerint tehát a világegyetem minden jelensége etikai erőmegnyilvánulás.

A kozmoszban működő etikai erő teljes kifejlődése az *ember.* Csu-Hszi megkülönbözteti az ember lényegét (in abstraeto) és az adott viszonyok közt kialakuló egyéniségét, jellemét (in concreto). Az ember a li, az erkölcsi elv működésének alanya lévén, egész lényét erkölcsi minősültség hatja át. A lelkiismeret az ember cselekedeteinek maradandó irányítója anélkül, hogy cselekedeteit szükségképpen létesítené. Annak okát, hogy az ember lelkiismeretlenül, rosszul is cselekedhet, Csu-Hszi az ember testi-lelki kettősségében találja. A szellem működése függ az anyagi feltételektől. Ez pedig a testet alkotó elemek különböző arányú keveredése következtében az egyes embereknél különböző lehet s így a szellem ereje is különböző az egyedekben. Az ember erkölcsi alkatának ebből a magyarázatából következő determinizmust Csu Hszi annak hangsúlyozásával iparkodik elkerülni, hogy az ember erős akarattal fizikai léte akadályait legyőzheti.

Tanításában szintézisbe foglalja Csu Hszi a kínai gondolkodás ősi eszméit. Meggyőződése kifejezője az eredeti konfuciánus optimizmusnak és erőteljes ösztönzést ad az állam békéje és rendje érdekében való együttműködésre. Ebből érthető a filozófus nagy hatása. A Ming dinasztia (1368-1644) a XIV. században Csu Hszi magyarázatát állította fel irányítóul a klasszikusok értelmezésénél, bölcseletét az egyedül helyes és érvényes filozófiának nyilvánította ki s az abban való jártasság a magasabb képzés elengedhetetlen követelményévé lett.

Az *idealizmusnak* a korábbi gondolkodóknál fejlettebb formáját képviseli a magas katonai és állami tisztségeket viselő *Wang Jang-ming* (1472-1529). Harmincötéves korában bekövetkezett három évi száműzetésében éppenúgy, mint a nyugati újkori filozófia atyja, Descartes, hirtelen, egy éjjel jön rá arra az alapelvre, amelyből egész rendszerét kifejtette: „önmagam elégséges vagyok a mindenség megismerésére”.

Wang Jang-ming a tudás és a cselekvés egységének az elvét vallotta. Szerinte az intuitív ismeret a cselekvés kezdete, a cselekvés a tudás teljesülése. A bennük működő szellemből érthetjük meg az egész világot, mely lényegében egyetlen elv s különböző viszonyulások szerint különböző megnyilatkozási módokban mutatkozik. Mint a világtörténelmet irányító erőt Istennek, illetve végzetnek nevezzük; mint az emberi tevékenység alapját egyéni természetnek hívjuk; mint a különböző szellemi tevékenységek megnyilatkozását, az erkölcsi tulajdonságok nevével jelöljük. A jelenségek törvényeit nem a történések megfigyelésével állapítjuk meg, hanem a mindenséget kormányzó törvényszerűség elvét önmagunkban hordjuk. A mindenség értelmünk függvénye. „Értelmem uralkodik égen és földön, szellemek és istenek felett… ha ég, föld, szellemek, istenek és dolgok értelmemtől különválnának, úgy nem lenne ég, föld, sem szellemek sem istenek, sem dolgok. Ha értelmem ezektől a dolgoktól elszakadna, önmaga sem létezne” (F. G. Henke, i. m. 184. l.). Az emberi értelem intuitív képességével biztonsággal megállapítja a jót minden esetben. Az értelem tehát az erkölcsiség mértéke. Az ismeretelméleti idealizmus és az erkölcsi autonómia elve közeli rokonságba hozza Wang Jang-ot az újkori bölcselet nyugati gondolkodóival.

Csu Hszi dualizmusa és Wang Jang-ming idealizmusa mellett, a mandzsu korszakban a materializmus is megtalálta filozófusát *Taj csen* (1723-1777) személyében. Ő a valóság

egyetlen elvének az anyagot *(csi)* tartotta, mely az ember tudatától függetlenül létezik s a tao törvényét követő mozgása a változás kiapadhatatlan forrása. A tao tehát ebben a filozófiában a szükségszerűen működő természettörvény értelmét kapta. Az emberi szellemet Taj csen igen finom természetű anyagnak tartotta, mely ismereteit az érzékelésből meríti. A nép művelődésében látta az elnyomatás alól való felszabadulás lehetőségét.

Ez utolsó kor filozófusai maradtak a legújabb időkig Kína legjelentősebb gondolkodói. Hatásuk külföldön is, főképp Japánban, megnyilvánult. A nyugati szellem befolyására, főleg pedig a XIX. sz. végén és a XX. sz. elején jelentkező modern eszmék hatására a konfucionizmussal ellentétben eszmék kezdenek terjedni Kínában. A modern kínai értelmiségiek átveszik Darwin és Nietzsche tanait és azt hirdetik, hogy a világ állandó csatatér, ahol csak az erősebb nemzetek maradhatnak fenn. Mivel a konfucianizmus szelíd erkölcse képtelenné teszi Kínát a harcra, el kell azt vetni, hogy Kínát megvédjék a kimúlástól. Ez volt a meggyőződése az 1915-ben elindult ún. „Új kulturális mozgalom”-nak. Mivel az utolsó dinasztia kihalása (1911) után a konfuciánus intézményeket főleg a nemesi családokban őrizték meg, az új mozgalom céltáblája a családi intézmény lett. A Mozgalom valójában a nyugatosítást tűzte ki célul, a konfucianizmus támadása ennek csak előjátéka volt. De amikor kezdték megvalósítani a demokráciát és fejleszteni a természettudományos gondolkodást, lelkesedésük lelohadt. Megtapasztalták egyrészt a nyugati civilizáció kínai talajba való elültetésének nehézségeit, másrészt, észrevették – főleg az első világháború során – a nyugati civilizáció válságát. A Mozgalomban szakadás történt ideológiai és politikai kérdésekben egyaránt. Egyesek kifejezetten a materializmust tették magukévá, ezzel helyettesítették a Tao-t, a régi kínai közmondás szerint: „Aki éhségtől szenved, nem válogat, hogy mit egyen”. (A Kínai Népköztársaság megalakulásával a marxizmus értelmezése lett a hivatalos filozófiai irány.)

Irodalom. *Tőkei F.,* Kínai Filozófia. Ókor. Budapest 1963-67. Szöveggyűjtemény magyarázatokkal. A közölt idézeteket innen vettük. – *C. B. Day,* The Philosophers of China, classical and contemporary. New York 1962. – *A. Forke,* Geschichte der chinesischen Philosophie. Hamburg 1927-38. Me-Ti. Berlin 1922. – *H. Hackmann,* Chinesische Philosophie. München 1927. – *R. Willhelm,* Kung-Tse. Leben und Werk. Stuttgart 1925. Kung-Tse und der Konfucianismus. Berlin 1928. – *Stojits J.,* Laoce életbölcselete. Budapest 1906. – *J. P. Bruce,* Chu Hsi and his masters. London 1923. – *F. G. Henke,* The philosophy of Wang Yang Ming. London-Chicago 1916.

II. Az ókor bölcselete

A görög bölcselet jellege

A filozófia görög földön lett igazán azzá, amit e görög eredetű névvel jelzett fogalom kifejez: a tudás, a bölcsesség önmagáért való keresése és szeretete. A kutatás módszerének folytonos tökéletesítésével, a filozófiai fogalmak szabatos értelmének a meghatározásával, a vizsgálódás körének fokozatos kiterjesztésével, nagyvonalú bölcseleti rendszerek megteremtésével az európai filozófia alapját maradandóan a görög gondolkodás vetette meg.

Ha azokat a feltételeket keressük, amelyek Hellász földjén a bölcselet fellendülését elősegítették, elsősorban a görög léleknek a *szellemi műveltségre való rátermettségét* kell említenünk. Amilyen maradandó értékűek a görög irodalom és a művészet remekei, éppoly klasszikus eredetiség mutatkozik a görög szellem elméleti téren létrehozott leghatalmasabb alkotásán, a filozófián. A görög lélek jellegzetes tulajdonságai, a könnyed mozgékonyság, az éles megfigyelőképesség, a józan valóságérzék, az értelem megismerő képességében való bizalom, a kritikus hajlam értékes segítséget nyújtottak a valóság szerkezeti törvényeinek felkutatására irányuló törekvésénél.

A természet és az emberi élet megfigyeléséből kiindulva, a görög lélek a szemlélet elevenségével pillantja meg a jelenségek, a világ életét irányító egyetemes, érzékfeletti elveket. A görög számára az ismeret a szellem szemeivel való látás, tárgy-megragadás, a vallási kultusz és a művészet nyújtotta szemlélettel rokon természetű élmény. Az isteninek *(theia)* a szépség formáiban való szemlélése *(theoria)* a görög vallásos kultusz lényege. S a forma tökélyben megjelenő tartalom a görög művészi alakítás jellegzetes sajátsága. Nemcsak a kultúra egységével adott kölcsönhatás, hanem sok esetben a filozófus személye is belső kapcsolatot teremtett a művészi és a bölcselő szemlélődés között. A görög filozófusok előszeretettel fejezik ki gondolataikat hasonlatokban, képekben; gondolkodásra készteti őket a mítoszokban megörökített népi meggyőződés, élettapasztalat. Nagyrészük versben vagy drámai dialógusban foglalja írásba gondolatait.

A klasszikus görög műalkotások hozzásegítenek a görög lélek a bölcselkedés szempontjából is igen értékes képességének, *az egészben látás* könnyedségének a megértéséhez. A görög számára miként az emberi test, a világ is arányosan megépített, egységes, zárt egész, amelyben minden egyes rész szerves tagja az egésznek s csak az egészben betöltött helyéből, rendeltetéséből érthető meg kielégítően. Ez az *organikus* szemléletmód érvényesül mind a természet, mind a társadalom vizsgálatánál. A görög természetvizsgálódás nem elemzésen nyugszik, hanem az egészről alkotott benyomás alapján ítéli meg a részjelenséget. S az embert is az eredeti görög szellem nem egyéniségében, hanem csak mint a társadalom, illetve mint az emberi természet tagját képes megérteni, akinek a tevékenységeit, fejlődési lehetőségeit, célját az ember – volt törvényszerűségei határozzák meg. Az örök emberi eszméjének a tudatosításával lett Hellász a *humanizmus* klasszikus hazája.

Nem volt jelentőség nélkül a bölcseleti kultúra fellendülésére a *görög nyelv* hajlékonysága sem, mely simulékonyan engedelmeskedett a kifejezésre törő gondolatnak. A görög nyelv a görög művészethez hasonló plasztikus kifejező erővel képes a gondolatnak szóbeli formát adni. Ritka hajlékonyságának tulajdonítható, hogy máig szolgáltatja a nemzetközi tudományos műszavakat, klasszikus formájában pedig, megkönnyítette a gondolatok kicserélését s kifejező erejével serkentőleg hatott az eszmélődésre.

Elsősorban a külvilágra szegeződő s annak a jelenségeire reflektáló görög lélek számára változatos benyomásokat közölt s gondolkodására élénkítőleg hatott a *föld* is, amelyen lakott. Napsütéses hazája a formák és a színek gazdag változatosságát mutatta; az évszakokkal járó változás az ellentét és a szabályos ismétlődés jelentősége, az élet változatokat egyesítő törvényszerűsége iránt tette fogékonnyá. A föld változatos tagozódottsága a határoltság és mérték iránti érzéket fejlesztette s a földrajzi viszonyoknak az életformára gyakorolt hatására tette figyelmessé.

A föld csekély termelékenysége lakóit fokozott munkára, célszerű, megfontolt tevékenységre ösztönözte. Az anyaország szegénysége kereskedelemre, gyarmatosításra késztetett. Már a Kr. e. VIII-VII. században görög gyarmatosok lepik el a kisázsiai partokat, Alsó-Itáliát, Szicíliát, eljutnak Dél-Galliába és Hispániába. De Ázsia, Afrika népeivel való érintkezés a szellemi életre sem maradhatott indító hatás nélkül. Bár idővel a kereskedelem fontos tényezője lesz a görög városoknak, nem a gazdasági haszon szempontja, hanem a szellemi javak iránti érdeklődés marad a filozófiai gondolkodás számára irányadó.

Kedvező fejlődési lehetőséget nyitott a filozófia számára a hellén *állami élet* is. Az organikus érzék erős fejlettsége mellett, az ellenségtől való állandó szorongatás is ébren tartotta az összetartás szükségességének és az erős állami élet jelentőségének a tudatát. A görög az emberhez méltó élet kialakítását csak a társadalom kebelén, a közösség nevelő, segítő közreműködésével, s az egyénnek a közösségnek tett szolgálata formájában tudta elképzelni. A társadalmi élet formája a korán kialakult, egy-egy városra és környékére terjedő város-állam, a *polis,* mely szűk határai közt annál intenzívebb hatást fejt ki tagjaira. A „polis" nemcsak a jogrend őre, hanem az istenség oltalma alatt álló kultusz-közösség is, amely polgári legbensőbb életkörük alakításába is beavatkozik. Jelentősége tudatában, erkölcsi ereje fokozására tartja kezében az állam a vallási ügyek irányítását; nyilvános ünnepeket tart; polgárai erkölcsi érzületének, különösen a szolidaritás-tudat mélyítésére versenyeket *(agon)* rendez, melyeken polgárai vállvetett buzgalommal igyekeznek testi és szellemi képességeiket kibontakoztatni s a köz javára fordítani. A versenyen bebizonyított teljesítőképesség, rátermettség *(areté)* szerzett a görög embernek közmegbecsülést. A négyévenként tartott olympiai versenyek tartják fenn a törzsek nemzeti összetartozásának, a hellén egységnek a tudatát.

Az ember életén átfogó módon érvényesülő jellegével az állam is belekerül a bölcselkedés nézőszögébe. Az állam szerkezetére, berendezésére vonatkozó bölcseleti elmélődést lehetővé tette, sőt sürgette a *véleménynyilvánítás szabadsága.* A görögök nem ismertek, illetve nem voltak hajlandók zsarnoki uralmat elviselni. A patriárkális királyságot a nemesek uralma váltotta fel, de ennek oligarchikus törekvéseit már a VII. században megtöri a polgárság ellenállása, mely sorsa irányítását igyekezik a maga kezébe venni. A görög élet közösségi begyökerezettsége mellett, a pártviszályok, a törzsek egymással és a külső ellenséggel vívott háborúi közepette, állandó probléma lesz a bölcselkedő ember számára, milyennek kell lennie az államnak, hogy az ember-formálás ránehezedő nagy feladatának rendeltetéséhez méltóan eleget tehessen? A „polis"-nak az emberi élet egészére kiterjedő jelentősége alapján domborodik ki oly erőteljesen a görög etikai vizsgálódásban a közösségre vonatkoztatott szemléletmód.

Nem volna teljes a görög bölcselet fejlődési feltételeinek az áttekintése, ha figyelmen kívül hagynánk a *vallási élet* oldaláról mutatkozó hatást. Az eredeti görög vallás az erős természet-érzék jellegzetes vonásait mutatja. Az ősi vallásos hagyomány szerint az istenek is az Égből és a Földből jöttek létre s habár felsőbb hatalommal intézik az ember sorsát, fölöttük is uralkodik a Végzet*(moira).* Az istenek az embereknél magasabbrendű, de az emberek hasonlóságára gondolt lények, akik az embereknél tapasztalható fogyatékosságoknak sincsenek a híján. Ennek az isteneket az emberekhez antropomorfizálóan közelhozó meggyőződésnek kétségtelenül volt része az emberi ész erejében való bátor bizakodásnak a

kifejlesztésében. A tudást a görög szellemiség oly isteni értéknek tekintette, amelynek a lehetőségétől az ember nincs megfosztva s az emberi tökéletességet az istenek tudásához hasonló szemlélődésben látta.

De serkentőleg hatott a bölcselkedő gondolkodásra az olymposi *istenekbe vetett bizalom megingása* is. Habár nem volt minden veszély nélkül a népvallással való szembehelyezkedés, a bensőségesebb vallásos igényeket sem lehetett elnémítani, s nem lehetett megakadályozni, hogy a végső létfeltételeket kutató elme magára hagyatkozva igyekezzék kialakítani az Abszolútum eszméjét. Az olymposi isteneknek a költőknél feltünedező kritikájával, sőt gúnyjával egyidejűleg, a görög lélek oly vallási eszmék iránt mutat fogékonyságot, amelyeknek a korábbi vallás nem mutatja nyomát, aminők a lélek túlvilági eredete és rendeltetése, a bűnnek a tudata, a tisztulás szükségessége. A természeti vallás képzeteit áttöri a lélek isteni eredetéről való meggyőződés, amely a testet a lélek büntetésül kapott börtönének tartja, amelyből csak az újjászületések hosszú során át, tisztulással szabadulhat.

Az új vallási eszmék az eleusisi Déméter s a vele lassanként egybeolvadó, a trák Orpheus nevéhez fűződő, valamelyik keleti vallásból eredő kultusz nyomán terjednek s a bölcselő elmék részéről is megértésre találnak. Pythagorász és iskolája, Empedoklész, Platón, az újpythagoreizmus és az újplatonizmus eszmevilágában a természetnek és a transzcendens, természetfölötti létnek éles szembeállítása nem magyarázható meg az *orphikus vallás* figyelembe vétele nélkül. S az istenek és a világ keletkezését előtáró orphikus teogóniáknak és kozmogóniáknak kétségtelenül van szerepük a lét eredetének a problémája felé forduló bölcseleti eszmélődés felkeltésében. Bizonyára a vallásos tanok ösztönző hatására vonatkozik Arisztotelész célzása, hogy a görög filozófia útját a „teológusok" egyengették (Met. XI. 6.).

Már a hősi korszakot megéneklő epikus költészetben megtaláljuk a lét problémáira való komoly ráeszmélés nyomait, a görög bölcselkedő hajlam első jeleit. *Homérosz* eposzaiban az evilági élet örvendező igenlése mellett, az élet árnyoldalai is előtűnnek s az élet művészetének szabályát a megfontolt, találékony cselekvés s a nehézségekkel való bátor szembeszállás adja. *Hésiodosz* oktató célzatú költészete az istenek és a világ eredetének a leírása mellett, a homéroszi arisztokratikus gondolkodással szemben, a nemességgel viaskodó parasztság erkölcsi felfogását fejezi ki, midőn az erőszakkal szemben a jog tiszteletét és a munka becsületét hirdeti. A VII. és VI. század elégikusai *(Archilachosz, Mimnermosz, Szimonidész, Tyrtaiosz)* és gnomikus költői *(Szolon, Theognisz)* az emberi sors mostohaságát panaszolják fel, rámutatnak az emberi szenvedélyekre s a helyes erkölcsi magatartásra intenek. A filozófia tehát görög földön nem jelent meg előzmény nélkül, hanem a természetet és önmagát kritikus szemmel figyelő ember szellemi szükséglete hozta létre.

A görög bölcselet *forrásai* tekintetében tudnunk kell, hogy a filozófusok nagyobb része tanait nem foglalta írásba, hanem szóbeli érintkezés útján közölte tanítványaival, akik azokat feljegyezték. A nagy filozófusok közül csak *Platón* és *Arisztotelész* művei maradtak fenn, a többieké csak részben. A Szókratész korát megelőző filozófusok művei pedig mind elvesztek. Így ennek a kornak filozófiai tanait csak közvetett, másodlagos forrásokból ismerjük, amelyek a későbbi korok filozófiai eszméinek a megállapításánál is kiegészítésképpen jelentősek. Legfontosabbak: az ún. *doxografus* irodalom, vagyis a bölcselők tanait *(doxai, dogmata)* ismertető művek. Az egyes bölcselők (főleg Platón és Arisztotelész) műveiben található történeti utalásokon kívül, a voltaképpeni doxografus irodalom Arisztotelész iskolájában lendült fel, főképp tanítványa, *Theophrasztosz* történeti műveiben. A görög filozófia Kr. u. II. századig terjedő történetéről pedig legjobb áttekintést *Diogenész Laertiosz* (Kr. u. III. sz.) teljes egészében fennmaradt, 10 könyvre terjedő műve ad.

A görög filozófia forrásait képezik továbbá a *vitairatok,* amelyek a bírálat tárgyává tett tanok tételeiről is tudósítanak. Így pl. *Plutarchosz* a sztoikus és az epikureus iskola tanait ismerteti, azokat cáfolva; *Sextosz Empeirikosz* a szkepszis igazolására elemzés alá veszi a pozitív rendszerek tételeit. A kereszténységet támadó görög filozófusok (Kelszosz, Hieroklész, Julián) írásai megsemmisülvén, tanaik a keresztény apologéták *(Origenész, Lactantius, Eusebius, Kyrillosz)* műveiből ismeretesek. Az egyházatyák műveire mint a görög bölcselet forrásaira *H. Diels* hívta fel a figyelmet.

Figyelembe jönnek még a klasszikus filozófusok műveihez készült ókori magyarázatok, *kommentárok* is. Az Arisztotelészt magyarázók közt *Rhodoszi Andronikosz* (Kr. e. I. sz.) és *Alexander Aphrodisiász* (Kr. u. II.

sz.) a legjelentősebbek. Az újplatonikus *Szimplikiosz* (V. sz.) Arisztotelész-magyarázatai a Szókratész előtti filozófusokról tartalmaznak értékes töredékeket, fragmentumokat (rövidítés: fr.).

A mozgékonysága mellett is hagyománytisztelő görög szellem filozófiája az organikus fejlődés képét nyújtja. Történetében a gondolkodó elme figyelme először a *természetre,* a kozmoszra irányul, annak eredetét és szerkezetét törekszik megállapítani. A bölcselkedés kezdetét jelentő természettudományos vizsgálódás a gyarmatvidéken indul meg.

Az V. században a kultúra súlypontja Attika fővárosába, Athénbe helyeződik át, s a nemzeti öntudat erőteljes fellángolásával együtt járó erkölcsi reflexió, a természet mellett *az embert* is bevonja az érdeklődés körébe. Az új irány Szókratész működésével kezdődik, mellette Platón és Arisztotelész *átfogó rendszerei* képviselik a virágzás teljét.

Arisztotelész halála után, a politikai önállóság megszűntével az attikai művelődés elveszti vezető szerepét. A hellén kultúra egyéb termékeivel, a görög filozófia is elterjed s hozzáidomul a Földközi-tenger népeinek a gondolatvilágához. A hellenizmus bölcselete főképp *etikai* és *vallásos* irányú. Szülőföldjétől elszakadtan, hazátlan bolyongásában a görög szellem lassan elbágyad. Örökségét a keresztény népek kultúrközössége veszi át.

Irodalom. A görög bölcselet legrészletesebb feldolgozása *E. Zeller* műve: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. A 6 kötetes mű kézikönyvi kiadása *Zeller-Nestle,* Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. Mindkettő számos kiadásban – Jelentősebbek még: *Th. Gomperz,* Griechische Denker. (4) Berlin-Leipzig 1922-31. – *Fr. Brentano,* Geschichte der griechischen Philosophie. Bern 1963. – *Halasy-Nagy J.,* Az antik filozófia. Budapest 1934. – *W. Kranz,* Die griechische Philosophie. (4) Leipzig 1957. Die Kultur der Griechen. Leipzig 1943. – *Ch. Werner,* La philosophie grecque. Paris 1938. – *O. Willmann,* Geschichte des idealismus. (2) I. Braunschweig 1907. – *W. Nestle,* Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Stuttgart 1940. – *W. Jaeger,* Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Berlin-Leipzig I (3) 1954; II. (2) 1954, III. (2) 1955. Die geistige Gegenwart der Antike. Berling 1919. – *M. Wundt,* Geschichte der griechischen Ethik. Leipzig 1908-11. – *K. Kerényi,* Apollon-Studien über antike Religion und Humanität. Wien 1937. Die antike Religion. Leipzig 1940. – *W. F. Otto,* Der Geist der Antike und die christliche Welt. Bonn 1923. Die Götter Griechenlands. Bonn, 1929. – *Rácz L.,* Keleti hatások a görög filozófia kezdeteire. Debrecen 1929.

A) Az ión-dór természetbölcselet

Az ión és a dór gyarmatvidéken, Kisázsiában és Dél-Itáliában megtelepedett görögök közt tűnnek fél az első gondolkodók, akik, ha nem is teljesen függetlenül a mítoszoktól, mégis az elme okkeresése nyomán igyekeznek megmagyarázni a világ eredetét és rendjét. Töredékekben fennmaradt írásaik többnyire a „Természetről” címmel jelzik érdeklődésük tárgyát. A természet jelenségeinek megfigyelése a görög valóságérzéknek legmegfelelőbb kiindulási pont a bölcselkedő elmélkedésre. A „fizikusok”, amint őket nevezték (a „filozófus” név csak később jön használatba) valamely megragadó természeti benyomás alapján igyekeznek a sokféleségtől és különféleségtől való elvonatkoztatás, absztrakció útján olyan átfogó, egyetemes elvhez jutni, amely alkalmasnak mutatkozik az *arché* a „kezdet”, a létalap, a dolgok ősvalójának a meghatározására.

A korai természetbölcselet

1. Sorukat a kisázsiai tengerparti város, *Miletosz fizikusai* nyitják meg. Itt élt *Thalész* (kb. 624-546) a „hét görög bölcs" egyike, aki fejlett természetismerettel rendelkezett. Tanítására csak közvetítő forrásokból következtethetünk. Szerinte az őselv a *víz.* Erre, Arisztotelész magyarázata szerint, valószínűleg a víznek az élet fenntartásához nélkülözhetetlen voltának a tudata vezette. De része lehetett e megállapításban a világ keletkezését az ősvizekből eredeztető vallásos tanoknak s a végtelennek látszó tenger szemléletéből nyert benyomás hatásának is.

Anyagi természetű őselv megjelölése alapján Thalész nem tekinthető materialistának. Vonzóereje miatt a mágnesnek is lelket tulajdonított és azt tartotta, hogy az egész világ istenekkel, szellemekkel van tele. Ez utóbbi gondolat miatt viszont panteistának sem mondható. Hiányzik még nála éppúgy, mint a többi fizikusnál, anyag és erő, anyag és szellem megkülönböztetése. Ezt, az emberi élet tapasztalatából kiinduló, az anyagot *(hylé)* is élőszerűnek *(zoon)* néző differenciálatlan felfogást *hylozoizmus-nak* nevezzük.

Thalésznél a bölcseleti absztrakció magasabb fokára jut *Anaximandrosz* (kb. 610-546), aki szerint az őselv nem valami érzékeink alá eső anyag, hanem a „határtalan", az *apeiron.* Ebből a kimeríthetetlen ősanyagból a meleg és a hideg csíráinak kiválásával alakul ki a föld és az azt körülvevő égitestek. A mítoszokra emlékeztet az az állítása, hogy bűnös volta miatt, mindennek abba kell büntetésül visszatérnie, amiből keletkezett.

Anaximandrosz tanítványa *Anaxinenész* (kb. 585-528) nem követi mestere messzemenő absztrakt gondolkodását, hanem a szemlélet tapasztalatánál maradva, a *levegőt* állapítja meg őselvként. A világot hasonlónak gondolja az emberi organizmushoz; a levegőszerű lélek tartja fenn és mozgatja. A levegő örökös mozgásával járó kétféle változás: a ritkulás és a sűrűsödés hozza létre a korongalakú bolygókat és a földet.

2. Dél-Itáliában a *Pythagorász* (Kr. e. VI. sz.) körül alakult orphikus szövetség az első, hosszabb ideig működő filozófiai iskola. Erős szervezettségben élő tagjai az orphikus kultusz mellett, a léleknek a tudomány és a zene által való megnemesítésére törekedtek. Fejlett matematikai és asztronómiai ismereteik valóságszemléletüket a testek arányos felépítettsége, a kozmoszban uralkodó rend és harmónia felé irányította. Ennek alapját a *számokban* találták, melyek mint érzékfeletti határoló elv *(peras)* a határtalan anyag *(apeiron)* alakító tényezői. Náluk tehát az *anyagi* elv mellett feltűnik a dolgok sajátos miségét meghatározó *forma* is. Ezzel előhírnökei lettek a későbbi görög filozófiában nagy szerephez jutott dualizmusnak, s a filozófia története során ismételten visszatérő matematikai gondolkodásmódnak.

Arra, hogy a számoknak létformáló erőt tulajdonítsanak, a pythagoreusokat egyrészt a zene vezette; a hang magassága és a húr hosszúsága között talált viszony. Másrészt hihető Arisztotelész nézete is, hogy a számok érvényén alapuló geometriai szerkesztés is, mely a testek, az idomok vonalait megadja, irányadó volt nézetükre.

A pythagoreusok a világegyetemről alkotott képében, a Zeus lakóhelyének tekintett központi tűz és a világ szélső határait képező tűz között forognak a gömbalakú égitestek, köztük a Föld is, ami később Kopernikusz gondolkodására is indító hatású lett. Mivel a mozgás, az érintkező szférák súrlódása hangot fejleszt, az egyes égitestek a központi tűztől való távolsága szerinti mozgásuk hangjainak harmóniája a „szférák zenéje", melyet, a phytagoreusok szerint, az állandó ingerhatás következtében nem veszünk észre.

3. A kisázsiai Efezusban, az élénk kereskedelmi forgalom és a pártviszályok harcában, az arisztokrata származású és gondolkodású *Hérakleitosz* (500 körül) elméje úgy találja, hogy a valóság őselve a tűz. Tűzből lett minden s tűzzé válik minden. A tűz levegővé, a levegő vízzé

válik, a víz földdé és hasonló módon fejlődik minden vissza tűzzé a sűrűsödés és ritkulás folyamata során, amint azt Anaximandrosz is állította. Ez a kifejlődés és visszafejlődés nem egyszeri történés, hanem periódusokban ismétlődik. Évezredek lepergése után büntetésül az egész világ a tűzben megsemmisül, s azután új világperiódus kezdődik ismét.

A tűz, ez a gyors terjedésével változó képet mutató elem, szemlélteti Hérakleitosz előtt a legkifejezőbben a valóság belső életét, ami folytonos változás *(panta rei).* A nyugalom, a megmaradás csak látszólagos, érzéki csalódás. Kétszer nem léphetünk ugyanabba a folyóba, mert a folyó vize folyton változik, de mi is, akik a folyóba lépünk. Minden természeti jelenség a saját ellentétébe megy át. Nappal és éjjel, élet és halál, ifjúkor és öregség követik egymást. Az ellentétek harca tartja fenn a létet, a harc minden dolog atyja és királya. Hogy a létnek ebben a dialektikájában rend uralkodik, azt a *Logos,* a világtűzben rejtőző istenség értelme biztosítja. A Hérakleitosznál feltűnő dialektikus létfogalom, a létet a mozgással azonosító aktualizmus, a Logos-tan, a panteizmus azok az eredeti meglátások, amelyek jelentőségét a későbbi történeti fejlődés tünteti elő.

4. Éles ellentétben áll ezzel a világképpel Dél-Itáliában a földművelés csendes foglalkozását űző dórok világszemlélete. *Elea* városának filozófusai, Hérakleitosszal szemben a lét *egységét* és *változatlanságát* hirdetik. Első közöttük kolophoni *Xenophanész* (kb. 570-475), aki mint az anyaországból elmenekült vándorénekes *(rhapsodos),* filozófus tárgyú verseiben gúny tárgyává teszi az emberek hasonlóságára gondolt (antropomorf) istenek képzetét s az istenség egységét és változatlanságát hirdeti, aki értelmes szellemi erejével mozgatja a mindenséget. Kritikájában Homéroszt és Hesiodoszt sem kíméli meg, akik még a bűnök fertőjében is meghurcolták az isteneket. Az antropomorfizmus legszánalmasabb következményének mondja, hogy minden nép magához hasonlónak képzeli el az Istent. Az etióp feketének, a trák kékszeműnek és vöröshajúnak. Sőt, ha az ökröknek, lovaknak és oroszlánoknak kezük volna, magukhoz hasonló isteneket csinálnának. De Xenophanész gúny tárgyává teszi a lélekvándorlás tanát is. Az istenségről való felfogását a természetről szerzett tanköltemény ben ismerteti, amelyből csak csekély töredék maradt fenn.

Későbbi magyarázói szerint az istenséget a lét egységével és oszthatatlanságával azonosította, vagyis panteizmust tanított.

A már Xenophanésznél kifejezett egység elvének mélyebb, metafizikai igazolását akarta adni *Parmenidész* (500 körül), aki arra hivatkozik, hogy az érzéki csalódással szemben, a lét igazi valóságában a gondolkodásban tárul elénk. A gondolkodás és a lét azonos. A gondolkodás mindig a létre mint szükségképpen létező valóságra vonatkozik. E bizonyítás alapján, Parmenidész szerint, a lét örökkévaló: a semmiből nem jöhetett létre s nem semmisülhet meg. Egy és oszthatatlan, a teret teljességgel kitöltő szabályos gömb, amelyben nem lehetséges semmiféle térbeli változás, mozgás.

Parmenidész archaikus, a gondolkodás és a lét rendjét megkülönböztetés nélkül azonosító primitív racionalizmusában a metafizika sajátos tárgya: a *lét,* a változást és sokféleséget mutató kozmoszra visszavezethetetlen elvontság, akozmizmus jellegét viseli. Érthető, ha ez a közfelfogással szemben álló értelmezés ellenkezésre talált. Parmenidész tanítványa, *Zénon* (460 körül) azonban mesteréhez hasonlóan, a gondolati létnek a valósággal való azonosításával igyekezik azokat a logikai ellentmondásokat (aporiákat) feltárni, amelyek a *sokaság* és a *változás* valóságosnak vett feltételezéséből erednek. Érveit legrészletesebben Arisztotelész közli.

Ha az oszthatóságot és a kiterjedést össze akarjuk egyeztetni, a létezőnek végtelen kicsinek s egyszersmind végtelen nagynak kellene lennie. Oszthatatlan, nagyság nélküli egységekből, de a térbeli kiterjedéséhez nagysággal bíró részek végtelen sokaságából kellene léteznie. A sokaságnak számszerint is határoltnak, de egyszersmind a végtelenségig osztott

részek határtalanságából kellene állnia. A sokaság a részeket egymástól elválasztó üres tért tételez fel. De ha volna üres tér, azt valami nagyobbnak kellene magába foglalnia, ami további még nagyobbat kíván meg a végtelenségig.

De nem lehetséges a mozgás sem. A mozgó testnek ugyanis a megteendő út folytonos felezésével végtelen teret kellene befutnia, ami lehetetlen. A gyorslábú Achillész nem érheti utol a teknősbékát, ha az a kiindulásnál valamivel megelőzte. A repülő nyílnak két pont közt végtelen sok ponton kell áthaladnia. De amikor egy ponton van, nem mozog, a mozgás csak látszat. A mozgó test a vele szemben azonos sebességgel mozgó test mellett kétszer olyan gyorsan halad, mint a nyugvó test mellett, ami lehetetlenné teszi az időmegállapítást.

Zénon aporiáira a következőket válaszolhatjuk: 1. a *sokasággal* kapcsolatban: az elméletileg lehetséges végtelen oszthatóságot valóságosnak veszi, és valószínűleg a pythagoreuszok tételét támadja, amely szerint a test az egységek összességéből áll. Az üres tér tagadásának alapja a valóságos és a lehető tér felcserélése. 2. A mozgással kapcsolatban: a gondolható és a valóságos oszthatóság felcserélésével bizonyítja a mozgás lehetetlenségét: egy adott tér csak úgy futható be, ha a test a tér minden egyes pontján keresztülhalad, ami a pontok végtelensége miatt lehetetlen (Achillész). Az idő sem, a tér sem folytonos, hanem egymástól szétválasztott részekből áll, és az idő legkisebb részében, a pillanatban lehetetlen a mozgáshoz szükséges változás (repülő nyíl).

Arisztotelész Zénont látszólagos bizonyítékai miatt a vitatkozás művészete *(erisztika)* feltalálójának tartja. Az aporiáiban felvetett kérdések: a tér, az idő, a mozgás, a végtelen sokat foglalkoztatják még a filozófusokat.

Az eleai gondolat utolsó képviselője a számoszi *Melisszosz* (aki 441-ben az athéni flottát legyőzte). A fennmaradt töredékek szerint, Parmenidésszel szemben a létezőt nemcsak időben, hanem a végtelen tér minden irányában határtalannak állította. Amennyiben a létezőt fájdalom- és testnélküli, érzékekkel fel nem fogható valóságnak állítja, az elaeták közül Melisszosz közelítette meg leginkább az idealizmus álláspontját.

5. Hérakleitosz és az eleáták felfogásának az ellentétében közvetítő jellegű a szicíliai *Empedoklész* (kb. 492) tanítása. Egyéb neki tulajdonított képessége mellett, valószínűleg orvosi tapasztalata indította a négyféle *őselem:* a föld, a víz, a tűz és a levegő megkülönböztetésére. Az elemek változatlan minőségűek (ennyiben elfogadja az eleai álláspontot), de különbözőképpen keverődhetnek vagy oszolhatnak szét (ami Hérakleitoszt igazolja). Míg a korábbiak a mozgást az élőnek tartott anyag eredeti tulajdonságának tekintették, Empedoklész az elemi részeket önmagukban mozgásra képteleneknek, életteleneknek tartotta. A mozgást két, az elemektől különböző *mozgató erő,* a Szeretet *(Philotés)* és a Gyűlölet *(Neikos)* hatásának tulajdonította. Az előbbi hozza létre a világ szabályos rendjét, az utóbbi okozza a kozmosz szétesését. A világegyetem kétféle. állapota periódusokban ismétlődik.

Valószínűleg ismerte Empedoklész tanítását s azt tökéletesíteni igyekezett *Anaxagorász* (500 vagy 428 körül), aki kisázsiai hazájából Athénben telepedett le. Úgy találta, hogy a dolgok tapasztalható sokféleségét csak határtalanul sokféle, minőségileg változhatatlan, örökkévaló elem magyarázhatja meg, melyeket a dolgok magvainak (spermáknak, Arisztotelész hasonlórészűeknek, *homoiomereiai)* nevezett. Valamelyik elem túlsúlya adja egy dolog sajátos mivoltát.

Az eredetileg kaotikusan összekeveredett elemek szétválásához és kozmikus elrendezéséhez vezető mozgást a világ felett álló *Nous* adta, aki „legfinomabb és legtisztább minden dolog között, tökéletes tudása van mindenről és a legnagyobb erővel rendelkezik" (fr. 12.).

Ezzel, az anyagi léttől megkülönböztetett *szellemi* valóság megállapításával látja Arisztotelész Anaxagorásznál a maga Istenről vallott elgondolása előkészítőjét, akit a világ

értelmezéséről az „egyedül józan elmének” mond. De hiányolja nála, hogy a Nousnak csak az elemek elrendezését és a világ mozgásának megindítását tulajdonította, a további változást a mechanikusan működő okoknak juttatta; nem vette tekintetbe a minden történésben nyilvánuló célszerűséget. Ez utóbbi hiányával, a mozgásra vonatkozó viták során kialakul sorozatosan az anyagi, a formai és a mozgató okok megkülönböztetése.

6. Az első gondolkodók, a „fizikusok” elsősorban a külső természetre fordították figyelmüket. Az *embert* is, mint a természet tagját nézték. Anaximandrosz nyilván a mítoszokhoz alkalmazkodva, az embert a föld sarából származó lénynek tartotta, aki eredetileg a vízben élt s csak mikor megerősödött a szárazföldi életre, vetette le a halhoz hasonló burkot. S Empedoklésznél is, inkább a mítoszok utóhatásának, mintsem a modern fejlődéselmélet megsejtésének tulajdoníthatjuk azt az értelmezést, hogy a Szeretet alakító ereje a földből először összefüggéstelen tagokat hoz létre, amelyeket a következő periódusban idomtalan szörnytestekké alakít. Csak a harmadik korszakban hozza létre, a szabályos testeket s a negyedikben már nem a szervetlen anyagból, hanem nemzés útján jönnek létre a lények.

A *lelket* általában az életet fenntartó lételvnek tartják. De látják az ember magasabbrendűségét is a többi természeti lénynél. Ezt a tudatot főképp az orphizmus fejlesztette ki, mely az emberi lelket a szellemi világból eredeztette. Különösen a pythagoreusoknál s Empedoklésznél érvényesül ez a lélek-fogalom, ha az nem is mentes valami finomabb anyagszerűség képzetétől. A pythagoreusok a testben a lelket a részek harmóniájának tartották. Már Hérakleitosz is hangoztatta a lélek határtalanságát és feneketlen mélységét.

A lélek magasabbrendűségével összefüggésben, a pythagoreusoktól és Hérakleitosztól kezdve, éles különbséget tesznek az első gondolkodók az *érzéki* és *értelmi* ismeret között, s a világra vonatkozó tanításaikat az értelem mélyebbre látó tekintetére hivatkozva igyekeznek igazolni. Az ismeret keletkezésére vonatkozó első kísérletek vagy a *hasonlóság* alapján, a tárgyról s az azt érzékelő alanyról leváló azonos minőségű elemek találkozásából (Empedoklész), vagy a minőségi *különbség* alapján keletkező ingerhatásból (Anaxagorász) magyarázzák.

Feltűnnek már az *erkölcsi* eszmélődés kezdetei is. Az önmagára reflektáló ember öntudatával vallja Hérakleitosz az isteni törvényben gyökerező erkölcsű törvény iránti engedelmességet a megelégedett élet forrásának. A pythagoreusok az alapvető lelki működésekkel hozzák vonatkozásba a sarkalatos erényeket (okosság, bátorság, mértékletesség, igazságosság) s a szenvedélyektől, a rendetlen érzéki vonzalmaktól megtisztult léleknek az istenséggel való egyesülésében látják az emberi élet célját. A korai természetbölcselők elméjében bontakoznak azok az eszmék, amelyek bővebb kifejtése a következő kor gondolkodóira vár.

Irodalom. A Szókratész előtti filozófiai tartalmú töredékek legjobb gyűjteménye: *H. Diels-W. Kranz,* Die Fragmente der Vorsokratiker (8) Berlin 1956. – *O. Gigon,* Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides. Basel 1945. – *E. Frank,* Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle 1923. – *Kerényi K.,* Pythagoras és Orpheus. Budapest 1938. – *M. Timpanoro-Cardini,* I. Pitagorici. Testimonianze e frammenti. Firenze 1958. – *Kövendi-Hamvas,* Heraclitus. Szöveg és fordítás, magyarázattal. Budapest 1936. – *V. Macchioro,* Eraclito. Bari 1922. – *O. Spengler,* Der metaphysische Grundgedanke der Herackliteischen Philosophie. Halle 1904. – *D. Einhorn,* Xenophanes. Wien-Leipzig 1917. – *M. Untersteiner,* Senofane. Testimonianze e frammenti. Firenze 1956. Parmenide. Introduzione, traduzione e commento. Firenze 1958. – *K. Reinhardt,* Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn 1916. – *A. Koyré,* Bemerkungen zu den zenonischen Paradoxen. Jahrbuch für Philosophie und phänom. Forschung. Halle 1922. – *E. Bignone,* Empedocle. Torino 1916. – *F. Löwy-Cleve,* Die Philosophie des Anaxagoras. Wien 1917. – *Pauler Á.,* Anaxagoras istenbizonyítéka. (M. Tud. Akad. Értek.) Budapest 1926.

Démokritosz

1. A korábbi természetbölcselőknél részletesebb és egységes rendszerbe illeszkedik az a világkép, amelynek a kezdeményezőjeként a források *Leukipposz*-t emlegetik, az ő személyéről azonban keveset tudunk. Lehetséges, hogy nevét és jelentőségét elhomályosította a tanítványának tartott *Démokritosz* (460-370?), aki a trákiai Abderából, vagyonos szülőktől származott. Tudásvágya kielégítésére nemcsak Hellászt, de Kelet nagy részét is bejárta. A természet mellett a matematika, a nyelvészet, a zene, az emberi művelődés története is érdekelte. Nagyszámú írásaiból csak töredékek maradtak fenn. Ezekből s a vele vitázó filozófusok közléséből állíthatjuk össze rendszerét.

Belekapcsolódva a Hérakleitosz és az eleáták által keltett vitába, Démokritosz sem tartja lehetségesnek az abszolút (semmiből való) kezdetet vagy megsemmisülést. De a sokféleség és változás sem vitatható el, mint az eleáták teszik, akik tagadják az üres tér létezését. Démokritosz megoldása: az „üres" térben mozog a „teli", a parányi kiterjedésű, terüket teljesen kitöltő részecskék, amelyek oszthatatlanok. Ezért nevezi őket Démokritosz *atomok*nak (oszthatatlanoknak), vagy sűrű testeknek. A mindenség az üres tér által egymástól elválasztott végtelen sok atomból áll.

Az atomok *örökkévalók,* minőségileg egyenlők, csak alak, nagyság és súly tekintetében van köztük különbség. Minőségi változáson nem mehetnek át, egyedüli változásuk a mozgás folytán előálló tömörülés vagy szétválás. Az atomok tömörülése létesíti a dolgokat, melyek különbözősége az alkotó atomok nagyságának, alakjának, helyzetének és rendjének a különbségére vezetendő vissza. A test növekedése vagy megfogyatkozása úgy történik, hogy a meglevő atomokhoz újak jönnek, illetve a meglevők egy része eltávozik. A test pusztulása az atomok szétszóródása a világűrben. Újabb tömörülésük új testnek ad létet.

Külön mozgató erő feltételezése a mozgás magyarázatára, amint azt Empedoklész és Anaxagorász tették, Démokritosz szerint szükségtelen. A változás egyedüli létesítője a *szükségszerűség.* A Leukipposznak tulajdonított mondás szerint: „Semmi sem keletkezik szükség nélkül, hanem meghatározott okokból és szükségszerűségből" (fr. 2.). Ez a célszerűséget tagadó mechanizmus azonban önmagával jut ellenkezésbe, midőn másrészt a dolgok maradandó létformáinak a magyarázatául az atomoknak meghatározott számviszonyok szerint történő csoportosulására hivatkozik.

Az üres térben egymásba ütődő atomok körforgásából egyre szélesebb körre terjedő örvénylő mozgás keletkezik, amelyben a finomabb és könnyebb atomok a magasba jutnak s az égboltot hozzák létre, a nehezebbek a központba tömörülnek s a földet alakítják ki. Mivel az atomok száma és az üres tér végtelen, egyidejűleg *végtelen sok világ* létezhetik. A földet Démokritosz korongalakúnak tartja, melynek közepe medenceszerűen bemélyed. Ezzel a magyarázattal akarta okát adni a föld különböző részein különböző időpontban megállapítható napkeltének és napnyugtának: a föld magasabb részén levők (keleten) korábban veszik észre a napkeltét, mint a medencében lakók.

2. Démokritosz szerint a *lélek* a legfinomabb, sima és kerek tűzatomokból áll, melyek az egész testben oly módon oszlanak szét, hogy két testi atom közé mindig egy lélekatom kerül. A lélek s ezzel együtt az élet fennmaradását a lélegzetvétel biztosítja, mely a testből eltávozott lélekatomokat a levegőből felvett új tűzatomokkal pótolja. A lélegzetvétel megszűntével a levegő a testből kinyomja a tűzatomokat s a halál bekövetkezik, mely az egyén számára a teljes lelki és testi megsemmisülés.

Az érzéki *megismerésnél a* tárgyakból kiáradó atomok érzékszerveinket érintik. A látási érzetek pl. úgy jönnek létre, hogy a tárgyról alakjának megfelelő atomkomplexum képecske válik le s ennek a tárgyról és a szemből jövő atomkiáramlások által sűrítetté vált levegőben

keletkező lenyomata kerül a szembe. Démokritosz a csak homályos ismeretet nyújtó szemlélettől megkülönbözteti a gondolkodást, a biztos ismeretet. Ezt a különbséget a dolgok durva képecskéinek a tűzatomokat heves mozgásba hozó és a finom képecskék szelíd mozgást előidéző hatásával magyarázza.

Szerinte minden *minőségi* jelenség *mennyiségi* viszonyokon alapszik. Édes, keserű, hideg, meleg, ilyen vagy olyan szín, csak a közbeszéd szerint van, az érzékelő alany szempontjából. A valóságban csak atomok és üres tér van. E kijelentése miatt szokták Démokritoszt az újkori bölcseletben *(Galilei, Locke* óta) megkülönböztetett elsődleges (tárgyi) és másodlagos (alanyi) minőségek elmélete előfutárának tekinteni.

3. Démokritosz *etikai* kérdésekkel is foglalkozott. Vannak akik őt tekintik a tudomány megalapítójának, jóllehet etikájának a tételei a hiányos adatokból csak nagy vonásokban állíthatók össze. Ezek szerint a legfőbb jó a boldogság, mely nem más, mint a nyugodt kedélyállapot. Ez pedig azzal biztosítható, hogy az ember kerüli mindazt, ami felindulást idézhet elő. A fölényes nyugalom Démokritosznak, a hagyomány adta név szerint „nevető filozófusnak" az eszménye. A nyilvános életben való részvétel csak a legszükségesebbre korlátozandó és minden vágy kielégítésénél a legfontosabb a helyes mértékhez való alkalmazkodás, melyet az ész állapít meg. „A hiba alapja a jobb nem ismerése" (fr. 83.). Az erkölcsiség nemcsak a külső magatartásra korlátozódik, hanem az *érzületben* gyökerezik. „Nem a jogtalanságtól való tartózkodás a jó, hanem a jogtalanság nem akarása" (fr. 62.). Az erkölcsi jó felemel, a rossz lealacsonyít. „Aki jogtalanságot tesz, boldogtalanabb, mint aki a jogtalanságot elszenvedi" (fr. 45.). A lélek örömei sokkal értékesebbek, mint a testi örömök, a boldogság igazi hajléka a lélek (fr. 171.).

Érdekli Démokritoszt az emberi *művelődés* keletkezésének és fejlődésének a kérdése is. A boldog aranykorról szóló regékkel szemben azt tartja, hogy a műveltség különböző ágai (nyelv, vallás, állami élet, földművelés) kezdetleges állapotból fejlődtek ki. A vallás eredetét részben a rendkívüli természeti jelenségek magyarázatául szolgáló istenhitből, részben pedig a levegőben élő, az embernél hosszabb életű szellemeknek az emberre gyakorolt jótékony vagy káros hatásából, az álom vagy éber állapotban történt megjelenéséből magyarázta.

4. Démokritosznál alakul ki a görög filozófiában először kifejezetten, ha nem is minden részletében következetesen, a *materializmus* rendszere. Az öröktől létező és mozgó anyag, a mechanikus okság kizárólagossága, a minőségi különbségek mennyiségi viszonyokon alapuló magyarázata a materialista filozófia maradandó alaptételei lettek. A görögöknél főként Platón és Arisztotelész a kritikusai ennek a valóságszemléletnek, amely Epikurosznál jelenik ismét meg.

Irodalom. *Balassa G.,* A görög atomizmus. Budapest 1910. – *Nagy J.,* A görög atomista fizikusok filozófiájának alapvonalai. Budapest 1907. – *A. Dyroff,* Demokratikstudien. München 1899. – *P. Natorp,* Die Ethik des Demokritos. Marburg 1893.

B) Az attikai bölcselet

Az V. század közepétől, a perzsákon aratott győzelem után, Athén lett a görög művelődés középpontja. Periklész vezetése alatt Athén magához ragadja a tengeri hatalmat, fellendül az ipar és a kereskedelem, virágkorát éli és maradandó alkotásokat hoz létre a művészet, s a filozófia is itt talál igazi hazájára. Míg a gyarmatokon megindult filozófiát elsősorban a természet érdekelte, az athéni élet történeti fordulatokban mozgalmas eseményei az *emberre* terelik a figyelmet.

A rövid ideig tartó béke után, Athén a peleponnesusi háború veszteségeit szenvedi, majd saját falai közt az arisztokrácia hatalmi igényeivel a demokrácia kél elszánt, kíméletlen harcra. A korábbi földművelő kultúrával szemben, a kifejlődő ipar és kereskedelem, valamint minden szabad ember számára a vezető állás lehetőségét biztosító demokrácia, bontogatja a korábbi, hagyományos közösségi élet kötelékeit s az egyéni önállósulási vágyának kedvez. A jelentkező individualista szellem bírálat tárgyává teszi, amit a korábbi hagyomány szentnek és sérthetetlennek tartott. Kérdésessé válik az egyéni érdeknek a közérdek alá rendelésének követelménye. Vita tárgya, hogy az állami, erkölcsi, vallási intézmények a természet követelményén alapulnak-e, vagy a szabad emberi döntéstől függnek? S egyáltalában mennyiben függ az ember léte felsőbb hatalmaktól s milyen határig lehet sorsa önálló intézője? Az ember kritikus magatartása s átértékelő hajlama a *felvilágosodás* szellemét leheli.

A szofisták

1. Ezt a szellemet a *szofisták* tanítása táplálja. A „szofista” név eredetileg bölcset, tudóst jelentett. Tudásuk alapján viselték ezt a nevet a főképp Athénben működő tanítók, akik a művelődés fokozódó igényét, mely korábban a zenére és a testedzésre korlátozódott, igyekeztek kielégíteni. Minthogy demokrata államban az ügyek intézése a nép szavazatától függ, amelyet a meggyőzés ereje mértékében lehet irányítani, a retorika, a szónoklástan a szofista oktatás fő tárgya az erisztika, a vitatkozás művészete elsajátításának gyakorlati célzatával. A beszéd rendeltetése, a szofisták szerint, az ember érdekének a biztosítása. Fő dolog annak a módszernek az elsajátítása, amellyel az ember a saját nézete igazságáról mást meggyőzhet s az ellenkező nézetet tartó ellenfelét zavarba hozni képes.

A retorika művelésével hatással lettek a szofisták a görög próza, főképp a dráma fejlődésére. S a közéleti szerepléshez szükséges jogi, erkölcsi, irodalmi ismeretek közlésével, a tervszerű pedagógiai módszer kialakításában való közreműködésükkel, a szofisták jelentős mértékben hozzájárultak a görög művelődés fejlesztéséhez.

Nem volt ugyanolyan értéke működésüknek a filozófiára, mely nagyobb elmélyülést igényel, mint amilyent a szofisták gyakorlati irányú működése lehetővé tett. Nagyrészük más vidékről került Athénbe, a város-állam hagyományai nem kötötték őket. A természetbölcselők Athénbe eljutott tanításaiban csak az ellentéteket látták, amiből igazoltnak vették a kételkedést az objektív, tárgyi ismeret megbízhatóságában. Nézetük szerint az ember csak a maga szubjektív szempontjából ítélhet és értékelhet. Az egyre élénkebb vita tárgyát képező erényes magatartás, az *areté,* az egyén érvényesüléséhez szükséges rátermettség, ügyesség értelmét kapja náluk. A filozófiában terjesztett *szubjektivizmus* és *relativizmus* sekélyes tanítása, Athén nagy gondolkodóival szemben, adta a szofista névnek a hamisan okoskodó, álbölcs jelentést. Szellemi leértékelésükhöz járult az is, hogy sokszor igen tekintélyes tandíj ellenében közölték tudományukat. Vagyonszerzésre irányuló mesterségük visszatetszést keltett a tudást, igazságot önmagáért, érdek nélkül kereső görög lélekben. Töredékekben fennmaradt tanításukról nagyrészt velük vitatkozó ellenfeleik írásai értesítenek.

2. Egyike volt a nevesebb szofistáknak *Protagorász* (szül. 486 körül) aki Abderából került Athénbe. Szónoki képességei miatt rajongott érte az ifjúság s Periklész az egyik kolónia alkotmányának a kidolgozásával is megbízta. Azt tartotta, hogy csak érzékleteink alapján van ismeretünk a dolgokról. Minthogy ezeknél tovább nem juthatunk és érzeteink változó benyomást adnak a dolgokról, e *szenzualizmus* alapján állította fel tételét, mely a viszonylagosság, a *relativizmus* klasszikus megfogalmazásának tekinthető: „Minden dolog mértéke az ember; a létezőknek abban, hogy vannak s a nemlétezőknek abban, hogy nincsenek”. Az igazságnak tehát csak alanyi értéke van.

Protagorász az emberiség ősállapotával is foglalkozott s úgy találta, hogy az ember csak lassan fejlődött ki az állati sorból s alakította ki a beszédet, a vallást, az államot. Az erkölcsi és jogi törvényeket a társadalmi együttélés érdekében fenntartandóknak s az igényekhez alkalmazandóknak tartotta. A nevelésről, matematikáról, nyelvtudományról szóló írásai mellett, az istenekről írva azt állította, hogy róluk semmi bizonyosat nem tudhatunk. E miatt emeltek vádat ellene, menekülése közben lelte halálát.

3. A leontinai *Gorgiász* (483-375) kezdetben a természettudományokkal foglalkozott s Empedoklész tanítványa volt. Majd megismerkedett Zénon dialektikájával és annak felhasználásával a teljes *nihilizmust* hirdette. Eszerint 1. semmi sem létezik, mert ha valami lenne, vagy létesülnie kellett volna, vagy öröktől fogva kellene lennie. Azonban sem a

létezőből, sem a nem létezőből nem jöhetett létre. De öröktől sem lehet, mert az örökkévaló végtelen; a végtelen azonban sem önmagában, sem másban, vagyis sehol sincs. 2. A létező csak abban az esetben lenne megismerhető, ha a gondolat a létezővel azonos lenne. De akkor a gondolható lehetetlenségnek (pl. a tengeri szekércsatának) is valóságosnak kellene lennie. 3. Az ismeret nem közölhető, mert a kifejező jel a jelzettől különböző. Nem közölhető pl. a színképzet szóval, mert a fül csak a hangot fogja fel, de nem a színt.

4. Míg Protagorász és Gorgiász *szkepticizmusa* nem érintette a hagyományban gyökerező erkölcsi és társadalmi rendet, amennyiben annak legalább is hasznossági szempontból való fenntartását szükségesnek tartotta, a későbbi szofisták, *Antiphon, Trasymahosz, Prodikosz, Hippiász, Kritiász* már a gyakorlati szkepticizmus terjesztésével az erkölcsi kötelesség fogalmát is meglazítják, s a fennálló társadalmi rend természetjogi alapjait kétségbe vonják. Szerintük a jogot az erő igazolja. A törvény, a vallás az ember zsarnoka. Az állam szerződéssel jött létre. A természet alapján mindenki szabad és egyenlő. Az iparban, kereskedelemben, nevelésben egyre nagyobb szerephez jutó rabszolgák felszabadítását is pártfogolják.

A szofisták az athéni társadalom válságát tükröző működésük mellett, a megismerés, erkölcs, társadalmi élet kérdéseinek kritikus felvetésével járultak hozzá a filozófiai látókör tágításához, a nagy rendszerek kialakításához.

Irodalom. *H. Gomperz,* Sophistik und Rhetorik. Leipzig 1912. – *A. Cappizzi,* Protagora. Le testimonianze e i frammenti. Firenze 1955. – *Hornyánszky Gy.,* A görög felvilágosultság tudománya. Hypokrates. Budapest 1910.

Szókratész

1. Tiszteletet parancsoló egyéniségével emelkedik ki az athéni életben és írásmű, iskola alapítása nélkül is mélyre menő hatást váltott ki *Szókratész* (470-399). Eredetileg atyja szobrászkőfaragó mesterségét folytatta. Majd értékesebbnek találta az emberi lélek művelésének a művészetét. Önzetlenül, vállalva a szegénységet és bírálatot szánta magát erre a feladatra. A felvilágosodás eszméjének, az emberi önállóságnak oly értelmet igyekezett adni, amely a tárnyi igazság belátásával, meggyőződéssel, öntudatosan tesz eleget az értékrendnek, s magatartásával megszilárdítja az állami összetartozást. Tanítása legmegbízhatóbb forrásának Platón s a vele való összeegyeztethetőség mértékében, Xenophon és Arisztotelész közlését tekinthetjük. Ezek szerint Szókratész bölcselkedése gyakorlati, *erkölcsi* irányú volt.

Platón imigyen idézi mesterét: „Mit is teszek én, midőn így köztetek járok? Semmi egyebet, minthogy arra buzdítgatok öreget-fiatalt, hogy se a testével, se a vagyonával ne foglalkozzék előbb és olyan buzgósággal, mint a lelkével; hogy a lehető legjobb legyen, s mindig arról beszélek, hogy nem a gazdagság adja az embernek az erényt, hanem az erény a gazdagságot s minden egyéb jót nemcsak a magánéletben, hanem a közéletben is”. (Apol. 30. a.)

Szókratész a tudást azért értékelte, mert a jónak az ismeretére segít s az erény gyakorlására vezet. Meggyőződése szerint a tudás nem merőben elméleti ismeret, hanem az ember cselekvő magatartását meghatározó belátás. Helyes ismeret birtokában az ember jól választ és jól cselekszik. Sokszor ismételt mondása szerint: „senki sem hibázik szándékosan.” Tudatlanságuk miatt vétkeznek az emberek – vallotta az értelem egyoldalú túlbecsülésével (etikai intellektualizmus). Azt tartotta, hogy az erényre mindenkit meg lehet tanítani. Ha a jót olykor a széppel és a hasznossal azonosította s boldogító hatását emlegette, ezt Szókratész nem a hedonizmus értelmében vette, hanem lelki békét adó hatásában. „A legjobb azoknak az élete, akik minden erejükkel arra törekszenek, hogy lehető jó emberekké legyenek; a legkellemesebb azoké, akik leginkább tudatában vannak annak, hogy jobbak lettek” (Xenoph. Mem. 10.8.6.).

2. Bár a szofisták ismeretterjesztő működését értékelni tudta, olykor tanítványokat is küldött hozzájuk, a szofista ismeretközlő tanítással szemben Szókratész *tanító módszere a* négyszemközt folytatott párbeszéd, a *dialógus* volt. A delphii jósda mondásához tartotta magát: „ismerd meg magadat”. Ennek megfelelően igyekezett azt, akivel keresetlenül találkozott, önmagára eszméltetni, gondolkodásra késztetni olyan valamiről, amit az illető tudni vélt. A tudatlanság látszatával kérdez, s midőn az adott válasz nem mutatkozik elfogadhatónak, kiderül a kérdezett tudatlansága, téves vagy bizonytalan véleménye. A tudatlanság felfedése a szókratészi *irónia* lényege a helyes ismeret megszerzésére irányuló vágy *(eros)* felkeltésének a célzatával. Belső nyugtalanságot keltve, keresésre indítva kell végül arra a belátásra jutni, ami igaznak tekinthető s a helyes erkölcsi magatartás irányításául szolgálhat. Módszere tehát az igaz ismeret megszületésére való rásegítés: ennek alapján tartotta magát Szókratész anyja bába mestersége folytatójának.

Arisztotelész szerint a szókratészi *rávezető módszer* (indukció) célja a fogalmi ismeret kialakítása, valami lényegének a megállapítása, elhatárolva mástól és meghatározva a maga mivoltában. Az igazolást a közmegegyezés s a gyakorlati esetekre való alkalmazhatóság adja. Szókratész módszerével kétségtelenül a szofisták által terjesztett szkepszist és relativizmust akarta legyőzni, s az egyetemes érvényű igazság felmutatásával szilárd erkölcsi elvek igazolását adni. Elismerést érdemlő szándéka mellett, módszere a hasonlatok túlértékelésével,

a gyors általánosítással, a közmegegyezés túlbecsülésével, a logikai követelmények szempontjából, fogyatékosságot mutat.

3. A hagyományos értéktudat alapján Szókratész az *államot* vallási-erkölcsi közösségnek tartotta, melynek boldogulása polgárai erkölcsi megbízhatóságán múlik. A maga részéről igyekezett a viszálykodó pártokkal szemben önállóságát megtartani. Mint az arginusaeai tengernagyok ellen folytatott per tárgyalásának vezetője szembefordult a tömeghangulattal, és semminemű fenyegetés árán nem volt hajlandó törvényszegést elkövetni. Helytelenítette a hivatalok sorshúzás és népszavazás által történő betöltését, a hozzáértést és az erkölcsi megbízhatóságot tekintette irányadó mértékül. A törvények érvényét feszegető bírálatokkal szemben, a törvények ésszerű, a közjót szolgáló rendeltetését védelmezte, és szabad göröghöz méltó teljesítésüket szorgalmazta, példát adva a saját magatartásával is.

Mégis az ifjúság megrontása és az istentelenség vádját vonta magára. A vád ürügyét nyilván azoknak a sértődöttsége szolgáltatta, akik bíráló kijelentéseivel találva érezték magukat. Szókratész tiszteletben tartotta a hagyományos népi *vallást,* de annál bensőségesebb és öntudatosabb volt egyéni vallásos élete. Az értelmi belátással szerezhető általános norma mellett, szükségesnek érezte az emberi élethez az isteni segítséget. Meggyőződése volt, hogy a jó ember sorsát az isteni gondviselés irányítja. Ennek a sugallatát ismerte fel a *daimonion*-ban, a belső isteni szózatban, mely visszatartó hatásában mutatkozott lelkében. Erre hivatkozva tartózkodott a politikai életben való részvételtől; önérzetes védekezéssel nem igyekezett a népbíróság halállal sújtó ítéletét elkerülni. Elutasítva a menekülés lehetőségét, önkezével ürítette ki a méregpoharat. Élettragédiája legvalószínűbb okát abban kereshetjük, hogy eredeti, az átlag embertípusban nehezen behelyezhető *(atopos)* egyéniségét a konzervatívok forradalmárnak, a forradalmárok maradinak, vagyis mindkét oldalról veszedelmes embernek tartották.

Szókratész *jelentősége* a bölcselet fejlődésére a gondolkodás módszerének kialakítására, a szubjektivizmust és relativizmust leküzdő objektív igazság megállapítására s az igazságnak megfelelő élet alakítására adott indításában mutatkozik. Kialakult rendszer hiányában azonban, ez az ösztönző hatás követőinél különböző irányú kifejtésre talált.

Szókratész személye, módszere, halála sokat foglalkoztatta a modern gondolkodókat is, – írókat és filozófusokat egyaránt (Sauvigny, Hölderlin, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Chestov…) A keresztény ihletésű „egzisztencialista” gondolkodó, Gabriel Marcel, a szókratészi kérdező módszert követte, és kifejezetten ellene volt a „rendszer”-alkotásnak.

Irodalom. *H. Maier,* Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1923. – *A. J. Festugière,* Socrate. Paris 1934. (Németül 1950) – *O. Gigon* Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte. Bern 1947. – *A. E. Taylor,* Socrates. London 1935. – *L. Versényi,* Socratic Humanism. New Haven-London 1963. – *J. Humbert,* Socrate et les petits socratiques. Paris 1967.

Platón

1. Szókratész vezérgondolata: a magas erkölcsű állami közösség eszméje, *Platón* (427-348) filozófiájában terebélyesedik ki. Az athéni arisztokrata családból származó, művész lelkű ifjú első kedvtelését, a versírást, a filozófia iránti érdeklődéssel cseréli fél, művészi hajlamai megtagadása nélkül. Szókratész tanítványa lesz, kivégeztetése után megírja mesterét igazoló apológiáját s több társával egyelőre elhagyja Athént. Megarában megismerkedik az eleáta filozófiával, Alsó Itáliában pedig a pythagoreusok tanítása lesz rá döntő hatással. Valószínűleg közvetítésük révén jut összeköttetésbe a syrakusai tyrannus, Dionüsziosz udvarával, ahol ideális államelméleteinek megvalósítását remélte. De megértés helyett gyanakvásban lesz része. A szicíliai zsarnok visszautazását úgy intézi, hogy Platónnak az Athénnel háborúskodó Aigina szigetén kell partra lépni, ahol a hadijog alapján rabszolga sorba jut. Egy athéni ismerőse váltja ki, aki Platón barátaitól a váltságdíj megtérítését nem volt hajlandó elfogadni. Állítólag ezen a pénzen vette meg Platón az Akadémosz hérosz szentélye melletti ligetet. Itt alakult meg a pythagoreusok szövetsége mintájára létesült iskolája, az *Akadémia.* Egy későbbi kísérlete Syrakuzában szintén eredménytelen maradt s hozzájárult az államról vallott eszméinek módosításához.

Platón filozófiája a szókratészi párbeszédes módszert követő s a saját művészi hajlamainak megfelelő dialógusaiban maradt fenn. Legnagyobb részük az alkalomszerűség jellegét viseli, nem egy egységes filozófiai rendszer részleteit fejti ki.

A korai dialógusok a szókratészi erkölcsi elvek igazságát hirdetik a vitatkozó szofistákkal szemben. Szókratész a vezető alakja a későbbi dialógusoknak is, amelyekben már Platón a saját gondolatait adja mestere ajkára. Az öregkori dialógusokban eltűnik Szókratész alakja. A dialógusok drámai elevensége, fordulatokban gazdag vitája nincs mindig az érthetőség előnyére.

A dialógusok vagy valamelyik szereplő személyről, vagy a vitatott tárgyról kapják címüket. A legfontosabbak időrendben: *Protagorász,* az erény lényegéről. *Menon,* az erény elsajátíthatóságáról. *Gorgiász:* a szofisták bírálata. *Phaidon,* a lélek halhatatlanságáról. *A lakoma* (Symposion), a szép szeretetéről. *Az állam (Politeia,* szokásos rövidítése: Resp.) a legterjedelmesebb dialógus, az eszményi államról s Platón egyéb alapvető tanításáról. *Phaidros:* a retorika és a filozófia viszonyáról. *Parmenidész:* az idea-tan igazolása. *Timaios:* a természetről. *Törvények (Nomoi)* a késői államelmélet, Platón utolsó műve. Életéről és működéséről szól a 7. levele. Platón összes műveit lefordította és kiadta 2 kötetben a *Magyar Filozófiai Társaság.* Budapest 1943.

2. Platón szerint a dialektikus (filozófus) célja a *synopsis:* a sokféle valóság egységes szemléletben történő átfogása, megragadása. Ehhez csak fokozatosan emelkedő ismerettel juthat az elme. *Érzékleteink* tárgyai folytonosan változnak, csak vélekedésre *(doxa)* adhatnak alapot, nem nyújthatnak maradandó ismeretet. Magasabb fokú a *matematikai* ismeret, melynek a fogalmai általános érvényűek, nem a konkrét, érzéki létre vonatkoznak. A magasabb fokú gondolkodást elősegítő értéke miatt becsülte nagyra Platón a matematikát s ismeretét tanítványaitól megkívánta. A matematikai ismeretet a *dialektikai* ismeret haladja túl, ennek tárgya az érzékfeletti, változatlan lényeg. Ez nyújtja a feltétlen igazságot, a tudományos ismeretet *(epistémé).*

Hogy vannak olyan ismereteink, amelyek egyetemes, érzékfeletti tárgyakra vonatkoznak, Platón a *hipotézis* módszerével igazolja. Ez egy feltételesen („hipotetikusan") felállított tétel igazolásában áll. Ha az ilyen tételre visszamenő bizonyítás során ellentmondás nem merül fel, az elégségesnek, bizonyítottnak tekintendő. Pl. az az állítás, hogy jogtalanságot elkövetni helytelen, egyetemes elvként felállítható, mihelyt kimutattuk, hogy a jogtalanság boldogtalanná teszi az embert, ellentmond a boldogság elvitathatatlan egyetemes igényének.

3. a) Helyes ismereteink, Platón szerint, létező tárgyra irányulnak. Ami nem létezik, nem ismerhető meg. A dialektikus ismeret tárgya a legteljesebben létező valóság, az idea. Az ideák mindennemű létezés, megismerés és értékelés előfeltételei és meghatározói. A valóság dolgaiban egyedi különbségeik mellett is, van olyan megegyező, közös vonás, ami által faji egységbe tartoznak (pl. az emberség minden egyes emberben). Az egyedi dolgokban egy közös *lényeg* nyilvánul meg. Ismeretünk akkor helyes és teljes, ha ezt a közös vonást, a lényeget megragadta. Cselekedeteink akkor helyesek, ha a jóságukat meghatározó ideával megegyeznek. A műalkotás akkor tökéletes, ha az eszményi képet, az ideát láttatja meg.

Az idea nem a fogalommal azonos. A fogalom a mi alkotásunk, az idea tőlünk függetlenül létezik, a fogalomnak megfelelő tárgyi valóság: a szellem tekintetével megpillantott alak, kép, *eidos.* Az ideák önmagukban fennálló örök és változatlan, érzékfeletti, transzcendens szubsztanciák; csak az értelemmel hozzáférhető intelligibilis valóságok, amelyek a látható égboltozaton túl, az égfeletti helyen *(tópos hyperouranios)* léteznek.

Az ideák közt hierarchikus rend uralkodik. A legfőbb idea – a szókratészi tanításnak megfelelő – *Jó,* amelyet néha Platón az *Egy,* vagy a *Szép* nevén is emleget. Az abszolút ősvalóság, az Ősjó a földi Naphoz hasonlóan sugározza fényét a többi ideára; az ő melege minden létnek és növekedésnek a forrása; ő világítja meg a lélek szemét is az ideák meglátására. A legfőbb idea néven emlegetett ősvalóságot Platón késői műveiben Istennek nevezi.

A platóni világszemlélet áthidalhatatlan szakadékot, űrt *(chorismos)* lát az ideák érzékfeletti világa és a természet érzékeinek alá eső világa között. A két világ mégis viszonyban áll egymással. De ennek a viszonynak a módját Platón csak hasonlatokban, képekben fejezi ki. A leghasználtabbak: a) az érzéki dolgok a *részesedés (methexis)* viszonyában állnak az ideákhoz, különben egyáltalában nem létezhetnének. b) Az ideák az *ősminták (paradeigmata),* hasonlóságukra lettek alkotva az érzéki valóságok. Ezért él minden lényben a vágy, hogy lényegének megvalósításával hasonlóvá váljék ideájához, eszményi mintájához.

b) A *Parmenidész* dialógus a lét és a megismerés szempontjából vet fel nehézségeket az idea-tannal szemben. Ha az érzéki dolgok a „részesedés" viszonyában állnak az ideákkal, vagy az egész ideában részesednek, vagy csak egy részében. Az első esetben az idea a sokféle dologban megsokszorozódik, az utóbbiban részekre bomlik. Az ideák abszolút létük mellett csak valami közbülső közvetítő révén kerülhetnek viszonyba az alájuk tartozó dolgokkal. A létező dolgokról ítéleteinkben sokféle állítmányt állíthatunk. Pl. az emberről színére, alakjára, nagyságára, lelki tulajdonságaira nézve. Hogyan állhat az egyes dolog a sokféle (olykor ellentétes) ideával vonatkozásba, ami előfeltétele a dolog – ideának megfelelő – tudományos ismeretének?

E nehézségek megoldását Platón az ideák összefüggése, *egybetartozása* alapján adja. Mindegyik idea azonos a léttel, de sajátságos határozottsága folytán különbözik minden más ideától. Bizonyos ideák összetartoznak, mások egymással ellentétesek; a magasabb rendű alá tartoznak az alacsonyabb rendűek. Az ideák tehát a *nemi és faji* fogalmaknak megfelelő szerepet kapják. A fogalmak kettémetszése *(diairesis),* tartalmuk szétbontása, elemzése, az ideák ennek megfelelő alá-felérendeltségi viszonya alapján lehetséges, az ismeret és a lét rendjének tökéletes megegyezése alapján.

Az idea-tan utolsó változata (a *Philebosz* dialógusban) az ideáknak a számokkal való azonosítása. Eszerint az anyag mint határtalan valami a számviszonyok határoló hatása szerint alakul konkrét valósággá.

4. Bár szerinte a teljes értelemben létező valóságok az ideák, Platón nem tartotta merő látszatnak a *természetet,* ami ellenkezett volna a görög valóságérzékkel. Azonban a *Timaiosz*

dialógus mítoszszerű előadása eléggé kifejezésre juttatja, hogy érzéki tapasztalatunk megbízhatatlan adatai alapján, a természetről csak valószínű, nem teljes bizonyosságú tudással beszélhetünk.

Az ideák változatlan, örökkévaló világával szemben, a természet jellemzője a változás. Ennek alapja az anyag, amely öröktől létezett mint rendezetlen, kaotikus mozgásban levő tömeg. Ebből az anyagból hozta létre a Világalkotó, a *Démiourgosz* az ideákra mint ősmintákra tekintve az érzéki dolgokat. Az ősanyagot a Démiourgosz matematikai viszonyok szerint alakította. A különböző geometriai formájú elem közös alapformája: a háromszög, tette lehetővé az elemek vegyülését. A Kozmosz kialakítása a célszerűen tevékeny isteni értelem műve, annak alárendelve mint társokok működtek az anyag mechanikai törvényei (Démokritosz ellentétes felfogásával szemben). A Démiourgosz a kozmosz kialakításánál először a világlelket hozta létre, mely az egész világegyetemet áthatja s önmozgásával a világ szabályos rendjét biztosítja. „Így tehát a valószínű okoskodás alapján azt kell állítani, hogy ez a világ valóban lelkes és eszes élőlénnyé lett az Isten gondviselése folytán” *(Tim.* p. 30.). A *Timaios* volt a keresztény ó- és középkorban Platón legismertebb dialógusa. melyet a keresztény teremtéstörténettel is leginkább összeegyeztethetőnek tartottak.

Isten adja Platónnál a valóság végső értelmét. „Amint az ősi tan mondja, az istenség tartja kezében minden dolog kezdetét, végét és közepét… nyomában jár szüntelen *Diké* (a Jog és Igazságosság istennője), aki bünteti azokat, akik mulasztást követnek el az isteni törvénnyel szemben” *(Nom.* p. 716a). Ha Platón istenekről is beszél, ebben a közfelfogáshoz való alkalmazkodását láthatjuk, nem az egyistenhit bizonytalanságát, melyet rendszere egészében feltételez.

Nem kerüli el figyelmét azonban a rossz sem. Idealistától nem várt realizmussal állapítja meg: „életünkben sokkal kevesebb a jó, mint a rossz”. De „a rossz okát mindig valami másban kell keresnünk, nem pedig az Istenben.” *(Resp.* p. 379) Az erkölcsi rossz okozója az ember; a fizikai rossz pedig abból érthető, hogy „a jónak mindig kell lennie ellentétének” *(Theait.* p. 186). Az anyag a rossz eredeteként csak a platonizmus későbbi fejlődése során (az újplatonizmusban) jelenik meg.

5. a) Ha már a korai természetbölcselet felismerte az emberben a *lélek* felsőbbrendűségét, ezt a tényt fokozottan emeli ki Platón a mitikus-pythagórikus lélek-fogalom felismerhető hatása alatt. Azt tanítja, hogy a lelket a világlélekből történt létrehozása után a Démiourgos egy csillagra helyezi. Onnan kerül a test börtönébe. Lélek és test két lényegesen különböző világhoz, létrendhez tartozik, köztük nem állhat fenn benső, közvetlen létegység. Az ember erkölcsi élete határozza meg további sorsát; további vándorlását az újabb megtestesülés során, vagy az ideák világába való megtérését.

A lelki küzdelmek tapasztalati ténye s a hármas felosztásból az államtanra vonható következtetés késztethették Platónt a lélek három részének a megkülönböztetésére. Az *eszes* lélek *(logistikon)* a megismerő tevékenység szerve, a lélek legnemesebb része. A *harag* lelke *(thymoeides)* a szervezetet védi a káros behatások ellen s az eszes lelket támogatja az érzékiség elleni harcban. A *vágy* lelke *(epithymétikon)* az érzéki ösztön és vágy hordozója. A három lélekrész kettős fogathoz hasonlítható, amelyet az ész kormányoz. A harag lelke engedelmesen követi irányítását az ideák világa felé; ám a vágy lelke a föld felé vonzódik s az észnek csak kelletlenül engedelmeskedik *(Phaidr.* p. 246). Később Platón a három lélekrészt a test három részébe, az agyba, a kebelbe s az alsó testbe helyezi *(Tim.* p. 69). A három lélekrész közül csak az értelmes lélek halhatatlan. Ezt Platón a léleknek az ideákhoz tartozásával *(Phaid.* 77-84) s az erkölcsi szentesítés túlvilági valósággal *(Nom.* p. 905) bizonyítja.

b) Lélek és test laza, külsőséges kapcsolata, együttléte mellett, a lélek az értelmi ismeret tárgyát képező ideákat nem az érzéki dolgokból ismeri meg. A lélek értelmes, halhatatlan

része mielőtt a testbe jutott volna, közvetlenül szemlélte az örök ideákat. A testi életben ez az ismeret elhomályosult. Minthogy azonban az érzéki dolgok hasonlók az ideákhoz, azokat szemlélve a lélek visszaemlékezés *(anamnésis)* által felismeri a földi léte előtt közvetlen szemlélt ideákat *(Phaid.* p. 72, 82-85). A tapasztalat tárgyai tehát nem forrásai az értelmi ismeretnek, hanem alkalmat szolgáltatnak arra, hogy az ideákra visszaemlékezzünk, mint ahogyan eszünkbe jut barátunk, ha lantját látjuk.

Tökéletes ismeret Platón szerint az *ideaszemlélet.* Ennek két feltétele van. Az egyik az értelemre, a másik az akaratra, az ember erkölcsi életére vonatkozik. Az értelmi előkészítést a *dialektika* adja, mely fokozatosan vezet az ideák felé. *(Resp.* p. 532). A testi szem a konkrét, egyedi, érzéki dolgot fogja fel. Magasabb fok, ha az elme a dolgok közös jegyét megrögzíti a fogalmi ismeretben. Ennél tökéletesebb tudás a szemlélődés *(theória),* mely már nem fogalmak révén, hanem közvetlen látással, intuícióval ragadja meg a tárgyat. A szemlélődésben látott „nem foglalható szavakba, mint egyéb tudomány tárgya; az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább" (7. levél 341).

De nemcsak értelmünkkel, egész lelkünkkel kell az igazság, az ideák világa felé törekednünk. Az embert nemcsak a tudásvágy, hanem egy irracionális erő, az *erósz* is mozgatja, mely a szép és jó után sóvárog. „A valóban tudományszerető embernek természetében van a lényegért való küzdelem. Ő nem áll meg a sok látszólagos jelenségnél, hanem tovább megy, nem csügged, s nem hagy alább a szerelme *(eros),* míg magának az egyes valóságnak a természetét meg nem ragadja lelkének azzal a részével, amellyel az ilyesmit el lehet érni, ti. a vele rokontermészetű résszel, amellyel megközelíti a valóságos létezőt; vele egyesülve, észt és igazságot nemz, s aztán már mindent ismer, valóságos életet folytat, és igazi táplálékkal táplálkozik, s csak ekkor szűnnek meg szülési fájdalmai, előbb nem." *(Resp.* p. 490). E lelki felemelkedés előfeltétele a megtisztulás *(katharsis):* a lélek felszabadulása a test bilincséből, amivel lehetővé válik összpontosulása önmagában *(Phaid.* p. 67). Az igazságismeret erkölcsi követelményeinek elengedhetetlensége maradandó hagyománya lesz a platonikus gondolkodásmódnak.

6. Platón *erkölcstana* a gondolkodása középpontját alkotó idea-tannak az emberi tudatos cselekvésre alkalmazása. A lélek az ideák világához tartozik, onnan szakadt el a földre, az élet célja tehát az örökkévaló értékek, az ideák világához való igazodással a lélek visszatérésének a biztosítása. Ennek megvalósításához etikája a szókratészi egyoldalú intellektualizmustól a pythagoreusok aszketikus életideálja felé mutat közeledést.

Platón elismeri, hogy a boldogság vágya az emberi természet alapösztöne *(Symp.).* Ennek a tartalmát azonban nem a gyönyör, az ösztönös vágyak kielégítése, hanem a lélek eszményi törekvéseinek a teljesülése adja. A lélek emelkedésében erősen érzi a test terhét. Ezért, ha a korábbi dialógusaiban a szókratészi tanításhoz híven, az erényt fenntartás nélkül a tudással azonosította, később a tudás irányító jelentőségének kétségbevonása nélkül, egyéb lelki képesség jelentőségét is figyelembe vette, s az erény lényegét a *rendben,* az összhangban állapította meg. Rendezett, harmonikus akkor lesz az ember élete, ha mindegyik hajlam, lélekrész a természetének megfelelő cselekvési készséggel rendelkezik *(Resp.* p. 435 kk). Az értelmes lélek erénye a *bölcsesség (sophia);* a harag lelkéé a *bátorság (andreia);* a vágy lelkéé a *mértékletesség* (sophrosyné), az érzékiség az ész uralma alá rendelése. Ha mindegyik lélekrész megteszi a maga feladatát, valósul meg az igazságosság *(dikaiosyné)* erénye, a lélek rendje. Az erény által válik az ember *hasonlóvá az istenséghez,* örök rendeltetéséhez *(Resp.* p. 613; *Phaid.* p. 67; *Nom.* p. 716).

7. Platón a szofisták individualisztikus törekvésével szemben, az ember erkölcsi célját csak a közösségben, az állam támogatásával tartja megvalósíthatónak. Szemében az *állam* a nagy erkölcsi közösség, amelynek a javát az állampolgárok a közös cél érdekében kifejtett önzetlen együttműködése biztosítja. A demagógia útvesztőjébe sodródott állami élet orvoslását az erkölcsi reformban látja. Ehhez a mintát az ideák világában uralkodó rendben, igazságosságban találja. A platóni eszményi *állam* arisztokratikus rendi tagozódású, az arisztokráciát nem a születési előjogok, hanem a szó eredeti értelmében, a szellemi-erkölcsi kiválóság előjoga értelmében véve.

A *Politeia* az állam népét – a három lélekrésznek megfelelően – az egyedek lelki sajátságai alapján három rendbe osztja. A vezetők vagy kormányzók a filozófiailag képzettek rendje, akik a bölcsesség erényének birtokában erre hivatottak. Tökéletes csak az az állam lehet, amelyben a filozófusok királyok s a királyok filozófusok *(Resp.* p. 473). Platón szemében (az idea-tanból következően) a filozófus nemcsak észben kiváló, de erkölcsileg is feddhetetlen jellem. A harag lelkét képviseli az állami organizmusban a harcosok, őrök, tisztviselők rendje, mely a bátorság erényével felvértezve, távol tartja az állam rendjét fenyegető veszélyt. Hogy a vezetők és az őrök hivatásukat teljes odaadással gyakorolhassák (tehát ideális szempontból), le kell mondaniuk a magántulajdonról és a családi életről. A harmadik a földművesek és kézművesek rendje, amely a mértékletesség erényével a vágy lelkének megfelelő szerepet látja el. Ha a három réteg mindegyike legjobb képessége szerint végzi teendőit, megvalósul az állami életben a Jó tökéletes eszméje, az igazságosság erénye.

A vezető réteg jelentőségének tudatában, Platón a tervszerű *elitképzés* szószólója. Az ideális államban a gyermekek közül kiválogatják a legtehetségesebbeket s azokat gondos nevelésben részesítik. Ez a katonai, matematikai, asztronómiai és zenei kiképzéssel kezdődik. Ennek sikeres elvégzése után, harminc éves korukban a dialektika tanulmányozására bocsátják őket. Majd hosszabb katonai vagy hivatali szolgálat után, ötven éves korukban válnak alkalmassá arra, hogy vezető állásba jussanak. A polgárok összes életviszonyait, a gazdasági rendet is, az állam irányítja s az erkölcsi élet felett is szigorú ellenőrzést gyakorol. A zene, a költészet és a képzőművészet csak annyiban engedhető meg, amennyiben az erkölcsök nemesítését szolgálja. Ellenkező hatásuk kívánja az eposz, a tragédia és a komédia tilalmát. Ezek, Platón tapasztalata szerint, az ideák tökéletlen utánzatát képező érzéki valóságot szemléltetik, s az utánzat utánzásával távol kerülnek az igazságtól, az ideák világától *(Resp.* p. 595 kk). (Arisztophanész pl. „Felhők” c. komédiájában Szókratészt mint szofistát teszi gúny tárgyává.)

Platón öregségében államelméletét újra végiggondolja s arra a belátásra jut, hogy az emberek tökéletlensége miatt az ideális állam nem valósítható meg. Utolsó politikai tárgyú dialógusaiban *(Politikos, Nomoi)* lemond a filozófus kormányzók uralmáról, a nő- és vagyonközösség elvéről a vezető rendeknél, s az igazságos törvények szerint vezetett (kevésbé tökéletes) állam háromféle formáját tartja lehetségesnek: a királyságot, a nemesek uralmát és a népuralmat, amelyek elfajulásai a zsarnokság, az oligarchia és a demagógia.

8. Platón az eleáták változhatatlan *létfogalmát* a folytonos változás hérakleitoszi tanával s a pythagorikus dualista világmagyarázattal hozza eredeti szintézisbe. Költői lelke az ideákban pillantotta meg a görög plasztikus látásnak megfelelő ősképeket, ősvalóságokat. E látomáshoz képest a természet változó dolgai az ideáknak csak halvány, tökéletlen utánzatai. Az ember lelke az ideák világához tartozik s a test börtönében való ideiglenes tartózkodása alatt arra kell törekednie, hogy visszatérjen eredeti hazájába.

Platón filozófiája az idealizmus ősi mintája, mely, minthogy az ideáknak tárgyi, objektív (nemcsak gondolati) létet tulajdonít, *objektív idealizmus.* Gondolatirányának eredménye: a változó és mulandó valóságnak előfeltétele a változatlan, örökkévaló lét, csak az abban való részesedés által létezhetik.

E gondolkodásmódnak jellemzője a szellemi és anyagi valóság éles megkülönböztetése és szembeállítása. Vele jár az ismeretelméleti apriorizmus: az értelem ismerettárgyát nem az érzéki szemléletből elvonás útján meríti, hanem az érzékelés nyújtotta alkalommal az eszmei tárgyat mint a priori, eleve meglevőt ragadja meg. Összefügg ezzel a lélek és a test közti laza kapcsolat állítása. E magyarázattal szemben nehézségként jelentkezik az ideák megismeréséhez az érzéki ismeret (habár alkalmi, mégis) nélkülözhetetlen voltának az elismerése. Az anyag tökéletlen volta mellett, mégis valóságos léte elismerése s eredete magyarázatának a nehézsége. S problematikus marad anyag és szellem (test-lélek) együttlétének és együttműködésének az értelmezése az emberben.

Platón *jelentőségét* és hatását misem bizonyítja jobban, mint az, hogy a problémáknak általa adott megoldásával lépten-nyomon találkozunk a gondolkodás történetében. Az ő gondolatvilága éled újjá az újpythagoreizmus és az újplatonizmus rendszerében. A platoni objektív idealizmus szolgál alapul hosszú időn keresztül a keresztény hittudósoknál és bölcselőknél, Szent Ágostonnál, Szent Anzelmnél, Szent Bonaventuránál – hogy csak a legnagyobbakat említsük – a keresztény tanok spekulatív kifejtésére, bölcseleti igazolására. De a renaissance is nagyra értékelte, Marsilius Ficinus Firenzében platonikus Akadémiát létesített. Szellem és anyag platoni éles szembeállítása jellemzi a modern filozófia atyjának, Descartes-nak a rendszerét, a Platón által megalapozott ismeretelméleti apriorizmus tovább él az újkori bölcseletben s a modern idealizmus irányai a platoni filozófia új renaissanceát hirdetik.

De Platón történeti jelentősége nem merül ki egy filozófiai irány megteremtésében. Őtőle nyert indítást legnagyobb tanítványa, Aristotelész, ki a történeti fejlődés újabb fordulóját képviseli. Aristotelész annak, a bölcselettörténet folyamán gyakran ismétlődő ténynek a legbeszédesebb kifejezője, hogy olyan gondolatrendszerek is, melyek Platóntól eltérő megoldásra jutnak, Platónnak maradnak adósai. Ebben az értelemben találó Emerson mondása, hogy: „Platón a bölcselet s a bölcselet Platón”.

Platón modern értelmezése Schleiermacherrel kezdődik. Az utána következő fontosabb értelmezéseket ezekbe a csoportokba sorolhatjuk: 1. Immanentisztikus értelmezés: Hegel és követői; 2. A neokantiánus értelmezés: Natorp és a marburgi iskola; 3. Az oxfordi iskola (Burnet, Taylor); 4. A fenomenológiai és egzisztencialista értelmezés (Freymann, Gadamer, Heidegger); 5. A különböző legújabb strukturális és nyelvfilozófiai elemzések (formális és logikai szempontok tudományos elemzése, főleg angolszász körökben: Robinson, Bochenski, Dürr, Vlastos, Sprague, Cornford, Ryle, Bamboourgh, Allen).

Irodalom. *P. Friedländer,* Platon. (3) Berlin 1964. – *W. Wilamovitz-Moellendorf,* Platon (2). Berlin 1920. – *C. Ritter,* Die Kerngedanken der platonischen Philosophie. München 1931.

– *Brandestein B.,* Platon. Budapest 1941. – *Nagy J.,* Két filozófus: Platón és Kant. Budapest 1926. – *Zivuska J.,* Platon. Debrecen 1925. – *G. E. Mueller,* Plato the founder of philosophy as dialectics. New York 1965. – *Routledge Kegan* (ed.), Studies in Plato’s metaphysics. London 1965. – *A. J.* Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris 1936. – *K. Gronau,* Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit. Braunschweig 1929. – *Kornis Gy.,* Az ismerés a priori elemei Platónnál. Athenaeum 1907-8. – *Szilasi V.,* Platón. Tartalom és forma párhuzamossága dialógusaiban. Budapest 1920. – *M. Stockhammer,* Plato-Dictionary. New York 1963.

A kisebb szókratikus iskolák

Szókratész legkiválóbb tanítványa, Platón mellett, több más tanítványa is alapított iskolát, melyek jelentőség tekintetében ugyan nem közelítették meg az Akadémiát, mégsem voltak hatás nélkül. E kisebb iskolák megegyező vonása, hogy Szókratészhez hasonlóan, nem foglalkoztak a természettel és általában a létre vonatkozó metafizikai kérdésekkel, az erkölcs, az erény kérdése áll ott érdeklődésük középpontjában; ez is egyéni vonatkozásban, az ember személyes szabadsága, függetlensége biztosítása értelmében. Tanításaikat csak közvetett forrásokból ismerjük.

1. *Eukleidész* (450-380, aki a hasonló nevű matematikustól megkülönböztetendő), úgy látszik, Szókratész egyik legrégibb tanítványa volt. *Megarai* otthona a mester kivégeztetése után, megrettent híveinek menedékül szolgált. Eukleidész már korábban ismerte az eleai filozófiát. Szókratész hatása alatt, az eleaták által vallott *Egyet,* (melyet Istennek, értelemnek, szellemnek is nevezett) a *Jóval* azonosította, örökkévalónak, változhatatlannak, keletkezés- és elmúlásnélkülinek tartotta. Az ezzel szembenálló, közönséges világkép cáfolata tekintetében a megaraiak (Eubulidész, Sztilpon) Zénon örökébe léptek a szavakkal játszó okoskodás művészetében.

2. *Antisthenész* (445-365) előbb Gorgiász, majd Szókratész tanítványa volt, s az athéni Kynosarges gimnáziumban alapított iskolát. A *cinikus* név vagy innen származik, vagy a *küon* (kutya) gúnynévről, amellyel sajátságos életmódjuk miatt, az iskola tagjait elnevezték. Antisthenész szerint a boldogsággal azonos erény nem a tudáson fordul meg, hanem elsősorban a tetten, az *akarat* erején, aminek a példáját Heraklész küzdelmes életében látta. Gorgiász szenzualizmusának hatása alatt, Antisthenész a tudomány lehetőségét dialektikai szempontból is tagadta. Nézete szerint az ellentmondás elve nem lehetséges. Minden dologról csak az állítható, hogy önmagával azonos. Platónnal szemben tagadta az egyetemes lényeg, az idea létét. Csak a lovat látom, nem a lóságot – mondta. Mire Platón azzal felelt: mert csak az érzéki, nem a lelki szemeddel látsz.

A cinikusok szerint az igazi boldogság a lelki függetlenség *(autarkeia),* amit az igénytelenség biztosít. Legnagyobb rossz az élvezetvágy, a gyönyör hajszolása. Erkölcsi eszményüket a cinikusok szélsőséges naturalista és individualista életmódjukkal iparkodtak kifejezni. A vallási hagyományokat, a társadalmi szokásokat, az állami élet rendjét megvetették. Az isteneket a néphit találmányának tartották. Szerintük csak egy istenség van, akinek a tisztelete az erényes élet. A lélek halhatatlanságát tagadták. A legigénytelenebb ruhával és élelemmel megelégedtek, koldulva tengették életüket; lemondtak a rendes lakásról, a családi életről. Az állam intézményét a bölcs számára feleslegesnek tartották: az mindenütt otthon van. Nincs különbség szabad ember és rabszolga között. A bölcs rabszolga létére is szabad.

Legmesszebb ment a naturalizmus terén a sinopei *Diogenész,* aki hordóban lakott, az állatok természetes életét tartotta az ember számára is követendőnek. Tanítványa, a thébai *Kratész* tekintélyes vagyonát szülővárosának ajándékozta s a cinikusok kolduló életét választotta. Szeretetreméltó egyénisége, levelei, költeményei, tragédiái a cinizmusnak sok hívet szereztek.

3. A kyrenei *Aristipposz* (435-355) eredetileg Protagorász tanítványa volt, később Szókratészt is megismerte. Protagorász ismerettani elve alapján csak az érzet létét ismerte el. Ha ez túl erős, fájdalmat okoz; ha túl gyenge, közömbösen hagy bennünket; ha mérsékelt, gyönyört kelt bennünk. Ennek a tapasztalatnak az alapján a gyönyör élvezetét, a *hedonizmust*

tekintette a legfőbb erkölcsi szabálynak. Minthogy pedig különböző természetű gyönyörök vannak, a helyes viszony megállapítása, a mérlegelés művészete, a belátás *(phronésis)* a helyes filozófia. A szókratészi függetlenség elvének hedonista átértékelésével azt vallotta, hogy inkább kell a viszonyokat magunknak, mint magunkat a viszonyoknak alárendelni.

A kisebb szókratikus iskolák tanai tovább fejlődnek a sztoikus, az epikureus s a szkeptikus filozófiában.

Irodalom. *W. Nestle,* Die Sokratiker. Leipzig 1922. – *J. Gefficken,* Kynika und Verwandtes. Heidelberg 1909. – *D. R. Dudley,* A history of Cynism. London 1937. – *Sebestény K.,* A cinikusok. Budapest 1902.

Arisztotelész

Platón valóságszemléletében az érzéki világnak csak árnyékszerű léte van az ideákkal szemben. Ám ha az idea az érzéki dologban nyilvánul meg s ha az idea felismeréséhez az érzéki dolgok adnak alkalmat, kétségessé válik az érzéki és az ideális világ léte közti áthidalhatatlan szakadék, a platoni értelmezés alaptétele. Arisztotelész a szakadékot eltünteti azzal, hogy az ideákat a tapasztalati valóság bennműködő elveinek tekinti.

1. *Arisztotelész* (384-322) a trákiai Sztageirában született. Atyja, Nikomakhosz a makedóniai király orvosa volt. Tőle örökölhette a természeti jelenségek iránti élénk érdeklődését. 18 éves korában Athénben az Akadémia tagja lesz s ott marad 20 éven át, Platón haláláig. Athént elhagyva pár évig Asszoszban, majd Leszbosz szigetén tanít. Ebben az időben házasodik meg, de felesége rövid idő múlva meghal. Tartósabb lesz második házassága.

Arisztotelész elfogadja Fülöp makedóniai király meghívását fiának, a későbbi Nagy Sándornak nevelésére. Tanítványa trónralépte után elhagyja a makedóniai udvart, melyhez, a felmerült nézeteltérések mellett is, mindvégig hű maradt. Visszatér Athénbe s Apollon Lykeiosz temploma mellett, az Akadémiához hasonlóan szervezett iskolát alapít, melyet *Lykeion*-nak, vagy sétaútjairól *peripatos*nak, peripatetikus iskolának is neveztek. Iskolája a filozófia mellett természettudományi, orvosi, történelmi kutatással is foglalkozott, melyhez a makedóniai udvar is nyújtott anyagi támogatást. Nagy Sándor halálával, 12 évi athéni működés után, Arisztotelész a Makedónia-ellenes néphangulat hatására, elhagyja a várost. Euboia szigetén, Chalkisban levő birtokára vonul, ahol egy év múlva meghal.

Az Arisztotelész nevén ránk maradt iratokat két csoportba osztjuk. Az *akroamatikus* iratok a Lykeionban a hallgatók számára tartott előadások tömör összefoglalását adják. Az *exoterikus* iratok a kívülállók, a nagyközönség számára készült dialógusok. Eredetileg ezek forogtak közkézen, de csak töredékekben maradtak fenn. *W. Jaeger* e töredékek vizsgálata nyomán kimutatta, hogy Arisztotelész kezdetben teljesen Platónt követte s csak lassanként alakult ki a saját, önálló gondolatvilága.

Arisztotelész véglegesen kialakult rendszerét tartalmazó akroamatikus iratokat Kr. e. 60-50 körül Rodosi *Andronikosz* tartalmuk szerint rendezve adta közre. *Logikai* iratait a bizánci kor „Organon" (a gondolkodás eszköze, szerszáma) néven foglalta össze. A *Kategoriai* a létező alapformáiról; a *Peri hermeneias* az ítéletről; az *Analytika protera* a következtetésről, az *Analytika hystera* a bizonyításról, meghatározásról és a felosztásról szól. A *Topika* a vitatkozás szabályait ismerteti. A *Peri sophistikon elegchon* a szofisztikáról és álkövetkeztetésekről szól.

A végső lételvekről szóló tudományt Arisztotelész *alapfilozófiának* (proté philosophia) nevezte. Az erre vonatkozó könyveket Andronikosz a fizikai művek után sorozta s *Metaphysika (Halasy-Nagy J.* ford. 1936.) nevet adta nekik, mely voltaképp a tartalomra is találónak mondható. Arisztotelész legfontosabb természetbölcseleti műve a több könyvből álló *Physika.* Egyéb természettudományos írásai asztronómiai és biológiai tartalmúak. *Peri psychés* (a lélekről, *Förster A.* ford. 1915.) lélektani műve. Legjelentősebb etikai műve a fiáról elnevezett *Nikomakhoszi Ethika (Szabó M.* ford. 1971. (2)). A *Politika (Szabó M.* ford. 1923.) az arisztotelészi államtan. A *Rhetorika* a szónoklás elméletéről, a *Poiétika (Sarkady, J.* ford. 1974.) a költészetről és a szépről szól. A *Problematika* különböző tárgyú kérdésekről.

2. Határvidéki származása folytán Arisztotelész az athéni élet iránt kevesebb érdeklődést tanúsít, mint Platón. Annak intuitív, költői gondolkodásával szemben, a problémáiba elmerülő tudós típusát képviseli, aki következetesen követett módszertani és rendszerező szempontok alapján építi fel hatalmas gondolatrendszerét. Módszeri eljárása: meghatározza a tárgyalandó kérdést; ismerteti a kialakult véleményeket, ami a korábbi történet egyik legértékesebb forrásául szolgál; előtárja a nehézségeket; végül a megoldást nyújtja és megcáfolja az ellentétes véleményeket. A tudományokat – aszerint, hogy céljuk az ismeret szerzése önmagáért, vagy pedig a cselekvés, vagy az alkotás szolgálata –, teoretikus,

praktikus és poietikus tudományokra osztja. Ez a felosztás inkább korának tudományos életét tükrözi, mintsem a saját rendszerének irányvonalait. Csak a későbbi kor rendezte tárgykörük szerint Arisztotelész írásait.

3. Miként a korábbi gondolkodók, Arisztotelész is megkülönbözteti az érzéki és értelmi ismeretet. Az érzéki megismerés az egyesre, esetlegesre vonatkozik, a dolog létéről a „hogy”-ról *(to hoti)* értesít; míg az értelmi ismeret a dolog okát, a „miért”-et *(to dioti),* a szükségképpeni mozzanatot, a lényeget tárja fel. Értelmi megismerésünk kiindulási pontja a tapasztalat lévén, *számunkra* korábbi az egyes *(proteron pros hémas),* bár a lényeg, az egyetemes létmozzanat *önmagában* korábbi *(proteron té physei).* Lélektanilag, ismereteink időbeni sorrendjét illetőleg, előbb ismerjük meg az egyest, mint az általánost, viszont az ismeret tudományos igazolása, a logikai összefüggés szempontjából, korábbi, alapvetőbb az egyetemes, általános érvényű tétel.

Arisztotelész nemcsak a megismerés mibenlétével, hanem a gondolkodás törvényeivel is behatóan foglalkozik. De a formális *logika* elvei rendszerében a metafizikával szoros kapcsolatban maradnak. Szerinte a helyes gondolkodás a reális, tárgyi valóság ismeretére vezet.

a) A *fogalom* tárgya a dolgok lényege *(ousia, eidos).* A fogalom a lényeget kifejező szellemi ismeretkép, melynek tartalmát a meghatározás, a definíció határolja körül. Fajilag különböző dolgok közös jegyét tartalmazza a *nemi fogalom.*

Az egyetemesség legvégső határát képezik a dolgok legfelsőbb nemei, melyeknek a legegyetemesebb, más fogalom alá nem rendelhető törzsfogalmak, a *kategóriák* felelnek meg. A kategóriák logikailag az állíthatóság legfőbb módjai. Azok a határozmányok, amelyek a létezőkről állíthatók, ezek valamelyikébe tartoznak. Arisztotelész szerint tíz kategória van: 1. Szubsztancia, magánvaló (pl. ember, ló); 2. mennyiség (pl. két könyöknyi); 3. minőség (pl. fehér); 4. viszony (pl. kétszerese, fele valaminek); 5. hely (pl. lyceumban); 6. idő (pl. tegnap); 7. helyzet (pl. fekszik); 8. bírás (pl. saruban); 9. cselekvés (pl. vág); 10. szenvedés (pl. vágják). Minthogy a kategóriák metafizikai vonatkozásban a legfőbb létmódokat képviselik, két csoportra oszthatók: a szubstancia, az önállóan létező (1. kategória) s az általa fennálló járulékok (a többi 9 kategória) osztályára. A kategória-elmélet arra mutat rá, hogy az osztályok, amelyek alá az egyes dolgok rendelve vannak, véges számúak, s ez teszi számunkra lehetővé a megismerést, a dolgoknak a megfelelő faj és nem által történő meghatározását.

b) Az *ítélet* két fogalom kapcsolása, amelyet állítás vagy tagadás formájában fejezünk ki. Az ítélet elemei az alany és az állítmány, melyhez a kötés (copula) is tartozik. A fogalmak önmagukban sem nem igazak, sem nem tévesek. Igazság vagy tévedés az ítélet által áll elő. *Az igazság a gondolkodásnak a valósággal való megegyezése.*

c) *A következtetés oly gondolatfűzés, amelyben bizonyos tételekből, azok érvényénél fogva, valami azoktól különböző szükségképpen következik.* A következtetésben (Arisztotelész elnevezése szerint a szillogizmusban) két ítélet, – az *előzmények* – kapcsolatából egy új ítélet származik, a következmény. A kapcsolat lehetőségét az előzményekben szereplő *középfogalom (meson)* adja, amennyiben egy általánosabb (a felső) fogalomban bennfoglaltatik, viszont egy harmadik fogalom (az alany) bennfoglaltatik a középfogalomban. Minden ember halandó (Major) *Szókratész* ember (minor) Szókratész halandó (conclusio). A középfogalom indokolja meg a következményt, a zárótételben kifejezett tényállás okát (pl. Szókratész halandó, mert ember).

A szillogizmus elméletén épül fel (a Második Analytikában) a *bizonyítás* tana. Minden bizonyítás következtetés, de nem minden következtetés bizonyítás, hanem csak a tudományos következtetés az, mely a dolog szükségképpeni okaira, az egyetemes tételre mutat rá. Azonban a *bizonyításnak is van határa,* egy ponton meg kell állnia *(anagké stenai).* Ha a

bizonyítás a végtelenbe menne, a bizonyítás s vele együtt a tudományos ismeret lehetősége megszűnne, mert a „végtelent nem lehet végigjárni” *(Anal. hyst.* I. 3; *Met.* IV. 4.).

Az arisztotelészi filozófia fontos alapelve az a tétel, hogy bárminemű (logikai, metafizikai, etikai) oksoron *a feltételek száma véges* (a *regressus in infinitum* lehetetlensége). Minden bizonyítás végső előfeltételét olyan tételek képezik, amelyek közvetlen (intuitíve) beláthatók: sem nem bizonyíthatók (tagadva állítjuk őket), sem nem szorulnak bizonyításra. Az értelemben van ilyen közvetlen ismeret, mely éppen közvetlenségénél fogva nagyobb bizonyosságot nyújt, mint a következtetett ismeret s azért minden következtetés kiinduló pontja. A legnyilvánvalóbb tétel az *ellentmondás* elve. „Lehetetlen, hogy egy és ugyanazt a dolgot, ugyanabban a vonatkozásban valami megillesse és ne illesse meg” *(Met.* IV. 3. p.1005 b 19). Ebből következik a *középkizárás* elve: „két egymással ellentétes állítás közt semmi sem lehet, hanem ugyanazt valamiről szükségképp vagy állítani, vagy tagadni kell” *(Met.* IV. 7. p.1011 b 23).

Minthogy a gondolkodás tárgya a lét, a legfőbb észelvek egyszersmind a *létezésnek* is az alaptörvényei: mind a logikai, mind a metafizikai tételek érvénye rajtuk nyugszik. Az alapelvek ismeretét egyetemes voltuknál fogva, nem szerezhetjük a tapasztalatból, mert annak a tárgya az egyes, esetleges dolog. De a tapasztalat szolgáltat alkalmat arra, hogy a képességileg velünk született elvek tudatos ismeretté váljanak.

d) Míg a szillogizmus az általánosból következtet az egyesre, a következtetés másik módja az *indukció,* az egyestől halad az általános felé. Minthogy az egyes, tapasztalati esetekből indul ki, szemléltetőbb, könnyebben érthető, mint a szillogizmus, viszont az utóbbi bizonyító ereje kétségtelenebb. Az indukció és a szillogizmus közti különbség lényege a logikai struktúra szempontjából a középfogalom különböző szerepében áll. Míg a szillogizmusban a középfogalom azt igazolja, hogy az alsó fogalom a felső fogalom alá tartozik, addig az indukció az alsó fogalom által azt bizonyítja, hogy a felső fogalom a középfogalmat megilleti. Ott használjuk, ahol még nem ismerjük a középfogalmat, vagyis a sok egyes esetben ugyanazon eredményt létesítő okot. (Pl. az egyes emberek halandóságából arra következtetünk, hogy minden ember halandó.)

e) Minden bizonyítás célja a helyes fogalmi ismeret, vagyis a dolgok lényegének a megismerése. Ezt az ismeretünket a *meghatározás,* a definíció útján fejezzük ki. A meghatározás feladata annyiban közös a bizonyításéval, hogy mindkettő a dolog léttartalmát képező mozzanatok feltárására irányul. Azonban meghatározás és bizonyítás között mégis lényeges a különbség. A bizonyítás már feltételezi a tárgy mibenlétének az ismeretét, amit a meghatározás állapít meg. Minthogy valamely tárgy lényege csakis okainak felsorolásából állapítható meg, a definíciónak azokat a határozmányokat kell tartalmaznia, amelyek által a dolog azzá lesz, ami. Ezek pedig a nemi és a faji különbség. A kimerítő definíció megkívánja a legfelsőbb nemtől a legalacsonyabb faji különbségig lemenőleg, a fajképző jegyek megfelelő sorrendben történő megjelölését. A gyakorlatban azonban elégséges a legalacsonyabb nem megadása, mely tartalmilag magában foglalja a legfőbb nemeket is.

A meghatározás – s ezzel együtt a tudomány határát – a legegyetemesebb fogalom és az egyedi létező képezi. A legegyetemesebb fogalom (pl. a valami) nem hozható egy még egyetemesebb fogalom alá, ami a meghatározás feltétele. S viszont az egyed nem lehet fogalmi ismeret tárgya, tehát arról sem adható definíció.

4. Míg a szaktudományok (fizika, matematika) a létezők különböző osztályaival foglalkoznak, az alapfilozófia – mely később a metafizika nevet nyerte – a létet önmagában *(to on é on)* vizsgálja *(Met.* IV. 1.).

a) Legelső kérdés, *mi létezik?* Ennek eldöntésére Arisztotelész vizsgálat alá veszi a korábbi filozófusok megállapításait, rámutat azok hiányaira; a platóni idea-tant is szigorú bírálatban részesíti. Főbb ellenvetései: Az ideák a dolgok lényegei. Azonban a lényeg nem

választható el a dologtól, amelynek a lényegét képezi. Az idea-tan nem alkalmas sem a lét, sem a változás magyarázatára. Az ideák nem immanens, belső lételvei a dolgoknak, sem mozgató erővel nem rendelkeznek. A részesedés és a mintakép elve mitsem magyarázó metafóra. Az idea-tan az érzéki világ felesleges megkettőztetése. Az ideák örökkévalóknak gondolt érzéki dolgok. Ha az ideák helyébe a számokat tesszük, a nehézségek éppúgy fennállnak, sőt fokozódnak.

Arisztotelész véleménye szerint szubsztancia, magánvaló, a fogalom első és eredeti értelmében *az önmagában fennálló alanyt* jelenti, mely különböző járulékok hordozója lehet, de mással járulékos vonatkozásba nem kerülhet. Szubsztancia tehát csakis az *egyedi, konkrét való (tode ti).* A substancia *tulajdonságai (Kat.* 5.): 1. állításainkban csak alanyként szerepelhet (Szókratész másra nem alkalmazható állítmányként); 2. nem lehet járulékos létezővé (Szókratész felvehet különböző tulajdonságokat, nagyságot, betegséget, de nem lehet nagysággá, betegséggé); 3. a szubsztanciának nincs ellentéte (Szókratésznek mint ilyennek); 4. a szubsztancia nem fokozható, nem lehet több vagy kevesebb (Szókratész nem lehet nagyobb vagy kisebb fokban Szókratész).

Minthogy a szubsztancia fogalmában adott önálló fennállással csak az egyed létezik, az egyetemes (faj, nem), mely az egyedtől különváltan nem állhat fenn, csak másodlagos, tágabb értelemben nevezhető szubsztanciának.

b) A tapasztalatunk alá eső, fizikai szubsztancia összetett való *(synolon),* melynek léttartalmát *négyféle ok* alkotja: az anyagi ok, a formai ok, a mozgató és a cél-ok *(Met.* I. 3. *Phys.* II. 3.). Minden ami létesül, valamiből valamivé, valami által és valami végett jön létre.

Az *anyagi ok* ismeretére annak megfigyelése vezet, hogy a szubsztancia ellentétes tulajdonságokat képes felvenni. Az ellentétes minőségek nem egymásból jönnek létre, hanem egyiknek a helyét elfoglalja egy másik. Minden változás feltételez tehát egy létalapot, szubstrátumot, amelyben létrejön *(Phys.* I. 6-9). *A változás szubstrátuma (hypokeimenon)* az anyag. A legkülönbözőbb hatások befogadására képes, a *szenvedőlegesség,* a meghatározatlanság a lényeges vonása. Az ércből, a fából a legkülönbözőbb testek alakíthatók. Az anyag a változás kezdet- és végnélküli alapja (örökkévaló), kezdet és vég a létalap fogalmával összeegyeztethetetlen.

A minden formai meghatározás nélküli anyag az *ősanyag,* mely mint tiszta lehetőség, megismerhetetlen s éppazért semmiféle határozmány nem állítható róla. Az ősanyag, mint ilyen, csak *in abstracto* gondolható, a valóságban csak formált anyag létezik, mely mint szenvedőleges lételv különböző forma felvételére képes, az egyik formát levetkőzheti és másik formát vehet magára.

A második ok a *forma,* a meghatározó, alakító, határolótényező. Az érc szoborrá a forma által lesz. A forma nem a külső alak *(figura),* hanem a dolog belső lételve. A forma a dolog miségét alkotó, a fogalomnak megfelelő lényeg, egyetemesség. *(Met.* VI. 13.) A forma tehát a platóni ideának megfelelő létmozzanat azzal a különbséggel, hogy nem létezik a dologtól külön váltan, hanem annak belső léttartalmát képezi.

A valók anyagi és formai elvből való összetettsége teszi érthetővé, Arisztotelész szerint, a változás tényét. Arisztotelész a fejlődést mint a formák kibontakozásának a folyamatát értelmezi, melynek kereteit a formák állandósága határolja. Semmiből semmi sem jöhet létre; minden ami létrejön, eredetileg a *lehetőség* állapotában van. Ez az állapot nem a semmi, a lét teljes hiánya, hanem a viszonylagos nem-lét, a kifejletlenség állapota. A magban benne rejlik, képességileg adva van a belőle kifejlődő növény; az ércben megvan a lehetőség arra, hogy belőle szobor készüljön; az emberben megvan a képesség különböző tulajdonságok felvételére. A *változás,* a mozgás *(kinésis)* a lehetőnek mint olyannak a megvalósulása, a képességiség állapotából a ténylegesség, kész valóság állapotába való átmenet.

Ha ez utóbbi fogalompárt az anyag-forma fogalompárral viszonyba állítjuk, úgy az anyag a lehetőséggel, a *forma* pedig a ténylegességgel azonos. Anyag és lehetőség, forma és

ténylegesség, mint metafizikai mozzanatok, összeesnek. De míg az anyag-forma viszony inkább *sztatikusan,* a valók létét alkotó elveket mutatja be, addig a lehetőség és a ténylegesség *dinamikus* létmozzanatot fejez ki, a valók különböző állapotait, fejlődési mozzanatait szemlélteti. Általánosságban azonban a lehetőség és ténylegesség elve tágabb, mint az anyag-formaelv. Ez az arisztotelizmus későbbi fejlődése során világosan kifejezésre jut (a létesülő és az örök szellemi valót épp e fogalompárral különböztetjük meg).

A lehetőség és ténylegesség fogalompárja azt a tényt juttatja kifejezésre, hogy a forma *aktív, tevékeny princípium;* arra törekszik, hogy az anyagot mindjobban áthassa, mindinkább érvényesüljön. Anyag és forma egymásra vannak utalva. A forma csak az anyagban valósulhat meg, az anyag pedig a forma által lesz meghatározott léttartalommá. A forma tehát a dolog *célja, entelecheiája.* A dolog annál inkább „létezik", mennél tökéletesebben képes benne a forma kibontakozni. Az önmagában változatlan formának a változásnak alávetett anyagban történő kibontakozása a *fejlődés.* Ehhez az értelmezéshez az elhatározó indítást Arisztotelésznek kétségtelenül biológiai vizsgálódásai adták. A forma belülről működő életelv, mely az összetett lény részeit egységbe szervezi s a szerves egész célszerű fejlődését irányítja.

Minden változás, mint a képességi létből a ténylegességbe való átmenet, feltételez egy külső *mozgató* okot, melynek hatására a változás létrejön. A lehetőségi való ui. a kész-léthez úgy viszonylik, mint a nem létező a létezőhöz. Márpedig a nem létezőnek nincs tevékenysége, nem adhat önmagának létet. Ami létrejön, „ami mozgattatik, valami által mozgattatik" *(Phys.* VII. 1. p. 241 b 24). Az anyagnak, mint azt a művészet és a természet tárgyai bizonyítják, nincs önmozgása. A kőből, fából az építőmester mint mozgató ok közreműködésével jön létre a ház. S a természeti változásoknak a természeti erők a mozgató okai *(Phys.* III. 3.; *Met.* IV. 2.).

Az okok sorában a negyedik a *cél-ok:* az, ami végett valami létrejön, történik *(Phys.* II. 3.; *Met.* IV. 2.). A cél a *jó* fogalmával azonos, amennyiben minden emberi tevékenység vagy természeti folyamat valami jó elérésére, megvalósítására történik. A cél irányítja a fejlődést s azért a cél mint fogalom, mint szándék, mindig az első. A cél ez ideális elsőbbsége folytán az egész szükségképpen korábbi, mint a rész, mert bár a keletkezést tekintve, a részek megelőzik az egészt, mégis az egész célját szolgálják. (Pl. a ház egyes részeinek az építésénél az egésznek a terve az irányadó.)

Minden létesülés célja a forma megvalósulása. Érthető tehát ha ez immanens teleológia folytán Arisztotelész *a formai- és a célokot azonosítja (Met.* V. 24.; VIII. 4.). Sok esetben azonban a célok, illetve a forma a mozgató okkal is azonosítható, és a négyféle ok az anyagra és formára vezethető vissza. Így a lélek lényegi formája, célja és mozgató oka a testnek. S a mozgató ok fajilag azonos lehet a formai- és cél-okkal, nevezetesen, midőn egy létező magához hasonlót hoz létre (pl. a nemzésnél).

A cél-oknak a formai okra való visszavezetéséből nyilvánvaló, hogy a forma a célos tevékenység, működés princípiuma. Így jut a célszerűségi, *teleológikus* szemlélet az arisztotelészi rendszer középpontjába, melynek végső alapja az első mozgató: Isten.

c) *Isten létére* Arisztotelész nem a világ léte okának a kutatásával jut. Ez a probléma számára nem létezik, a teremtés fogalmát nem ismeri. A világ öröktől van, az anyag és a formák öröktől fennállnak. Isten létére a *mozgás,* a változás okának a keresése vezeti. A világban folytonos a változás, a fejlődés, a formák kibontakozása. Minden változás megindítója egy kívülről ható mozgató ok. Azonban *a mozgató okok sora nem lehet végtelen,* mert különben nem jutunk el ahhoz az első okhoz, amelytől a mozgás kiindul. Létezik tehát egy ősmozgató valóság, melyet már más nem mozgat, hanem változatlan, mozdulatlan. Az első mozdulatlan mozgató *(próton kinoun akinéton)* az Isten. *(Phys.* VII. 1.)

Isten *a világtól különböző,* mert a mozgató ok lényegéből következik, hogy mint a változást előidéző elv, a változótól különböző. Isten *egy.* Az örökös mozgás ui. nem a

mozgások egymásutánja, hanem folytonos, egy mozgás, melyet egy mozgató hoz létre. Istennek *nincs teste.* A világ örök mozgása öröktől létező mozgatót tételez fel. Azonban a test véges, a végesnek nincs végtelen ereje. Isten változatlan lévén, minden anyag és képességiség nélküli *tiszta aktus,* tiszta szellemi lét. Lényege az értelem, mely a legtökéletesebb és legboldogítóbb működés, a szemlélődés *(theória)* folytonos tevékenységében van. Ennek a tevékenységnek méltó tárgya csak önmaga lehet. Isten tehát az önmagát gondoló gondolkodás *(noésis noéseós),* benne a gondolkodás alanya és tárgya tökéletesen azonos.

A világot Isten úgy mozgatja, „mint az, akit szeretnek, azokat, akik őt szeretik" *(kinei de hós erómenon, Met.* XII. 7. p. 1072 b. 3.), azaz mozgat anélkül, hogy önmaga mozogna, változna. Tökéletességénél fogva önmaga iránt *vágyat,* szeretetet ébreszt a dolgokban. Minden dolog törekszik lényét kifejteni, önmagát megvalósítani. S a lények e tökéletesedési törekvésének, a világfejlődésnek végső mozgatója Isten.

Arisztotelész tehát kétféle mozgatást, oksági hatást tulajdonít Istennek. A Physika szerint Isten idézi elő a legfelsőbb szféra mozgását, amely a mozgást a világ többi részeinek átadja. (Jaeger ebben az állásfoglalásban az Eudoxos-féle asztronómia hatását látja, mely szerint a bolygókat mozdulatlan szellemek mozgatják.) A Metaphysika szerint azonban Isten a világot nem közvetlenül, hanem közvetve, az önmaga iránt ébresztett szeretet által mozgatja. A létesítő és a célokság kapcsolatát Istennél Arisztotelész nem találja meg. Isten nem mint teremtője, célja is egyszersmind a világnak. A *mozgás* okság viszonyából nem jut el a *lét* oksági viszonyáig, a teremtés fogalmáig. Egyébként az arisztotelészi istenfogalom a monoteizmus szellemének megfelelő elmélyítése a hagyományos hellén istenfogalomnak: Isten mind a természeti létnek, mind az erkölcsi életnek az irányítója.

5. A *természet* világához a változó dolgok tartoznak. A *változás* fajainak a vizsgálata az arisztotelészi fizika fő tárgya.

a) A változás, mint tudjuk, a képességi lét ténylegesülése. Ennek módjai *(Phys.* V. 1.): 1. *keletkezés* és *elmúlás,* a nem-létből a létbe, vagy az ellenkező átmenet. A változás e módja a dolog egész állagát érinti (szubstanciális változás, amilyen pl. az elemek vegyülésével keletkező új szubstancia). 2. *Mennyiségi* változás: a dolog növekedése vagy csökkenése. 3. *Minőségi* változás: a tulajdonságok változása (pl. színváltozás). 4. *Térbeli* változás, ha valami helyzetét változtatja. Minden változás a térben és időben történik. Arisztotelész az első gondolkodó, aki a tér és az idő fogalmát részletes vizsgálat tárgyává teszi.

b) A *tér* nem az egyes testek alakja, sem pedig a testek anyaga, mert egyik sem választható el a testektől, s ez esetben a testek nem változtathatnák helyüket, nem volnának a *térben.* A tér nem test, hanem a testeknek egymáshoz való viszonyából származó létmozzanat: a testeket egymástól elválasztó határ. *A tér a körülzáró test határa,* pontosabban: a körülzáró test első mozdulatlan határa a körülzárttal szemben *(Phys.* IV. 4. p. 212. a. 20.). Minthogy határolt nélkül nincs határ, dolgok nélkül nincs tér. A világ határa a tér határa. Ebből a térfogalomból önként következik a végtelen tér lehetetlensége.

c) Idő csak ott van, ahol változás van, az örökkévalóságban nincs idő. Azonban az idő nem azonos a változással. A változás lehet gyorsabb vagy lassúbb, az idő folyása ellenben mindig egyenletes. Az idő tehát vonatkozásban áll a változással, de attól mégis különböző. *Az idő a változások* száma (mértéke) *a megelőző és a következő szerint (Phys.* IV. 11. p. 219 b 1.). Azonban az idő nem az a szám, *amellyel* számolunk – ez csak az elmében létezik – hanem az, *amelyet* számolunk. Az idő tehát valami objektív mozzanat, jóllehet feltételezi a számoló elmét, nélküle idő nem volna, csak korábbi és későbbi mozgás *(Phys.* IV. 14.)

d) Bár a térbeli mozgás a változás elemi alakja, a természeti jelenségek kizárólag az elemek tömörüléséből vagy szétválásából, a vonzás és taszítás mechanikus erejéből nem magyarázhatók. Az atomizmussal szemben, annak beható kritikájával, Arisztotelész az anyagok *minőségi különbségét* állítja. Arra hivatkozik, hogy a tapasztalat szerint olyan anyagi átalakulások vannak, amelyek minőségi változást eredményeznek. Pl. a víz megfagyása, vagy a jég felolvadása. Az atom, az oszthatatlan test fogalma ellentmondás *(Phys.* III. 6.). Az

atomizmus, hogy a célszerűséget letagadhassa, a mozgást feltételezi, ahelyett, hogy azt megmagyarázná.

A mechanikus természetmagyarázat, Arisztotelész szerint, teljesen elégtelen. Az anyagi okok csak feltételei a történéseknek, azok létesítő oka a dolgok lényege, a forma, mely célszerű kibontakozásra törekszik. *Isten és a természet semmit sem tesznek céltalanul. (Peri ouranos* I. 4. p. 271. a 33.). Az égitestek szabályos mozgása, a csírák kifejlődése, az állati ösztön, a növényi és állati test célszerű felépítése szolgálnak a *teológia* bizonyításául.

f) Kora természetszemléletét juttatja kifejezésre Arisztotelész ama tanításában, miszerint *a világegyetem két, egyenlőtlen részből áll;* határát a Hold szabja meg. A Hold fölötti részben, az égitestek világában, nincs keletkezés és elmúlás, mert ennek a világnak az anyaga a legnemesebb, az örökkévaló és változatlan elem, az *éter.* A mindenséget az állócsillagok köre boltozza be, mely örökkévaló, szabályszerű körmozgást végez. Ez hozza mozgásba a bolygókat. A csillagokat és a szférákat az embernél magasabbrendű *szellemi lények* (intelligenciák) mozgatják *(Met.* XII. 8.). A bolygók a gömbalakú Föld körül forognak, mely mozdulatlan.

Az arisztotelészi természetszemlélet a kozmoszban *fokozatos fejlődést* állapít meg. A magasabb létformák magukban hordják az alacsonyabbak tökéletességét, az alacsonyabbak a magasabbakért vannak. A mindenségben így minden összetartozik, a valók egymást feltételezik, a világ a célok hierarchikus rendjét, piramisszerű felépítettséget mutat. A formák fokozatos tökéletesülését legjobban szemlélteti az élők világa, melynek alapjelenségeit Arisztotelész lélektana teszi vizsgálat tárgyává.

6. Arisztotelész „A lélekről" szóló műve az első összefüggő, önálló *lélektan.* Nála éppúgy, mint általában a görög filozófiában, a lélek egyértelmű *az életelv* fogalmával. A lélek valamennyi élőlényre érvényes meghatározását, metafizikai elvéhez következetesen adja: *a lélek első entelecheiája az életképes fizikai testnek. (Psych.* II. 1. p. 412 a 27) Arisztotelész szerint tehát a lélek és test közt sokkal szorosabb kapcsolat áll fenn, mint Platón szerint. A lélek nem idegenbe szakadt vándor a földön, hanem a testtel létegységet alkot.

Az emberi lélek legkimerítőbb vizsgálatát az élmények három osztályára, az érzékelés, törekvés, és a gondolkodás jelenségeire osztva adja *(Eth. Nic.* VI. 2.). E jelenségek csak elméletileg választhatók szét, a valóságban szervesen egybetartoznak. Legbehatóbban foglalkozik Arisztotelész az érzékelés jelenségével.

a) Az *érzékelés* a lélek és test együttműködésével jön létre. Arisztotelész, a démokritoszi naiv realizmussal szemben, az érzéki megismerést úgy magyarázza, hogy az érzékelt tárgy *formaját* a tárgy anyaga nélkül fogják fel az érzékek, miként a viasz felfogja a pecsétgyűrűre vésett alakot a gyűrű vas- vagy aranyanyaga nélkül *(Psych.* II. 12.). Az érzékelés által a tárgyakban lehetőségileg adott minőségek lelkünkben valósággá válnak. Az érzékelés passzív, *befogadó* folyamat, amelynek eredménye a szenvedőleges képességnek a tárgyhoz hasonulása. Azonban a lélek nemcsak szenvedőleges befogadója a benyomásoknak, hanem mint forma, *cselekvő* principium is.

Az érzékek önmagukban csak szenvedőleges felfogói a természetüknek megfelelő benyomásoknak. Azonban az érzékletben ennél *több* van. Nemcsak látunk, hallunk, hanem *tudjuk,* hogy látunk, hallunk (III. 2.). Az érzékelés egy magasabbrendű érzéki képesség, a *központi érzék* aktív tevékenységével lesz tudatossá. Ez az érzék rendezi, különbözteti meg a különböző érzékek által felfogott tartalmakat s a nagyság, alak, mozgás, nyugalom, szám és idő tudatos felfogását eredményezi. A központi érzék székhelye a szív, ahonnan az erek révén érintkezik az érzékekkel.

A központi érzék hozza létre a *képzetet (phantasma),* mely az érzékelés utóhatása. Az érzékelésből visszamaradt nyomok teszik lehetővé a korábbi tartalmak felidézését, az emlékezést. Ettől megkülönböztetendő a visszaemlékezés, mely következtetés módjára az

egyik felidézett élményből keresés útján jut egy másikra. Emlékezete az állatnak is van, de visszaemlékezésre, mely értelmi tevékenységgel kapcsolatos, csak az ember képes.

b) Az értelmi tevékenység előfeltétele az érzékelés: *képzet nélkül nincs gondolkodás.* „Az érzékelhető formákban vannak meg a gondolhatók" *(Psych.* III. 8. p. 432 a 5.). Miként a matematikai tétel bemutatására az ábrázolás szolgál, hasonlóképpen a gondolkodást is mindig a megfelelő képzetek kísérik. Ahogyan viszonylik az érzék az érzékelhetőhöz, úgy viszonylik az értelem a gondolhatóhoz. Az értelem eredetileg üres táblához hasonlít (III. 4. 430 a 1.). Szenvedőleges, az ismerettárgy felvételére alkalmas, de a megfelelő ráhatást igénylő befogadó képesség. Az értelem ezt a sajátságát fejezi ki Arisztotelész a *szenvedőleges értelem (nous pathetikos)* néven. Ettől megkülönbözteti a *poioun*-t – mely már Alexander Aphrodisiásznál *nous poietikos: cselekvő értelem* néven szerepel. Arisztotelész a kétféle értelem egymáshoz való viszonyát a képességiség-ténylegesség elve szerint magyarázza. A szenvedőleges értelem a forma-befogadó, a tevékeny értelem a forma-adó, a fogalmi ismeretet közlő erő. Amint az anyag a művész keze alatt ölt formát, vagy mint a fény teszi láthatóvá a színeket, hasonlóképp hat a cselekvő értelem a szenvedőleges értelemre, melynek folytán ez a képességiség állapotából a ténylegesség állapotába, vagyis a *fogalmi ismeret* birtokába jut (III. 5.). A cselekvő értelem Arisztotelésznél bővebben ki nem fejtett fogalma a történelem során különböző magyarázatra adott okot.

Bár az értelmi tevékenység kiindulása az érzékelés, Arisztotelész a szenzualizmus cáfolatául nagy súlyt helyez annak bizonyítására, hogy a gondolkodás az érzékelésnél lényegesen magasabb rendű *szellemi* működés. Az érzékelés adatait *bírálatban* részesítjük, állást foglalunk velük szemben, tehát a gondolkodás, az értelmi belátás, nem azonos az érzékeléssel (III. 3.). Szemlélet és fogalom lényeges különbsége *különböző képességeket* tételez fel. Az érzéki képességgel ismerjük meg a kiterjedt dolgokat, egy másik képességgel a kiterjedés *fogalmát.* Az érzékek mindegyike csak bizonyos érzetminőséget képes felfogni. Az értelmi ismeret tárgya, a fogalom, anyagi vonásoktól mentes, lényeget ábrázoló szellemi ismeretkép, nem korlátozható bizonyos érzetminőségre. Az értelem a tárgyak eszmei mását magába fogadva, a tárgyakhoz hasonul s minthogy megismerésének nincsenek korlátai, a lélek bizonyos értelemben *„mindenné lehet"* (III. 8. p. 431 b 2.), az egész univerzumot képes magába felvenni. Ha az érzékszervet túlerős benyomás éri, képtelen rögtön utána a gyengébb benyomást fölfogni, sőt a túlerős inger az érzékszerv működését teljesen megbénítja. Ellenben az ész nehézség nélkül képes a nehezebben felfogható ismerettárgyról a könnyebbre áttérni. Nyilvánvaló tehát, hogy az ész tevékenysége nincsen testi szervhez kötve (III. 4-8.).

Az értelem, a *nous* magasabbrendűsége jut kifejezésre, ha azt Arisztotelész valami isteni dolognak *(theiotaton)* nevezi. *A nous* szellemi természetéből következik, hogy az érzéki lélekből nem fejlődhetik ki, hanem *kívülről (thyrathen)* jön a szülőktől származó létcsírába. Míg a szenvedőleges értelem testhez kötöttsége folytán, a testtel együtt elmúlik, a *cselekvő értelem örökkévaló és halhatatlan* (II. 2.; *Meth.* III. 5.). Azonban a lélek túlvilági életéről, Platónnal szemben, Arisztotelész nem beszél, a halhatatlanság kérdése homályban marad nála.

A szellemi ismerőképesség különböző tevékenységét különbözteti meg Arisztotelész. A megismerés *módjára* vonatkozik az értelem *(nous)* és az ész *(dianoia)* különbsége. Az értelem közvetlen, *intuitive* ismeri meg a legáltalánosabb logikai elveket; az ész, az ítélet és a következtetés tevékenységével, tehát *közvetett,* diszkurzív úton jut az ismerethez. Az ismeret *célját* tekinti a teoretikus és praktikus ész megkülönböztetése. Az előbbi tárgya az igazság érdeknélküli szemlélete, az utóbbié a cselekedet irányítása *(Psych,* III. 10.; *Eth. Nic.* VI. 2.).

c) A megismerő képességtől különböző a *törekvő* képesség, melynek tárgya a gyakorlati *jó (Psych.* III. 10.). Arisztotelész a törekvő képesség többféle működését különbözteti meg anélkül, hogy túlságosan vázlatos előadásából azok egymáshoz való viszonyát pontosabban megállapíthatnánk. A szervezetet érő kellemes vagy kellemetlen hatás érzelmeket vált ki

bennünk. Az indulatok (harag, félelem, bátorság, stb.) olyan állapotok, melyekből gyönyör vagy fájdalom következik. Az érzelmeket a filozófus *fiziológiai* eredetűeknek tartja. Önmagukban erkölcsileg közömbösek, az észnek kell rajtuk uralkodni. A *vágy* mozgásszerű folyamat, amelynél a mozgató egyrészt a cél jelentőségével bíró tárgy, másrészt a vágyó képesség, amelyet a tárgy hoz működésbe. *Csak az ember* rendelkezik *az értelem által irányított vágy,* az *akarat* képességével (III. 11.).

7. Arisztotelész legfontosabb *erkölcsbölcseleti* műve, a *Nikomakhoszi Ethika,* Platón etikájával szemben, immanens-teológikus irányú: az erkölcsi életet az emberi természet céljából törekedik megállapítani. Az ember egész lényével a tevékenységre van beállítva; a tevékenység, cselekvés áll az arisztotelészi etikai vizsgálódás középpontjában.

Minden tevékenység célja valami *jó.* Jó az, amire mindenek törekszenek *(Eth. Nic.* I. 2.). A tevékenység vagy önmagában bírja célját (pl. a játék), vagy valamilyen tárgyra irányul (pl. az építkezés célja a ház). Az egymással a fel-alárendelés viszonyában levő célok sorában szükségképp eljutunk ahhoz a célhoz, amely önmagáért kívánatos s ez a legfőbb jó, melynek megszerzése a boldogság. A *boldogság* tartalmi meghatározása tekintetében ugyan a vélemények különbözők, azonban nyilvánvaló, hogy az ember végcélja nem lehet pusztán az élettevékenység, ami a növényekkel közös, sem az érzéki élet, amivel az állatok is rendelkeznek, hanem csakis valami sajátosan emberi, *az értelmes természetnek megfelelő tevékenység* (I. 6.).

Arisztotelész tehát az emberi élet célját metafizikájához következetesen állapítja meg. A forma kifejlődésre törekvő principium s így az ember célja sajátos létformájának, értelmes természetének minél tökéletesebb megvalósulása. A boldogság teljességéhez ugyan még kívánatosak a külső javak is, jóbarátok, nemes származás, családi boldogság. Aki ezeket nélkülözi, nem mondható teljesen boldognak. Azonban ha ezek kívánatosak is, az erkölcsiség még sem függ a külső feltételektől. Az erényes ember sohasem lesz szerencsétlenné.

A boldogság nemcsak átmeneti, hanem tartós állapot, amelyet a következetes tevékenység biztosít. Az állandó cselekvési készség az *erény.* Az erény olyan minőség, amivel az ember önmagában jó s tevékenységeit jól végzi (II. 1-2). Minthogy a sajátosan emberi tevékenység az értelmi, az erény elsősorban az értelem tökéletessége. Mivel pedig az értelem részben olyan tevékenységet végez, amely benne folyik le, s részben olyant, amellyel más lelki erőkre hat, az erények két csoportja: az *értelmi (dianoetikus)* és az *erkölcsi (etikai)* erények.

Az erkölcsi erény lényegét Arisztotelész, a közfelfogáshoz alkalmazkodva, a túlsok és a túlkevés közti *helyes közép (mesotés)* megtartásában állapítja meg. Így pl. a bátorság a gyávaság és az elvakultság közti közép. A két véglet közti középutat a helyesen ítélkező *gyakorlati ész (orthos logos)* állapítja meg, melynek eszménye az erényesség teljes birtokában levő férfiú ítélete. Az erkölcsi erény tehát olyan választási képesség, amely a helyes középutat az okos férfi megállapításának megfelelően találja meg.

Az egyes erkölcsi erényeket, melyeknél rendszerre törekvés nem állapítható meg, a Stagirita részletesen elemzi s éles megfigyelésen alapuló karaktertípusokban mutatja be. Különösen kiemeli a nemes becsvágy *(megalópsychia)* magas értékét, mellyel a valóban érdemes ember nagy dolgokra tartja magát hivatottnak. Kiemeli az igazságosságot is, amelynek egy egész könyvet (V.) szentel, valamint a barátságot *(philia)* mint a jóakaratú szeretet megnyilvánulását. Egyébként Arisztotelész erénytana az athéni nemes ember arisztokratikus értékérzését fejezi ki, mely a transzcendens világ és az élet szenvedései iránt egyaránt hűvös közönyt tanúsít.

Megkülönbözteti Arisztotelész a polgári és a természet*jogot.* Az előbbi emberi megegyezés eredménye lévén változékony, a természetjog ellenben mindig és mindenütt egyforma. A tételes jog a természetjog szellemének megfelelő alkalmazása a méltányosság, amelynek igazolását az adja, hogy a természetjog korábbi, mint a tételes jog *(Rhet.* I. 13.).

Az erény elsajátíthatósága körül folyó vitában Arisztotelész nézete az, hogy az erényre való hajlam velünkszületett, de kifejlesztéséhez szükséges a *nevelés.* Az erkölcs nemcsak belátás kérdése, mint Szókratész tanította, hanem harc, önfegyelmezés eredménye. Ennek akarati feltétele a szabadság, a külső kényszertől mentes cselekvés (III. 1.). Ezzel a képességgel az állatok s a gyermekek is rendelkeznek. De a megfontolás alapján történő választás kizárólag az értelmes ember képessége. Az *akarat szabadsága* kétségtelen. Nem mond ellene a szokás hatalma, mert a szokás is szabad akaratunkból származó cselekedetekből jön létre.

Minthogy az erény cselekvési készség, működését mindig *gyönyör* is kíséri. A tevékenységek különbözősége szerint különböző neműek a gyönyörök, nemesek vagy alacsonyrendűek. A gyönyör utáni vágy a lényekből kitörülhetetlen. Ennek hangsúlyozásáért Arisztotelész nem tekinthető hedonistának, mivel a gyönyör értékét a tevékenység természetétől hozza viszonyba.

8. Arisztotelész ránkmaradt, különböző időben írt s több részében befejezetlen *állambölcseleti* műve a *Politika,* tartalmilag szorosan erkölcsbölcseletéhez kapcsolódik. Ezt a szoros összefüggést azzal indokolja, hogy az állam célja nagyobb és tökéletesebb, mint az egyes emberé *(Eth. Nic.* I. 6.). Megállapításaiban a természet és a történelem tapasztalataira, nevezetesen a maga és iskolája által összegyűjtött 158 történelmi államszervezet (melyből csak az athéni alkotmány maradt fenn) tanulságára támaszkodik. Ezek eredményeképp Arisztotelész a szofistákkal szemben vallja, hogy a társas élet formái nem közmegegyezésen alapulnak, mert az ember természeténél fogva *társas lény (zóón politikon Polit.* I. 2. p. 1253 a 3).

A társas természet bizonyítéka *a nyelv,* amellyel az ember gondolatait képes közölni; úgyszintén a *jog és igazság iránti érzék,* amelyek feltételezik a közösségi életet. Csak az nem szorul államra, aki több az embernél: Isten, vagy ami kevesebb nála: az állat (I. 2.). Az állam rendeltetése nem merül ki a polgárok fizikai szükségleteinek a kielégítésében, a jogrend biztosításában és az ellenséggel szembeni védekezésben; legfőbb célja a polgárok egyesítése az erkölcsi tökéletesség és a velejáró boldogság biztosítására (III. 9. p. 1280 b 33).

Mint legtökéletesebb közösség, az állam *öncélú.* Benne látja Arisztotelész kiteljesedve az egész természeten uralkodó szervesség követelményét. Öncélúságánál fogva rangban az állam megelőz minden más közösséget, jóllehet időben, a kialakulás rendjében, korábbi a család és a családokból kialakuló falu. Mivel az igazságosság úgy kívánja, hogy a magasabbrendű az alacsonyabbrendű felett uralkodjék, a nő engedelmességgel tartozik férjének, a gyermek szülőjének, a rabszolga urának (I. 5.). A rabszolgaság intézménye, Arisztotelész nézete szerint, jogos és méltányos. Szabad ember és rabszolga közt a különbséget a természet állította fel. Azok, akik korlátoltabb értelmi képességgel rendelkeznek, csak testi munkára alkalmasak. De a gazdasági élet is megkívánja a rabszolgákat: a szövőszék nem szó magától. Azonban a rabszolgák is emberek, emberségesen kell velük bánni. Nyilván maga Arisztotelész is így járt el velük szemben. Végrendelete megtiltja hűséges rabszolgái eladását s felszabadításukat kívánja, ha nem akarnának a családnál maradni.

A különböző *államszervezetek* vizsgálata során (II.) *éles bírálatban részesül a platóni ideális állam.* A nő- és gyermek-közösség természetellenes állapotokat hozna magával. A vagyonközösség csak önkéntes lehet, az önmérséklet és a bőkezűség erényének gyakorlására, valamint a vagyoni ellentétek kiküszöbölésére. Helyes államformák: a királyság, az arisztokrácia (a nép legjobbjai) és a polgárság uralma a mérsékelt demokrácia. Elfajulásaik: a zsarnokság, az oligarchia és a demagógia. Leghelyesebb az az államforma, amely egy nép természetének és szükségleteinek legjobban megfelel. A görög nép viszonyait tekintve, elvileg a királyság és a nép legjobbjainak az uralma lenne a legkívánatosabb. Vezetésre méltó

egyéniségek hiányában azonban legmegfelelőbbnek a *politeia,* a polgári demokrácia mutatkozik. Ebben a hatalom a középosztály (a szabad polgárok) kezében van s így az állami életben is érvényesül a középút elve.

Az állam kívánatos képét töredékesen vázolva, Arisztotelész hangsúlyozza, hogy az állam ne legyen túlságosan nagy, mert az állati vagy növényi organizmus sem fejlődik túl egy bizonyos határon. Ezért a gyermekek számát az állam szabályozza. Ő állapítja meg a házasulandók korát és a házasélet tisztaságára felügyel. A nevelés a 7. életévtől az állam feladata s célja az erényes állampolgár kialakítása. Ezekkel az eszmékkel szemben, Arisztotelészt hidegen hagyja a makedóniai udvar hatalmi terjeszkedésének a politikája.

9. Míg a *cselekvés (prattein)* önmagában hordja a célját, addig az *alkotás (poiein)* külső tárgyra irányul. Arisztotelész szerint *művészet* a szónoki beszéd is, ha megfelel a formai követelményeknek *(Rhet.* III.). Azonban fő esztétikai műve a töredékekben fennmaradt *Poétika,* a művészet általános elvei mellett, legbehatóbban a költészettel és a tragédiával foglalkozik. A művészet utánzás, nem a természet tárgyainak szolgai másolása értelmében, hanem *típusok* bemutatása a jellemző, lényeges vonás kiemelésével *(Poet.* 1.).

A költészet azért „filozofikusabb", mint a történetírás, mert nem úgy ír le egy eseményt, amint az a valóságban megtörtént, hanem az eszmei elgondolást, a dolog lényegét követően. Arisztotelész tehát metafizikájának megfelelően azt tartja, hogy *a művészet a forma ábrázolására törekszik,* s mivel a forma cselekvő principium, a művészet mindig valami cselekvést érzékeltet (2.). A *szép* feltételei: a nagyság, a rend, vagyis a formának megfelelő ábrázolás és a részek aránya (7). A műélvezet az utánzás hűségének a megállapításával együttjáró öröm. Az egyes művészetek tárgy, eszköz és mód tekintetében különböznek egymástól. A *tragédia* nemes és nagyszabású cselekvés utánzása, amely részvét és félelem keltésével az indulatok megtisztulását *(katharsis)* eredményezi (6.).

10. Arisztotelész a görög filozófiában felmerült problémákat átfogó szintézisbe egyesítve oldja meg és foglalja össze. Rendszerének irányelve a *fejlődés* szempontja. Ennek a magyarázatát a képességiség és a ténylegesség dualisztikus elve alapján adja. Ezzel egyenlíti ki az érzéki és érzékfeletti lét, a tapasztalat és az ideák világának platóni ellentétét és oly világszemlélethez jut, amely a változás és a lét kérdését mint egymást feltételező mozzanatokat magyarázza. A forma adja a dolgok lényegét, de a forma a változékony anyagban fejlődik ki. Az anyagi és szellemi feltételeket mind a lét, mind a megismerés rendjében összeegyeztető bölcseletét a *mérsékelt realizmus,* vagy az *ideálrealizmus* rendszerének nevezhetjük, mely középhelyet foglal az érzékfeletti valóságot tagadó empirizmus és az anyag létét elvető idealizmus közt.

Rendszere felismerhetően kiegyeztetésre irányuló törekvése mellett, megoldatlanul marad s különböző magyarázat lehetőségét hagyja meg a forma belekerülésének a kérdése az anyagba; a kizárólagos létezőnek tekintett egyedi lét lényegének az egyetemes forma alapján történő értelmezése; az értelmi ismeret kialakulásának a kérdése, Isten viszonya a világhoz, a lélek eredetének és végcéljának a kérdése.

Arisztotelész *jelentőségét* misem bizonyítja jobban, mint az a hatalmas irodalom, amely iratainak a magyarázása nyomán keletkezett. Görög, arab, keresztény tudományosság gazdagodott az ő szellemének kincsesbányájából. Egyetemes, átfogó hatása miatt tekintették őt általában „a" filozófusnak. „Vezére mindazoknak, akik tudnak" (Dante). Az arisztotelészi bölcseletnek a keresztény középkorban *Aquinói Tamásnál* oly erőteljes megújhodása következett be, mely a tomizmusban máig elevenen működik. Az újkori bölcselők közül különösen *Leibnizre, Hegelre* volt nagy hatással, mely *Bolzanónál, Trendelenburgnál, Brentanónál* is folytatódik. Arisztotelész gondolatait a mai biológia, pszichológia és szociológia is méltányolja.

Irodalom. *Pauler Á.,* Aristoteles. Budapest 1922. – *Fr. Brentano,* Aristoteles und seine Weltanschaung. Leipzig 1911. Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867. Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig 1911. – *W. Jaeger,* Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. (2) Berlin 1955. – *D. Roland-Gosselin,* Aristote (7) Paris 1928. – *W. D. Ross,* Aristotle (5) London 1956. – *H. v. Arnim,* Eudemische Ethik und Methaphysik. Wien 1928. Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles. Wien 1931. – *Sándor P.,* Aristotelés logikája. Budapest 1958. – *Heller Á.,* Az aristotelesi etika és az antik ethos. Budapest 1966. – *Th. P. Kiernan,* Aristotle Dictionary. New York 1962.

A görög bölcselet fénykora

A görög bölcselet attikai korszaka a bölcselettörténet egyik legtermékenyebb kora. A megelőző korban ébredező bölcseleti gondolkodás Attikában jut hivatásának teljes tudatára s a kutatás területének a kiszélesítésével Szókratész, Platon és Arisztotelész működése nyomán kifejleszti *a módszeres bölcselettudományt.*

A fejlődés biztos alapjait Szókratesz vetette meg, midőn a szofisták relativizmusával szemben fenntartotta az igazságban való hitet s a helyes ismeret megszerzésének a sürgetésével az eredményes filozofálás legfontosabb előfeltételéhez, a *módszer* kidolgozásához adott erőteljes indítást. A sokratesi *indukció,* a platoni *hypothesis* és *fogalomelemzés,* a tudományos ismeretszerzés szélesebb rendszerét kidolgozó *aristotelesi logika* jelzik a módszer egyre tökéletesülő formáit. A logikai felkészültség biztosítja az intellektualizmus győzelmét a szofisták szenzualizmusa felett. Gondolkodás és lét rendjének megegyezését feltételezve, amit az igazságnak Platonnál és Arisztotelesnél kialakult meghatározása kifejez, az egyetemes és szükségképpeni létmozzanatot kifejező fogalom lesz a tudományos értékű ismeret biztosítéka. A módszer kikristályosodásával válik lehetővé a valóság különböző területeiről összegyűjtött ismeretek tudományos feldolgozása. A tudásanyag rendszerezésével Aristotelesnél már kialakulnak a filozófia sajátos területének a körvonalai, amennyiben a valóság egyes részeit kutató szaktudományokkal szemben a filozófia tárgyköre a *legegyetemesebb létfeltételek,* az elvek megállapítására korlátozódik s így a filozófia a legegyetemesebb és *legalapvetőbb tudomány* jellegét nyeri.

A szofisták individualizmusával szemben Platon és Aristoteles metafizikájának alaptétele, hogy az egyedi lét csak az egyetemes létben, a lényegben való részesedés által létezhet és állhat fenn. A lényeg határozza meg egy lény sajátos létmivoltát, melyen belül az egyedi változat az esetlegesség, a meghatározatlanság elvére, az anyagra vezetendő vissza. Platon belátva, hogy a meghatározó nem lehet azonos a meghatározottal, a különbség biztosítására az ideákat mint egy különálló létrend tagjait határozta meg, melyek az érzéki, változékony világ életében közvetlenül nem vehetnek részt, hanem arra hatnak, s így a dolgok az ideák érzéki hasonmásai. Platon folytonosan alakuló gondolatrendszerében mindvégig kitartott a „chorismos" az érzéki és érzékfeletti világ különváltságának, éles dualizmusának az elve mellett s ez az elv következetesen érvényesül ismeretelméletében, mely az ideát csak a már korábbi szemléletre való visszaemlékezés révén tartja megismerhetőnek, fizikájában, mely nem tesz lehetővé az érzéki dolgok világában biztos ismeretet, a lélek és test éles dualizmusát valló pszichológiájában és az érzéki világtól valós szabadulást sürgető etikájában.

A lényegek érzékfeletti világa Aristoteles rendszerének is a tengelye. Azonban az *eidos,* a *forma* Aristotelesnél a dolgok benső *immanens* léttartalmává lesz s a természetben uralkodó változás, a *fejlődés* törvényének magyarázatául szolgál. A változás a képességiség állapotából a ténylegesség állapotába jutás s ennek előidézője az anyagban, az érzéki létben kifejlődésre törekvő eszmei, érzékfeletti principium, a forma. Ezzel eredeti magyarázatot kapott a fejlődés ténye, bár homályban maradt, hogyan került a szellemi forma az anyagba?

Mindkét filozófus metafizikája *az istenfogalomban* összpontosul. Platonnál a Jó ideája az ideák világának a Napja, minden létnek a forrása s mindennek végső célja. Aristotelesnél hasonlóképp a lét és fejlődés végső előfeltétele a képességiség nélküli tiszta forma, az Isten, a mozdulatlan mozgató. Mindketten megegyeznek abban, hogy Isten a világtól különböző, minden változás nélküli, legboldogabb létet élő, legtökéletesebb lény. De se Platonnál, se Aristotelésznél nem áll a világ Istennel a teremtmény viszonyában: a két görög bölcselő még nem ismeri a *teremtés* mint semmiből való létrehozás eszméjét. Isten és a világ (Platonnál legalábbis az anyag) a valóság két, lényegesen különböző, de egyaránt öröktől létező tagja. A

nagy görög gondolkodóknak a népvallásnál tisztultabban elgondolt Istene nem mutat a világ iránt gondviselő szeretetet, tisztán léttökéletességével ébreszt maga iránt vonzalmat.

Az Abszolútum eszméjével áll összefüggésben a *teleológikus* és *hierarchikus* valóságmagyarázat, mely teljesen háttérbe szorítja a korábbi mechanisztikus-monisztikus elméleteket. A világ egyetlen gondolat megvalósulását szolgálja: minden hasonlóvá törekszik az istenséghez. A jóságra, célszerűségre törekvés egyetemes világjelenség. A világ rendjének és célszerűségének legfőbb biztosítékát Platon abban látja, hogy a Démiourgos a világot az ideák mintájára alkotta, igy a világ az istenség tökéletes mása, anyaghoz kötöttségéhez képest a lehető legjobb. Aristotelesnél is az örökkévaló formák egyszersmind a célszerűség fenntartói. A forma mint entelecheia önmagában hordja a célszerű kifejlődés törvényét, az anyag a forma hatalma alatt áll, ha nem is képes a forma az anyagban tökéletesen érvényre jutni. A lényeknek az anyagból az abszolút ideáig, illetve az abszolút formáig emelkedő sorának egyes tagjai az anyagtól való távolodás és az abszolút tökéletességű valósághoz való közeledés mértékében találják meg helyüket, mely egyszersmind értéküket is meghatározza. A valóság tehát *hierarchikus* tagozódású. Mindkét gondolkodónál a világ egyetlen, zárt egészet képező *organikus* lény, amit Platonnál a világlélek, Aristotelesnél pedig a formáknak az istenség által irányított összeműködésének az elvében jut kifejezésre. A kozmosz rendjének az állandósága a görög világkép e kitörölhetetlen vonása, ezzel a metafizikával a korábbi gondolkodóknál mélyebbre ható megalapozást talált.

E korszak az emberre terelődő érdeklődésének legjelentősebb eredménye a *lélektani vizsgálódás* kifejlődése. A lélek határozott megkülönböztetése a testtől maradandó lesz s ezt a belátást főleg Platon vallásos hatástól befolyásolt dualizmusa segítette elő. Míg Platonnál a pszichológia inkább *metafizikai* irányú, Aristotelesnél már a metafizikai tételek elmélyedő *empirikus* vizsgálatokra támaszkodnak. Egyébként a sajátszerű metafizikai szemlélődés következetesen érvényesül mindkét gondolkodó pszichológiájában. Abban megegyeznek, hogy a lélek az érzékfeletti világhoz tartozik, de míg Platonnál lélek és test csak laza kapcsolatban állnak egymással, Aristotelesnél a kettő létegységet képez, a lélek a test entelecheiája. A lélek magasabbrendű léte jut kifejezésre az *érzéki és szellemi működésük megkülönböztetésében,* melynek kezdeteit megtaláljuk már a megelőző korban, s ez lényeges szerepet játszik a szofisták szenzualizmusának a cáfolatánál. A *lélek aktivitása* tekintetében is egyetértenek s bár Aristoteles a megismerő képesség szenvedőleges természetét hangoztatja, mind az érzékelés, mind az értelmi megismerés elméleténél világosan kiemeli a *lélek cselekvő tevékenységét* is. Aristoteles a megismerés összes lényegesebb mozzanataival rendszeresen foglalkozik s különösen az érzékelés tüneményeit vizsgálja behatóbban, míg a törekvés különböző formáit kevesebb figyelemre méltatta. A legmagasabb szellemi tevékenység mind Platon, mind Aristoteles szerint az idea, a forma megragadása. Azonban az idealizmus és a realizmus ismeretelméleti különbsége érvényesül abban az ellentétben, hogy míg Platon szerint az idea-ismeret a fogalmi ismereten továbbjutó intuíció tárgya, addig Aristoteles szerint a lényeg elválaszthatatlan a dologtól s az egyes konkrét létezőtől csak elvonás útján, gondolatilag különíthető el. A halhatatlanság tanának a kor gondolkodói közül Platon a legmeggyőződöttebb hirdetője.

Az emberi lélek felé forduló vizsgálódások az *etika* számára is gazdag eredménnyel jártak. Az etikai kérdés gyakorlati vonatkozásainál fogva ebben a korszakban állandó vita tárgya. Míg azonban a vita kezdetben inkább az erkölcsi *érték* mibenléte és érvénye körül forgott, a pszichológiai kutatás fejlődésével az erkölcsi *élmények* természetére is ráterelődik a figyelem, ami az *erénytan* fejlődésére lett jelentékeny hatással. Az erény, mely eredetileg általában valamire (elsősorban a harci szolgálatra) való alkalmasságot, gyakorlattal szerzett ügyességet jelentett, az erkölcsi teljesítő készség jelentésében erkölcsileg elmélyített értelmet nyer s az emberi lélek szerkezetének egyre mélyebbre hatoló ismeretével mivoltának egyre teljesebb kifejtéséhez jut. Sokrates még az erényt az *ismerettel* azonosította, az értelem és

érzékiség ellentétét nem vette figyelembe. Ezzel a túlzó intellektualista etikával szemben a cinikusok már az akarat erejére is ráeszméltek s Platon is világosan látja az ösztönös, érzéki élet jelentőségét is, amint azt a három lélekrész tanában kifejezésre juttatta. Ennek megfelelően az erény lényegét a *harmóniában,* a háromféle léleknek a megfelelő erények által biztosított együttműködésében állapította meg. Az erkölcsi cselekvést legbehatóbb elemzés tárgyává azonban Aristoteles teszi, aki annak lényeges mozzanatát az értelmi megfontolásban és az akarat szabadságában látja. Az érzékiségnek az erkölcsi erények által való megfékezése a helyes belátással egyenlő fontosságú követelménye az aristotelesi etikának, mely az erény megszerzésében a tanulás mellett a természetes hajlamok jelentőségét is elismeri. Ezzel a tudás mellett a szándék, az erkölcsi érzület is kellő méltányláshoz jutott, az erény immár nemcsak az ész, nemcsak az egyes lélekrészek, hanem az *egész ember* tökéletesedése. Az öntudatos, eleven szellemű görög lélek részéről mindenkor erénynek tartott belátás s már az arisztokratikus lovagkorban nagyrabecsült bátorság mellett a „polis" társadalmi élete az igazságosság és az önzést fékező mértékletesség követelésével a négy sarkalatos erényben rögzíti meg az erények kánonját. A „polis" étoszának filológiai igazolása a platoni és az aristotelesi etika.

A görög lelkiség kifejeződését kell látnunk abban a valamennyi rendszerben közös megállapításban is, miszerint a boldogság, az *eudaimonia,* az erkölcsiség végső célja. Ha az eudaimonizmus elvétve (a kyrenei iskolában) a hedonizmus formájában is jelentkezik, a filozófia legtekintélyesebb képviselői a boldogságot nem a gyönyörrel azonosítják, bár annak a jelentőségét sem hagyják figyelmen kívül, hanem az erénnyel, a lelki nagyság, a lelki tökéletesség állapotával, mely az embert a megpróbáltatások elviselésére is erőssé teszi.

A szofisták individualisztikus irányú etikájával szemben a közösségi tudat ébrentartására szolgál mind Platonnál, mind Aristotelesnél *az ember társas természetére* való hivatkozás és ennek megfelelően az igazságosság erényének erőteljes hirdetése. Bár így az egyén a köztől teljesen függő viszonyba kerül, viszont az állami élet reformját célzó tervek olyan állapotok létesítésére törekszenek, melyek az erkölcsi tökéletesedésre kedvező légkört biztosítanak. Az államforma kérdése tekintetében a reformtervek megegyeznek az uralkodó demokrácia kevésre értékelésében, amiben úgy Platonnak, mint Aristotelesnek személyi viszonyai, Sokrates kivégeztetésének felejthetetlen emléke, a szofistáknak a demokráciához fűződő érdekei szolgáltathatták a közéletben nyilvánuló bajok mellett az indító okokat. Ez az arisztokratikus felfogás természetesen nem hajlandó magáévá tenni a rabszolgák felszabadításának, a népek egyenjogosultságának a szofistáknál feltünedező eszméit sem.

A görög filozófia virágkora elválaszthatatlan Platon és Aristoteles személyétől. A különbségek ellenére a görög világ e két legnagyobb gondolkodója közti ellentétet helytelen volna túlzásba vinni, mint az néha történik. A világszemlélet legegyetemesebb elvei tekintetében ugyanis megegyeznek. A jelenségek világának előfeltételeit mindketten a lényegek érzékfeletti világában találják meg. Ennek megfelelően mindketten az érzéki ismeretnél magasabbrendűnek tartják az értelmi ismeretet, mely a fogalmakban az érzékfeletti létmozzanatot, a lényeget ragadja meg. S a szellemi világ feltétlen felsőbbségénél fogva az érzéki világgal szemben, az etikában is egybehangzóan vallják a szellemi élet fölényét.

Platon az ideális, eszmei világot *intuitive* fedezte fel. A költőnek, a vallásos géniusznak örökkévaló értékeket kereső tekintetével pillantotta meg az ideákat s az érzéki és értelmi megismerés dialektikai megkülönböztetése a kétféle ismeretkör tárgyainak éles szétkülönítéséhez vezette. De az örökkévalóság és a földi lét éles dualizmusát valló *orphikus kultusz* is megerősíthette abban a saját élete keserű tapasztalataival is beigazoltnak látott tételnek az igazságában, hogy a földi létben az igazság, a jóság, a szépség nem juthat teljes megvalósuláshoz. A természet különben sem érdekelte Platont oly közelről, hogy benne remélhette volna a lét legmélyebb titkainak a felfedezését.

De épp a természeti jelenségek vizsgálatára Platonnál hiányzó érzék erős fejlettsége rendelte Aristotelest arra, hogy az egyedi, konkrét valóságot mesterénél több figyelemre méltassa és annak viszonylagos önállóságát elismerje. Platonnál fejlettebb dialektikus készsége is hozzájárult ahhoz, hogy a Platonnál még kidolgozatlan fogalmak elemzésével, egymáshoz viszonyításával (melynek legmesteribb példája a szubstancia fogalmának az elemzése) az eszmék és a tapasztalati világ rendjét egymáshoz közelebb hozza és ezzel olyan világszemléletet nyújtson, mely a görög valóságérzéknek is jobban megfelel, jóllehet a platoni rendszer örökkévalóságba nyúló magaslatai e naturalisztikus szemlélődés előtt homályba borulnak. Aristoteles tehát a realizmus irányában tovább fejleszti Platon tanait anélkül, hogy ezzel az ideális elvek érvényét kétségbe vonta volna.

A fejlődés szempontjából tekintve, Platon és Aristoteles filozófiája kiegészítik egymást. A görög filozófia felfelé ívelő vonala csúcspontját Aristoteles bölcseletében érte el. Az lett az ő hivatása, hogy mindazt, amit a görög gondolkodás addig alkotott, szintetikus egységbe foglalja. *A lét és változás problémája* foglalkoztatta a Sokrates előtti kozmológiai korszak gondolkodóit. Ennek a kérdésnek a megoldása állítja szembe Hérakleitost és ez eleátákat, ez hozza létre az egyeztető kísérleteket. A kibontakozáshoz azonban a pythagoreusok dualizmusa nyitott utat, melynek Platon rendszerébe gyakorolt hatása nem vonható kétségbe. Aristoteles a számok és az ideák merev fogalmát egy hajlékonyabb, a változás magyarázatára alkalmasabb elvben oldja fel. Az anyagi világ *változékonysága* igazolja Hérakleitos álláspontját, de a forma *megmaradása* a változások közben az eleáták sejtésének ad igazat. A „létező” a *szubstancia a természet világában a határtalan és a határoló, anyag és forma, érzéki és eszmei lét egysége.* A formák kibontakozása az anyagban a változás lényege. Míg ez a megoldás egyrészt a görög szellemhez oly közel álló hylozoizmus tisztultabb formájának is tekinthető, másrészt arra is igényt tarthat, hogy közvetítő legyen a két, egymással élesen ellentétben álló rendszer, Demokritos materializmusa és Platon idealizmusa között.

A transzcendens, eszmei világ körvonalai először a keleti spekuláció látóhatárán tűntek fel. Azonban míg az ind lelket annyira magával ragadta ez a felfedezés, hogy annak láttára semmivé vált előtte az érzéki lét, ezzel szemben még a transzcendens világ felé legerősebben vonzódó görög gondolkodó, Platon sem vette tagadásba a földi létet. A görög a természettől nem tudott elszakadni, bölcseletében a valóság talaján maradt. Érzéki és érzékfeletti lét dualizmusának a bölcselete, mint a görög kozmocentrikus világszemléletnek legjobban megfelelő megoldás lett tehát a filozófia fénykorának a rendszere.

C) A hellenizmus bölcselete

Rendszerek

Arisztotelész rendszere a görög filozófia zenitjét jelenti. Utána megtorpan a fejlődés lendülete. A görög állami és társadalmi életben bekövetkezett változás a szellemi életben is érezteti hatását. A IV. század második felében a görög városok Makedónia, a II. századtól a rómaiak fennhatósága alá kerülnek. Megszűnik a városállamok ama benső zártsága, amely Szókratész, Platón, Arisztotelész gondolatvilágát sugalmazta. Az Akadémia és a Lykeion ugyan folytatja működését, de az kimerül a nagy alapítók műveinek a magyarázatában; idővel azokhoz is hűtlenné válnak s belesodródnak a korszellem áramlásába.

Az athéni iskolák jelentőségét csökkenti, hogy az addig bennük művelt tudományok (matematika, természettudomány, történelem) szakkutatók művelésében önállósulnak. Miként a filozófiában, a többi tudományban is görög tudósok a műveltség terjesztői, melybe belekapcsolódnak a Földközi-tenger országai. A hellenisztikus műveltség talál otthonra a Ptolemaiosok által gazdagon felszerelt alexandriai Museion-ban éppúgy, mint Pergamonban, Rodosban, Antiochiában, Rómában.

Az a közönség, mely a *hellenizmus* kiszélesedett művelődési területén a filozófiai iránt érdeklődik, nem rendelkezik a platóni vagy az arisztotelészi filozófia elsajátításához megkívánt ismeretekkel. A mélyebb filozófiai kérdéseket különben is háttérbe szorítják az önálló állami élet megszűnésével, a népvallás megrendülésével, a termelési eszközök fejlődésével a termelési viszonyokban jelentkező változások. A létbizonytalanság nyomasztó érzése alatt nem elméleti ismeretet, hanem gyakorlati eligazítást, lelki vezetést vár a hellenizmus korának az embere. *A szókratészi életeszmény:* önállóságával magát a külső körülményektől függetlenné tevő ember alakja vonz a filozófia felé. Az öntudatos ember erkölcsi magatartása a középponti kérdés a korábbi szókratészi iskolákból kifejlődő újabb iskolákban. A megismerés és a lét kérdése az erkölcsi tan megalapozására szolgál.

A sztoicizmus

Ezek a vonások jellemzik a hellenista kor legtartósabban ható rendszerét, a sztoicizmust. Több évszázadra nyúló történetében meg kell különböztetni az eredeti, a középső és a késői szakaszt, ami az iskola tanai tekintetében is bizonyos változást jelent.

1. A sztoicizmus megalapítója a Ciprus szigetéről származó *Zénón* (334-262). Eredetileg kereskedő volt, hajótörés következtében került Athénbe. Itt először a cinikus Kratész, majd Sztilpon tanítványa volt, de a megarai iskola, az Akadémia és a Lykeion tanaival is megismerkedett. 300 körül kezdett tanítani a Polygnotosz festményeivel díszített színes csarnokban (stoa poikilé); innen kapta az iskola nevét. Halála után *Kleanthész* (331-233) lett az iskolavezető. Utóda *Chrysipposz* (281-208) volt, aki legrészletesebben ismertette és védelmezte az iskola tanítását az ellenvetésekkel szemben. Írásai azonban éppúgy, mint elődeié, töredékekben maradtak csak fenn.

Legközelebb áll a sztoicizmus a cinizmushoz, melynek nyers naturalizmusát a tudás nagyraértékelésével megszelídítve igyekezett a műveltebb emberek számára vonzó hatásúvá tenni. Az arisztótelészi-platóni dualizmust a régebbi hylozoista monizmusba oldotta fel, amivel a hérakleitoszi világképet elevenítette fel és fejlesztette tovább.

Alkalmazkodva a kor igényéhez, a sztoikusok szerint a filozófia célja az *erény gyakorlása* (askésis aretés). Az etika képezi így a rendszer középpontját, másik két része, a logika és a fizika elméleti megalapozását szolgálják.

2. A *logika* elnevezés állítólag a sztoikusoktól ered. Mindenesetre szorgalmasan tanulmányozták Arisztotelész ilyen tárgyú írásait, ismeretelméletének a követése nélkül. A logikát dialektikára és retorikára osztották fel. A dialektikában megkülönböztették a jelekről és a jelzettről szóló tant. „Jelek”-en értették a beszédrészeket, igeragozást, vagyis a beszéd grammatikai sajátságait. A „jelzett” a beszédnek megfelelően logikai tartalom: a fogalom, az ítélet és a következtetés. Az arisztotelészi ítélet- és következtetési formákat a hipotetikus és diszjunktív formákkal egészítették ki. A kategóriákat pedig négy csoportba foglalták: 1. szubsztancia, 2. tulajdonság; 3. állapot; 4. viszony. E csoportosításban minden következő a megelőzőt is magában foglalja.

Az iskola *ismeretelméleti* álláspontja inkább az anthisthenészi, mint az arisztotelészi értelmezés alapján: ismereteink az érzéki tapasztalatból erednek. Az érzékelés utóhatása a képzet, mely az érzékelt dolgot annak jelenléte nélkül ábrázolja. Az érzéki vonások elmosódásával alakul ki a fogalom, mely vagy tudatosan képzett, vagy önkéntelenül kialakuló általános képzet (prolépszis), mely kb. a 7-ik életévben, az értelmi gondolkodás képességéhez jutott emberben jelentkezik (pl. az istenség, a jó, a rossz fogalma).

A szenzualista ismeretelmélettel együttjáró *nominalizmus* alapján, a fogalmak tárgyát nem az egyetemes lényegben látták a sztoikusok (mint a platonizmus és az arisztotelizmus), csak az egyedi dolgoknak tulajdonítottak valóságos létet. Ezek alapján az *igazság kritériumát* a különös világossággal és élénkséggel jelentkező „megragadó” képzetben látták, mely a megismerő alanyt hozzájárulásra kényszeríti. (Ezzel előfutárai lettek az újkori szubjektivizmus bizonyos irányainak.) De hivatkoztak még a közmegegyezés jelentőségére is.

3. A sztoicizmus *világképe* sajátszerű *materialista-panteista* jellegű. Egyoldalúan az érzéki tapasztalathoz tapadó szemléletük szerint csak a test létezik. Csak a test képes működni, hatást befogadni, ami a valóságos lét lényege. A szellemi lények, erények, indulatok, stb. szintén testből valók. A test két létprincípiuma az anyag és a benne működő

erő. A kettő egymástól csak viszonylagosan különbözik. Az anyag a szenvedőleges, minőségnélküli elv, melyben az isteni őserő működik. Az *istenség* a legfinomabb anyagból, tüzes lehelletből *(pneuma)* való értelmes erő *(logos),* mely miként a lélek a testet, úgy hatja át és tart fenn minden dolgot. Az isteni ősszubstanciában lehetőség szerint minden benne rejlik, ami a világfejlődés által megvalósul. Benne vannak (a platóni ideáknak és az arisztotelészi entelecheiáknak hasonlóságára gondolt) *értelmes létcsírák* (logoi spermatikoi), amelyek az egyes dolgokban célszerűen kifejlődnek s azoknak sajátos minőséget kölcsönöznek. Az értelmes létcsírák a későbbi történet során is jelentős szerephez jutó gondolatával igyekeznek a sztoikusok a sokarcú valóság egységét a hérakleitoszi világkép keretében biztosítani.

Szerintük Isten és a világ egy. Isten egyik része megtartja eredeti formáját, másik része pedig a világ formáját veszi fel. Az isteni éltető erő (pneuma) feszültségi foka szerint szükségképpen alakulnak ki a világ részei. Az istenséget alkotó tűzpára egyrésze levegővé válik, amiből aztán a víz és a föld, meg az elemi tűz alakul ki. A négy elem közül a tűz a legfelső réteget foglalja el, alatta terül el a levegő, ez alatt van a víz s a világegyetem központja, a föld. A természeti lények négy osztálya: a szervetlen dolgok, melyekben a pneuma egyedüli működése a részek összetartása; a növényekben a pneuma már mint alakító természeti erő, az állatokban mint érzéki, az emberben mint értelmes lélek működik.

Hérakleitoszhoz maradnak hívek a sztoikusok akkor is, midőn a valóság életének körforgásszerű ismétlődését vallják. Szerintük is egy világperiódusnak a világégés vet véget, amikor is az istenség a világot magába visszaveszi, hogy bizonyos idő múltán ismét kibocsássa azt magából. Az istenség kizárólagos oksági hatása miatt az okok szükségképpeni összefüggése határoz meg minden történést s lehetetlenné teszi a véletlent. Az őselv egysége folytán a világon minden összetartozik, a dolgok feltételezik egymást s vágyódnak egymás után. A lét egységét biztosító *kozmikus szimpátia* elve a Stoa nagyhatású tana, melyet az újplatonizmus is magáévá tett s a későbbi rendszerekhez közvetítette.

A történés változhatatlan rendje folytán, az egymás után következő világokban *tökéletes egyformaság* uralkodik, mindegyikben ugyanazok az individuumok és események (némely sztoikusok szerint hasonlóak) térnek vissza. Az istenség, mint a világ szükségképpeni rendjének a fenntartója a *végzet* (heimarnené), semmi sem vonhatja ki magát hatalma alól. De mivel ez a szükségképpeniség biztosítja egyszersmind a világegyetem rendjét, az istenség mint célszerűen működő erő a *gondviselés* (prónoia). A sztoikusok fáradhatatlanok az ellentétes irányokkal szemben, a célszerűség bizonyításában, amihez etikai elveik miatt is kellett ragaszkodniok.

Szerintük az *emberi lélek* az isteni tűz része, mely nemzés útján a testtel együtt keletkezik (generacionizmus). A lélek a vérből veszi táplálékát s a szívben székel. Itt székelő „uralkodó" (hégemonikon) részéből ágaznak szét a különböző működéseket végző képességek. Az ember érzékeit magához tartozóknak tapasztalja. Ezzel az alapvető öntudattal különbözteti meg magát másoktól s képes másokkal tudatosan érintkezni, lelki közösségbe jutni. A léleknek a test halála utáni sorsáról megoszlik a sztoikusok nézete. Némelyek szerint a lélek a testtel együtt elpusztul, mások szerint visszatér az isteni világtűzbe.

4. Következetesen az általános görög életfelfogáshoz, a sztoikus *etika* az ember végcélját a boldogsághoz állapítja meg. A világ változhatatlan és szükségképpeni rendjéből önként értendőnek veszi, hogy a boldogság s ezzel együtt az erkölcsi cél a *természet szerinti* élet. Az emberi természet lényege pedig az ész s így a sztoikusok, Szókratészhez hasonlóan, az erény lényegét a *tudásban* határozzák meg, de hangsúlyozzák, a cinikusokhoz hasonlóan, a tevékenység szükségességét, az akaraterő jelentőségét is. Az akaratot szabadnak tartják s az akarat szabadságát a mindenségben uralkodó szükségképpeniség elvével összeegyeztetni iparkodnak, ami nem sikerül minden nehézség nélkül.

Ezen alapelvek szerint, azt hangsúlyozzák, hogy amit az ész parancsol, mindenkor kötelező, mert az illő, helyes *(kathekon);* ami ésszerűtlen helytelen s azért kerülendő. A kötelességteljesítést a sztoikusok a korábbi rendszereknél nyomatékosabban sürgetik. Azonban nem a tett mint ilyen az erény lényege, hanem a szándék állapítja meg annak értékét. Mind az erények, mind a bűnök szükségszerű összefüggésben vannak; aki egy erény birtokában van, mindegyik erénnyel rendelkezik s aki egy bűnt követ is el, az egész erkölcsi renddel szembehelyezkedik.

Szerintünk az indulatok az erénnyel nem egyeztethetők össze. Az indulat ugyanis a mértéket túlhaladó ösztön, de ami mértéktelen, ésszerűtlen is. Az erkölcsi tökéletesség elengedhetetlen feltétele tehát az indulatoktól való mentesség, az *apatheia* állapota. Mindazonáltal az értelemmel összeegyeztethető érzelmek (pl. öröm, jóindulat) megengedhetők, s idővel, az eredeti szigorúság enyhülésével, a megengedett érzelmek száma jelentékenyen bővült. A kezdetben közömbösnek vallott dolgok (pl. egészség, vagyon) közül is némelyek erkölcsi méltányláshoz jutottak, s a rendszer népszerűsítése érdekében, az eredetileg felállított két szélsőség, a bölcsek és a balgák mellett, elismerték a törekvők osztályát is, azokét, akik indulataik fékezésével értelmes életet kezdenek.

Sztoikus értékelés szerint, a legtökéletesebb ember a bölcs, aki a világegyetem rendjét átlátja s azt cselekvése mértékévé teszi. Ebben a belátásban és cselekvésben nyilvánul meg szabadsága. Ezért a bölcset sem fájdalom, sem szerencsétlenség nem érheti. Tudásánál fogva ő a legalkalmasabb királynak, törvényhozónak, szónoknak egyaránt. Magához méltó erényes emberek társaságát éppoly kevéssé veti meg, mint a földi javakat. De a vagyonnal ésszerűen bánik. A külső javakkal szemben függetlenségét hősies fokban az élettől való önkéntes megválással tanúsítja. Zénón, Kleanthész s más neves sztoikusok önkéntes éhhalállal múltak ki. Bizonyos körülmények közt a sztoikusok az öngyilkosságot kötelességnek tartották.

Az ember a világértelem tagja, a világban minden összefügg, mindent ugyanegy erő éltet. Ez a tény s az ember természetes társas ösztöne embertársainkkal szemben az igazságosság és az emberszeretet gyakorlására kötelez. Az államok tételes törvénye nem az egyetlen jogszabály. Érvényét és kötelező erejét az egyetemes *természettörvény* biztosítja, a világértelemmel azonos világtörvény. A sztoikus humanista eszmény *kozmopolita,* az államhatárokat éppoly kevésbe veszi, mint a társadalmi különbözőségeket. Zénón a kommunisztikus államszervezettel is rokonszenvezett. Közösen vallott nézetük szerint a rabszolgáknak is van joguk, ha arra érdemessé teszik magukat, s az ellenséggel szemben is kötelező a szelídség és segítségnyújtás. Ezekhez az eszmékhez Nagy Sándor világbirodalma, majd meg az „Imperium Romanum" adott sugalmazást és külső keretet.

A világtörvény iránti készséges engedelmességgel az istenek és emberek közösségébe való belekapcsolódás a sztoikus *vallásosság* lényege. A sztoicizmus jelentős tétele, hogy az igazi vallás azonos az igazi filozófiával. A mitologikus népvallást nem tarthatták rendszerükkel azonosnak. Azonban a népvallás jelentőségét is elismerték s az erkölcsiség támasztékának tekintették. A népvallás mítoszait allegorikus magyarázatukkal igyekeztek tanaikkal kapcsolatba hozni. Zeus lett így az isteni ősszubsztancia, Héra a levegő, Hephaisztosz a tűz, Poseidon a víz szimbolikus neve. A keleti vallások befolyását mutatják a sztoikus körökben elterjedt jóslások, amelyek a szükségképpeni oksági összefüggés tanában találtak a rendszerrel kapcsolatot.

5. Kr. e. a II. században a Stoa számára megnyílt az út a római birodalom felé. A közvetítés szerepét a *középső* Stoa filozófusai végzik, míg a sztoicizmus utolsó szakaszát (Kr. u. I-II. szd.) római gondolkodók képviselik. A kötelességteljesítés etikája kedvező fogadtatásban részesült a tevékeny római lélek részéről, mely a Stoa eszméit az eredeti szigor feladásával, a gyakorlati élethez közelebb hozta s ezzel tágkörű elterjedésüket elősegítette.

A római birodalomban a sztoikus eszmék voltaképpeni megalapítója a rhodoszi *Panaitiosz* (180-110) volt, aki a sztoikusok athéni iskoláját vezette. Hosszabb római tartózkodása alatt szerzett az előkelő körökben híveket az iskola számára. Ennek eléréséhez jelentékeny változtatásokat is tett az eredeti sztoicizmuson. Igyekezett azt a közgondolkodáshoz közelebb hozni. Ennek érdekében a népvallásnak filozofikus értelmezést adott, elvetette az apátia-eszmét, a világmegsemmisülés tanát s az általános emberiesség eszményét emelte ki. Írásai Ciceróra is nagy hatást tettek. Panaitiosz tanítványa volt a szír származású *Poseidoniosz* (135-53), aki Démokritoszhoz és Arisztotelészhez hasonló általános műveltségével szerzett neveket és híveket a korabeli rómaiaknál. Sőt a későbbi keresztény írókra is hatást gyakorolt, különösen a lélek platóni értelmezésével.

A sztoikus tanokat a platonizmus eszméivel vegyítette *M. Tullius Cicero* (106-43) eklekticizmusa. A filozófiára lelkesítő írásaival *(De consolatione, Hortensius)* s vegyes tárgyú egyéb művével *(Tusculanae disputationes, De officiis, De republica, De legibus)* a görög filozófiát a római kultúrába átültette. Cicero a szkepszist leküzdhetőnek véli a közmegegyezés igazoló erejével, mely megbízható tájékozódást nyújt a gyakorlat szempontjából legfontosabb erkölcsi és vallási kérdésekben. Ilyen igazságok: Isten léte, az isteni gondviselés, a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága, az erény tiszteletreméltósága, a törvény kötelező ereje. Isten és a lélek lényegéről véleménye a platoni spiritualizmus és a sztoikus materializmus között ingadozik. Jelentős lett a jogfilozófiára Cicero megkülönböztetése az Isten által hozott s a természetes ésszel felismerhető, minden népnél azonos népjog (ius gentium) s az egyes népek sajátos jogszabálya (ius civile) között.

A mélyen vallásos lelkületű *Annaeus Seneca* (megh. Kr. u. 65.) a platóni dualizmushoz való közeledésével, valamint a szelídség és részvét sürgetésével az eredeti sztoikus ideáktól jelentékenyen eltért. A rabszolgasorból filozófussá lett *Epiktetosz* (Kr. u. 50-130) vallásos. ihlettől áthatott intelmei, melyeket Flavius Arianus jegyzett fel, az erkölcsi szabadság nagyságát hirdetik. Az utolsó nevesebb római sztoikus *Marcus Aurelius Antoninus* (121-180) császár. Önmagával folytatott elmélkedései (többször magyarra is lefordítva) a lélek önmagához térésében találják meg az élet bajaiban győzedelmeskedő erők forrását.

6. A sztoicizmus világképe jelentékenyen eltér Platón vagy Arisztotelész szemléletétől. A rendszerre jellegzetes empirizmus Isten transzcendenciáját megszünteti, az ember mint a világot átható s abban célszerűen működő istenség része, az ő munkatársává válik. Ez a hivatás a jó megtételét erkölcsi kötelességévé teszi. A kötelesség erőteljes hangsúlyozása mellett, a szofistáknál feltünedező első kezdettől eltekintve, az emberi összetartozás, az általános emberszeretet eszméi is ebben a filozófiában jutnak először kifejezéshez. Ha ezzel némileg a kereszténység megértéséhez is hozzájárult, nem lehet a kereszténységet a sztoicizmusból leszármaztatni, amint arról a keresztény filozófia tanulmányozása meggyőzhet. A sztoikus etika gondolatai később *Spinoza, Kant, Fichte* rendszerében tűnnek fel. Az iskola empirikus ismeretelmélete *Locke,* az igazság kritériumául vallott elve pedig *Descartes* filozófiájában térnek vissza.

Irodalom. *M. Pohlenz,* Grundfragen der stoischen Philosophie. Göttingen 1940. Stoa und Stoiker. Zürich 1950. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen 1964. – *R. M., Wenley,* Stoicism and its influence. New York 1963. – *P. Barth,* Die Stoa (5) Stuttgart 1941. – *É. Bréhier,* Chrysippe et l'Ancien Stoicisme. Paris 1951. – *M. Mignucci,* Il significato della logica stoica. Bologna 1965. – *A. Schmeckei,* Die Philosophie der mittleren Stoa. Berlin 1892. – *I. Labowsky,* Die Ethik des Panaitios. Leipzig 1934. – *K. Reinhardt,* Poseidonios. München, 1921. – *J. Stelzenberger,* Die Beziehungen der früchchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa. München 1933. – *Barcza, J.,* Seneca erkölcsi levelei. (Ford.) Budapest 1908. – *Alleram Gy.,* Seneca életbölcselete. Pozsony 1907. – *Sárosi Gy.,* Epiktetos kézikönyvecskéje. Budapest 1942. – *Vajda L.,* Marcus Aurelius vallomásai. Budapest 1942.

Epikureizmus

1. A létbizonytalanság elviselésére az életfilozófiának egy másik formáját alakította ki *Epikurosz* (341-270). A számoszi filozófus eredetileg a Démokritoszt követő Nausiphanész tanítványa volt, majd több évi önálló tanulmány után 310-ben Mytilenében iskolát alapított, ezt Lampsakosba, majd pedig Athénbe helyezte át. Athéni kertjében az előkelő körökből való férfiak és nők előtt fejtegette nézeteit, melyek lényegét rövid mondásokban foglalta össze. Ezekből, melyeket a szájhagyomány tartott fenn s a mintegy 300 tekercset kitévő irataiból fennmaradt kevésszámú töredékből állíthatók össze tanai. Az epikureizmus Kr. e. három századon át virágzott. Az iskolaalapítón kívül, aki mindvégig az uralkodó tekintély maradt, *Metrodorosz, Sidoni Zénon, Philodemosz,* a rómaiak közül *Lucretius Carus* voltak nevesebb képviselői.

2. A filozófia Epikurosznál is gyakorlati célt szolgál: a *boldog élet* irányítója. Dialektikára és fizikára kizárólag az erkölcsi magatartás biztossága végett van szüksége. Az igazság ismerete a cselekvés elengedhetetlen feltétele lévén, a dialektikából Epikuroszt csak az ismeretelméleti kérdés érdekli. A dialektika e megszűkített tárgyköre a *kanonika,* mely az igazság hármas zsinórmértékét (kanón) az érzetben, a képzetben és az érzelemben állapítja meg. A két első a tudás, az utóbbi a cselekvés alapja.

Démokritoszt követve, Epikurosz az érzetet a tárgyakról leváló képecskék lelkünkbe hatolásával magyarázza. Az érzet mindig igaz, az érzékelés közvetlensége ad róla biztosítékot. A képzet ismételt érzékelés eredménye s az érzetből való eredet igazságértékének alapja. Az érzéki benyomások utóhatásaképp bennünk működő lelki mozgások útján kialakuló, jövendőbeli vagy érzékfeletti dolgokra vonatkozó véleménynél áll elő a tévedés lehetősége. A vélemény igazságát az érzéki tapasztalat állapítja meg. A beszéd nem megegyezés eredménye, hanem természetszerű képesség s eredetileg az állatok ösztönös hangkifejezéséhez hasonló tagolatlan hangokból állt.

3. Epikurosz a *fizika* hasznát abban látja, hogy a természetben működő erők ismeretével az ember megszabadul a titokzatos erőktől való aggodalomtól. Az epikureusok a démokritoszi természetmagyarázat alapján, harcot indítanak a Stoa által képviselt célszerűségi világszemlélet ellen. A világ az üres térben mozgó *atomok tömege.* A véges számú, oszthatatlan, parányi részekből álló, örökkévaló atomok az üres térben szabadon esnek. Az eredeti esési iránytól véletlenül beálló elhajlás következtében egymáshoz ütődve forgó mozgás keletkezik s a végtelen tér különböző részeiben, számtalan világot hoz létre, amelyek egymástól üres közök által vannak elválasztva. A testek atomhalmazok, melyek (Démokritosztól eltérően) különböző érzetminőségek (meghatározott színek, hangok, ízek) hordozói.

A *lélek* a tűz, a levegő, a pneuma s egy meg nem nevezhető elem összetétele. Az eszes lélek (Lucreticus: mens, animus) a kebelben székel. A halállal megszűnik a testtel fenntartott kapcsolat, a lélekatomok a világban szétszóródnak. Halhatatlanságról tehát nem lehet beszélni. „A halál nem érdekel bennünket” – hirdetik az epikureusok (Diog. L. X. 125.). A halállal megszűnik az érzékelés, minden jó és rossz forrása.

Az istenek a világközökben élnek, finom fénytestük, emberalakjuk van, a világgal nem törődnek, mivel az arról való gondviselés boldogságukat zavarná. Egyedüli jelentőségük, hogy az ember számára annyira kívánatos nyugodt boldogságot megszemélyesítik. A későbbi epikureizmus erősen érezte, hogy az istenhit nem illik a rendszerbe s nyíltan tagadásba vette az isten létét.

4. Azzal az indokolással, hogy minden lény természetszerűen vágyódik a gyönyör után s irtózik a fájdalomtól, az *erkölcsiség* mértékéül az epikureizmus a gyönyört állítja fel. Azonban nem annyira a tényleges élvezet, a kéj kívánatos, hanem a nyugalom gyönyöre, a fájdalomnélküliség. Az embernek nem a pillanatnyi gyönyör hajszolására kell törekednie, amit gyakran tartós fájdalom követ, hanem a fájdalomtól mentes *nyugodt kedélyállapotra* (ataraxia). Mindenesetre ezt leginkább a kellemes élmények biztosítják, ezek sorában mégis értékesebbek a lelki, mint a testi élvezetek. Mert míg a test csak a jelenlegi gyönyört képes élvezni, a lelket a múlt emléke s a jövő reménye is örömmel tölti el. S a lelki örömök a testi fájdalmakat is mérséklik. Persze az epikureus szenzualizmus szerint végeredményben a magasabb élvezetek is érzéki benyomáson alapulnak.

Hangsúlyozzák az epikureusok, hogy az erények megszerzése az ember hatalmában áll. Az *akaratszabadság* biztosítása érdekében kap helyet a *véletlen* a fizikai jelenségek magyarázatánál. A világ rendjének megértéséből származó fölényes nyugalom, a külső eshetőségektől való függetlenség, egyszerűség, igénytelenség, részvét, szolgálatkészség, a hasonló gondolkodásúakkal való barátság ápolása, az *epikureus bölcs* jellemző vonásai.

Epikurosz etikája erősen *individualisztikus,* mely élesen kifejezésre juttatja a közösségi élet bomlását. A társas életet csak azért tartja szükségesnek, mert ez az egyén számára előnyöket jelent. Az állam szerződésen alapszik, nem erkölcsi, hanem jogi, közbiztonsági intézmény. Az állami élet lassú fejlődés eredménye. A minden kultúra nélküli vadság állapota, a család kialakulása, a királyság intézménye, a nép hatalomrajutása, a szabad megegyezéssel hozott törvényeken nyugvó demokratikus állam a fejlődés fontosabb szakaszai. Egyébként az állami életben való közvetlen részvételt, az azzal járó izgalmak miatt, Epikurosz a bölcs számára éppen nem tartja kívánatosnak. A visszavonult élet *(lathe biósas)* a leghelyesebb.

Ennek az álláspontnak a visszhangja *Horatius* versének mondása: Beatus ille, qui procul negotiis… A római társadalomban az epikureizmus terjesztője Titus *Lucretius Carus* (97-55) volt a természetről szóló tanköltemény*ével (De rerum natura),* melyet Cicero adott ki. Lucretius az istenekben való hit helyett a természet felé fordítja a figyelmet, amelyben az okság szigorú törvényszerűsége uralkodik. Az ember fejlődéstörténetét vázolva arra mutat, hogy a szükség késztette az értelmet a szükségletek kielégítéséről való gondoskodásra. Lucretiusszal, aki öngyilkossággal vetett véget életének, az epikureizmus be is fejezte pályáját. A XVII. században *Gassendi* élesztette fel az epikureizmus természetfilozófiáját.

Irodalom. *E. Joyau,* Epicure. Paris 1920. – *X. Atanassiévitch,* L'atomisme d'Epicure. Paris 1927. – *A. J. Festugière,* Epicure et ses dieux Paris 1946. – *Huszti J.,* Menander és Epicuros. Budapest 1911. – *Varsányi N.,* Epikuros ethikája. Budapest 1916. – *P. Boyancé,* Lucréce et l'epicureisme. Paris 1963. – *G. Giussani,* Studi lucreziani. Torino 1905. – *Hegedüs I.,* Lucretius Carus. Athenaeum, 1894. – *D. J. Fürley,* Two studies in the Greek ptornists. Princeton 1967.

Szkepticizmus

1. A mélyebb bölcseleti problémák iránti érdeklődés megfogyatkozása, a szenzualizmus terjedése, a dogmatikus rendszerek mellett a szkepticizmust is felszínre vetette. A szekpszis a görög filozófiában átmenetileg a szofistáknál tűnt fel, de a hellenisztikus kor szkepszise tartósabb lett s valóságos rendszerré fejlődött. A kor igényének megfelelően, a szekpszis is etikai célt kívánt szolgálni: a boldogsággal egyértelmű lelki nyugalmat a spekulációtól való tartózkodással vélte biztosíthatni.

A szkepticizmus kifejlesztése az elisi *Pyrrhon* (kb. 360-270) nevéhez fűződik, akiről nagyon kevés adat áll rendelkezésünkre. Származási helyét figyelembe véve, valószínű a hagyomány állítása, hogy érintkezésben állt a megarai iskolával, amelynek az erisztikája kétségtelenül alkalmas volt a szkepszis kitermeléséhez. Pyrrhon hatása legerősebben az Akadémiában mutatkozott. *Arkesilaos* (315-241), a középső Akadémia feje, tagadásba vette az igaz és a nem igaz képzetek közti különbséget, úgyszintén minden észbeli argumentum bizonyító erejét. Ezt tartotta *Karneadesz* (214-129) is, az új Akadémia nagytekintélyű vezetője, aki mint az athéni követség tagja, a filozófia iránt érdeklődő római közönség előtt az egyik napon az igazság érdekében, a másik nap pedig az igazság ellen tartott beszédével mutatta be a szkepticizmus lényegét.

A pyrrhoni szkepticizmus valószínűleg szájhagyomány útján fennmaradt tételeinek rendszerezői knossosi *Ainesidemosz* (Kr. e. I. sz.) és *Sextosz Empeirikosz* (Kr. u. II. sz.). Ainesidemosz volt a forrása az alexandriai empirikus irányú orvosfilozófusok köréhez tartozó, valószínűleg Rómában is működő Sextosz Empeirikosz összefoglalásához.

2. Megkönnyítette a szkepszis lehetőségét a dogmatikus iskolák szenzualizmusa. Azok szerint a megismerés egyedüli forrására, az *érzékelés megbízhatatlanságára* való hivatkozás lett a szkeptikusok döntő bizonyítéka. Ugyanarról a tárgyról a különböző érzékeknek különböző érzeteik vannak. A tapintó érzék az almát simának, a szaglás illatosnak, a látás színesnek, az ízlés édesnek találja. Ámde ily különböző benyomások mellett lehetetlen a dolog igazi lényegét megismerni. Aztán az alany váltakozó állapotaiban is, ugyanarról a tárgyról a legkülönbözőbb érzeteket fogja fel.

Karneadesztől kezdve a szkepszis a *logikai eszközök* elégtelenségére is iparkodott rámutatni s főképp a bizonyítás lehetőségét vonta kétségbe. A logikai alapelvek érvényének bizonytalansága következtében minden ismeret viszonylagos. Minden bizonyítás vagy körben forog, vagy az előzmények bizonyításának a lehetetlenségével a végtelenbe vész el. Semmit sem lehet meghatározni. A filozófus nem juthat tovább a fontolgatásnál (skeptesthai), innen a *szkeptikus* szó eredete. Ezért az ítélettől való tartózkodás a leghelyesebb. Amennyiben mégis az elkerülhetetlen, semmiesetre sem tekinthető általános érvényűnek, hanem csak olyannak, amely bizonyos fokú valószínűséget fejez ki.

3. A *világ* magyarázata terén a szkepszis főleg Isten megismerhetőségét vonta kétségbe. A természetből nem következtethetünk Istenre. Isten nem gondolható végtelennek és testnélkülinek, mert ez esetben élettelennek és működésre képtelennek kellene lennie; a végesség és testiség állítása pedig Isten lényegével ellenkezik. De nem mulasztják el a szkeptikusok a világban tapasztalható bajokat sem felsorolni a sztoikusok célszerűségre hivatkozó istenérvei ellen.

A természetbölcselet tételeit elsősorban az ok fogalmának a kritikájával teszi a szkepszis kérdésessé. Csak az okozat megtörténtét vagy meg nem történtét állapíthatjuk meg, de a kettő közti mozzanat meghatározhatatlan. Minden létesülés úgy a hatást befogadó, mint az arra visszaható princípium együttes működésével jön létre. Az anyagi és formai ok

megkülönböztetésének tehát nincs értelme. De éppoly lehetetlennek tartja a szkepszis a kozmológia egyéb alapfogalmait is (a változást, tért, időt).

4. Az *etikában* a vélemények különbözőségére való hivatkozás szolgál a relativizmus igazolására. De az ismeretelméleti szkepszis nem is vezethet más eredményre. A dolgok mibenlétét nem ismerhetvén meg, értékkülönbségeket sem állíthatunk fel köztük. Pozitív erkölcsi elvek felállítása azért is értéktelen, mert az elvek ismerete nem elégséges a szenvedélyek megfékezésére, ami a legfontosabb erkölcsi kötelesség. A helyes erkölcsi magatartás tehát vagy az ataraxia vagy az apátia, a teljes közömbösség minden iránt. Ha mégis cselekednünk kell, a valószínűség, a természetes ösztön, vagy a szokás lesz irányadó.

Irodalom. *A. Goedeckemeyer,* Die Geschichte des griechischen Spekticizmus. Leipzig 1905. – *R. Richter,* Der Skepticizmus in der Philosophie. I. Leipzig 1904.

Vallás és filozófia egyesítése

1. A sztoicizmus, epikureizmus, szkepticizmus elégteleneknek bizonyultak arra, amit főhivatásuknak vallottak, az erkölcsi probléma megoldására. A szkepszis kétségbe vonta az erény előfeltételét képező tudás lehetőségét, a sztoikus és az epikureus bölcs eszménye pedig a gyakorlatban alig volt megvalósítható. Az erkölcsi bajokkal küzdő ember arra a belátásra jutott, hogy az emberi bölcsesség csődöt mondott. Úgy érezte, önerejéből képtelen életcélját megvalósítani, ahhoz természetfölötti, isteni segítségre van szüksége. A Kr. e. I. századtól kezdve, az erkölcsi romlás tapasztalata nyomán, egyre jobban erősbödik a bűntudat s vele együtt a *megváltás* (sótéria) vágya, amelyet a pythagoreizmus, a platonizmus eddig is táplált, s a fokozódó vallási szükséglet a filozófia és a vallás egybekapcsolásához vezetett. A vallásos törekvések eredménye a *szinkretizmus:* a különböző filozófiai irányok a vallásos világnézettel összhangba hozható elveinek az egyesítése. Nem fontos itt a filozófiai elgondolás belső egysége. Nem módszeres alapossággal felépített rendszereket, hanem az Abszolútum után szomjazó lelke vágyának az igazolását várja a filozófiától a vallásos korszellem.

Ezek a törekvések leginkább *Alexandriában* nyilvánulnak meg, mely földrajzi fekvésével a kulturális kapcsolatok középpontjává fejlődött. Egyiptomi, zsidó, görög, hindu, római eszmeáramlatok találkoztak itt össze s ezek közül a keleti vallásmisztika hatott a legerősebben. Ez ígérte az Abszolútummal való kapcsolat megteremtését, de szerepét eredményesen csak úgy tölthette be, ha a görög és zsidó transzcendens istenfogalomhoz alkalmazkodik. A megoldás: Isten a világ fölött áll elérhetetlen magasságban, de *közvetítő szellemek* által érintkezésbe lép a világgal. Így Isten transzcendenciája fenn lett tartva, viszont a keleti misztika törekvései is célhoz jutottak abban a meggyőződésben, hogy az Istentől eredő lélek, ha nem is értelmi okoskodással, de intuitív szemlélettel, az elragadtatás állapotában az Abszolútumot elérni képes.

2. Az alexandriai szinkretizmus egyik formája a zsidó vallás és a görög filozófia összekapcsolása. A perzsa birodalom bukásával, Judea Nagy Sándor utódainak, a Ptolemaiosoknak, majd meg a Seleucidáknak a fennhatósága alá került, amivel a zsidóság is hellenisztikus befolyás alá jutott. A görög filozófia és a zsidó vallás összeolvasztásának legjelentősebb kísérletét *Philon* (kb. Kr. e. 25- Kr. u. 50) vallásbölcselete képviseli. Philon előkelő családból származott s korának egyik legtekintélyesebb embere volt. Kr. u. 40-ben mint az alexandriai zsidók követe Rómában járt Gaius császárnál. Nagyszámú iratai részben filozófiai tartalmúak, részben a bibliát magyarázzák, vagy történeti és apologetikus tárgyúak.

Philon nagyra becsüli a görög filozófiát, de még nagyobb tiszteletben tartja a bibliát s a filozófia rendeltetésének az isteni kinyilatkoztatásból merítő *bölcsesség szolgálatát* (doulé sophias) tekinti. Szerinte erre, a szentírási igazságokat magyarázó szerepére, a görög filozófia azért is alkalmas, mert az Írásnak szószerinti értelme mellett, allegorikus értelme is van, ami a görög filozófiával tökéletesen megegyezik.

Ezek alapján azt tanítja, hogy Isten a világtól különböző. Feltétlen transzcendenciájánál fogva csak azt tudjuk róla, hogy létezik, de közelebbről lényét nem állapíthatjuk meg. Isten minden tökéletesség forrása, a világ az ő műve. Azonban a tisztátalan anyaggal ő közvetlen nem érintkezhetik. A teremtés tehát nem a semmiből való létesítésben, hanem az öröktől létező anyag formálásában áll.

Isten a világgal közvetítő szellemek által érintkezik. Ezek közt a legfőbb a *Logos,* a második isten, Isten elsőszülött fia, a legidősebb angyal. A platóni idea-tannak a hérakleitoszi-sztoikus Logos-fogalommal való egyesítése alapján, a Logos úgy tűnik fel Philonnál mint a világ előképe. Ő hordozza az egész ideavilágot miként az építőmester lelkében az építendő ház tervét. Az anyagból a világ az eredeti legönmagában levő Logosnak

a világban való megnyilvánulásával, az anyaggal való egyesülése által áll elő. A Logos az érzéki világban ölt testet, minden létezőben működő ereje biztosítja a világ rendjét. Világalakító szerepe mellett a Logos főpap is, aki az emberek kérését Istenhez közvetíti.

Philon szerint a Logos nem örökkévaló, mint az Isten, de időben sem lett mint az ember. Ha a Logost istennek is nevezi, nem tekinti vele egyenrangúnak. A Logosnak az ideákhoz való viszonyáról is kijelentései ingadozók. De az ideákkal való kapcsolatba hozással a Logos-fogalom történetében mégis új fejezetet nyitott.

Az *emberi lélek* a Logos mása s a test előtt is létezett. Büntetésül került a testbe, mely a lélek sírja. Az ember erkölcsi hivatása, hogy az érzékiség megfékezésével Istenhez hasonlóvá váljon s visszajusson a szellemvilágba. Ennek eléréséhez Philon megértést tanúsít a sztoikus etika iránt is. Azonban a boldogság nála az üdvösséggel egyértelmű, amelyhez Isten segítsége szükséges. Ezért a bölcs önmagábaszállás s önmegtagadás útján keresi az istenséggel való egyesülést, melynek legtökéletesebb, bár csak kevesek által elérhető foka az elragadtatás, az extázis. Ebben az állapotban megszűnik az egyedi tudat, a lélek az Istent környező szellemeket szemléli, átéli Isten jelenlétének a boldogságát, de magát az isteni lényeget nem foghatja fel.

Philon misztikája a sztoicizmusnak, a platonizmusnak, a pythagoreizmusnak és a keleti vallásfilozófiának a zsidó istenfogalommal való szinkretizmusa, amelynek a zsidóságra nem volt jelentékenyebb hatása. A rabbik ellenállásán megtört a bibliai szövegek racionalista-allegórikus értelmezésének a törekvése. A keresztény írók közül főleg az alexandriai katechéta-iskolában tartották nagyra Philon tudományát s műveinek tanulmányozása a keresztény természetbölcseletre volt hatással. Éles dualizmusa pedig a gnosztikusok szektájánál talált visszhangra.

3. Szintén Alexandria lehetett a kiinduló pontja az *újpythagoreizmusnak* is, melyről kevés adat áll rendelkezésünkre. Annyit megállapíthatunk, hogy filozófiája a valláserkölcsi elvek megalapozására szolgált s ezt a platónizmus pythagorizáló irányából merítette. Ehhez a körhöz tartozott a Phythagorasz-eszményt dicsőítő tyanai *Apolloniosz* (Kr. u. I. sz.) és apameiai *Numeniosz* (II. sz.).

Az újpythagorikus és az újplatonikus gondolatvilággal mutatnak rokonságot a Kr. u. II-III. szd.-ban *Hermesz Trisgemistosz* neve alatt elterjedt iratok, melyeket az egyik fejezet címe után gyakran Poimandres (jópásztor) néven is idéznek. Ezek szerint az istenséghez való visszatérés feltétele a világ megvetése s a Hermesz Isten közvetítésével szerezhető istenismeret *(gnósis).* A szinkretikus gondolatkörhöz tartozik *Plutarchosz* (45-125), aki hosszú ideig a delphii jósda papja volt s magas állami tisztségeket is viselt. A történetírás mellett főképp Platóntól és Arisztotelésztől merített filozófiai érvekkel igyekezett a sztoikusok materializmusát és az epikureusok ateizmusát cáfolni, a hagyományos görög vallás fenntartásának a szándékával.

Irodalom. *É. Bréhier,* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. (2) Paris 1924. – *M. Adler,* Studien zu Philo von Alexandria. Breslau 1929. – *J. Heinemann.* Philons griechische und jüdische Bildung. Breslau 1932. – *I. Kroll,* Die Lehren des Hermes Trisgemistos. (2) Münster 1928. – *V. Scott,* Hermetica. I-III. Oxford 1925-6. – *R. Hirzel,* Plutarch. Leipzig 1912. – *R. Reitzenstein,* Die hellenistischen Mysterienreligionen. (2) Leipzig-Berlin 1927.

Újplatonizmus

1. Az Alexandriából kiindult szellemi mozgalmak közül a legjelentékenyebb az újplatonizmus. A kor egyéb bölcseleti irányához hasonlóan, szintén a vallásos szükséglet hozta létre, az a törekvés, mely eleget akart tenni az Abszolútummal egyesülni vágyó lélek igényeinek, anélkül azonban, hogy a világ filozofikus magyarázatáról lemondott volna. Misztikus vágyainak filozófiai igazolását főképp Platón bölcseletében kereste s a Timaios világképe állott igényeihez legközelebb. Azonban a platonizmus elfogadásával az éles dualizmus elkerülhetetlenné vált, ha nem is lett eléggé tudatossá. Az ideák világának különváltságát, transzcendenciáját fenn kellett tartani, viszont a lélek útját is szabaddá kellett tenni az Abszolútumhoz. Ez a lelki igény hozza létre az újplatonizmus világszemléletét: az Abszolútum transzcendenciáját feltétlen, a világgal nem érintkezhetik. De a világ mégis összefüggő, nagy egység, mert az Abszolútum szükségképpeni *kiáradása,* emanációja, egymásból keletkező őslétformák, hiposztázisok alá ereszkedő során át alakul ki. Így a valóság, bár forrásától való távolodása arányában egyre változatosabbá lesz s értékéből is fokozatosan veszít, mégis legparányibb része is az ideák világának szépségét tükrözi vissza.

Az újplatonizmus megalapítójaként a források az alexandriai *Ammoniosz* Sakkasz nevét emlegetik (Kr. u. III. sz. első felében), aki keresztény szülőktől származott, de később elhagyta ifjúkori vallását. Tanait nem hagyta írásban hátra. Az újplatonizmus igazi jelentőségéhez tanítványa, *Plotinosz* (205-70) révén jutott, aki idővel felmentve érezte magát mestere tilalmától, a tőle kapott s nyilván önmaga által is tovább fejlesztett tant írásba foglalta. Plotinosz Egyiptom Lykopolis városában született, 11 éven át volt Alexandriában Ammoniosz tanítványa. Eredetileg keresztény mestere s az Alexandriában működő Origenész révén, aki kereszténységre térése előtt Ammoniosz tanítványa volt, Plotinosz a kereszténységgel is megismerkedhetett. Erre vall nemcsak a gnosztikusok szektájával, hanem a keresztény megváltás-tannal szembeforduló álláspontja. Alexandriát a perzsák ellen vonuló Gordianus császár seregeihez csatlakozva hagyja el azzal a szándékkal, hogy a perzsák és a hinduk életét megismerje. A vállalkozás kudarca után, 245 táján Rómában telepedett le. Előkelő barátok, ragaszkodó tanítványok serege vette körül a szigorú életmódot folytató, nagy tiszteletben álló férfiút. Gallienus császár a Plotinosz elgondolása szerinti filozófusok városának, a Platonopolisz létesítésének a gondolatával is foglalkozott.

Plotinosz 50 éves korában fogott hozzá tanai leírásához. Iratait halála után tanítványa, Poryphyrios 6, egyenként 9 értekezésből álló könyvbe, *Enneades*-be foglalta. A tanítványokkal folytatott eszmecsere közvetlenségét tükröző, képekben gazdag értekezések csak laza összefüggésben állnak egymással. A kérdés felvetése, dialektikus bizonyítása, a tétel elfogadásának sürgetése, himnuszszerű hálaadás egy-egy fejezet rendes beosztása.

2. a) Az újplatonizmus világképében a végső valóság *túl van,* fölötte áll mind a szellemi, mind az érzéki léten. Teljesen egyszerű, benne semmiféle megosztódottság nem lehetséges (Enn. VI. 9.). *Öntudatlan,* minden lét- és gondolkodási kategórián felül áll. Nem gondolkodik, mert ez már az alany és a tárgy kettősségét tételezné fel; nem tevékeny, mert ez egy tőle különböző valóság létét állítaná (V. 3,12-14). Különben is önmagának teljesen elégséges, semmi szükséglete nincsen. Pozitív határozmányok közül csak az *Egy* (hen) vagy a *Jó* állítható róla; de ezek sem fejezik ki lényegét, hanem csak a világhoz való viszonyát állapítják meg. Az Egy képességileg minden, de a valóságban egyik dolog sem.

Az Egy abszolút transzcendenciája kizár minden szubstanciális változást. Anélkül, hogy önmaga megváltozna, túláradó bőségéből tudatlanul és szükségképpen csordul ki a lét, ahogyan a túláradó forrás vize kicsordul, vagy miként a fényforrás fénye szétsugárzik.

b) Az Egy először a *Nous*-t bocsátja ki magából. A Nous az Egy hasonmása. Ez a hasonmás eredeti mintája felé fordul, ami által értelemmé válik, önmagát megismeri. A Nous értelmének tartalmai az *ideák.* Minthogy minden egyes dolognak megvan az ideája, a nous az érzéki világ ősmintája *(exemplarizmus).* Az ideák aktív, cselekvő szellemi erők, a világ rendjét szabályozzák. A Nous az Egynek szétszóródó fénye, kisugárzása (VI. 8,18). Érthető, hogy minden ösztönszerűen törekedik utána. E misztikus *fénymetafizika* nagy jelentőséghez jut a későbbi történet során.

c) A Nousból árad ki a *világlélek,* amelyből az egyed lelkek jönnek létre anélkül, hogy a világlélek részei lennének. Mégis a lelkek egymással s a világlélekkel nagy egységet képeznek (IV. 8,3). A *lélek* a Nous (V. 1,7) s mint hasonmás, az eredetinél ugyan tökéletlenebb de még mindig a szellemi világ tagja. Nemesebb (szellemi) része létforrása, a Nous felé fordul, másik része pedig leereszkedik az anyagi világba. Az ember tehát szellemből (nous), a testtel egyesült lélekből (psyché) és testből (sóma) áll (VI. 7,6). A lélek így hatalmas teljesítőképességgel rendelkezik: közvetítő az érzéki és az érzékfölötti, intelligibilis világ között. A lélek testbe szállása természeti szükségszerűség (IV. 8,6), de egyszersmind büntetés is (V. 1,1). Miként a tűz a levegőt, úgy járja át a lélek a testet s ezáltal a test minden részében osztatlanul, egészen jelen van (VI. 4,5). A léleknek csak a testtel érintkező része tudatos, a testtől független szellemi tevékenységek tudattalanok.

d) Az emanáció folyamatának utolsó tagja az *anyag.* A szellemi létnek csak árnya, nem is nevezhető szubstanciának. Határozatlansága, formátlansága maga a hiány, a rossznak a forrása (I. 8.). De az anyag is szükséges, mert így lesz teljes a fejlődés, így jön létre a valóság minden foka. Az anyagban célszerűen működő szellemi erők (logoi) azt az ideák mintájára alakítják. Az ideákhoz való hasonlóságánál fogva minden, még az értelmetlen valóság is, az ideák szemléletére törekszik (III. 8,1) s az eredeti szépséghez iparkodik hasonlóvá válni (I. 6). Minden fogyatékossága mellett az érzéki világnak is megvan tehát a szépsége, amit Plotinosz a gnosztikusok világmegvetésével szemben, rendületlenül hirdet.

A szellemi lét mindenütt való jelenléte miatt az egész valóságon a kozmikus szimpátia elve uralkodik. Az emanációk eredményeképpen a lét folytonos *rangsort* tüntet fel, a lét alacsonyabb foka a magasabb által tökéletesedik.

3. A lélek eredetére való ráeszmélés adja meg az újplatonizmusban az *erkölcsi* eligazodást. A lélek eredetileg fenn élt a Nousban, a testtel érintkezve szennyeződött be. A sártól és iszaptól mosdás és megtisztulás által kell szabadulnia s visszatérését biztosítania a tiszta szellemvilágba (I. 6,5.). Plotinosz Platónnál hasonlíthatatlanul nagyobb határozottsággal sürgeti az anyagtól, az érzéki léttől való elfordulást, a katharsis szükségességét. Az anyagtól szennyezett érzéki világban nem talál az emberhez méltó cselekvési tért. Az érzéki lét szintjéhez kötött társadalmi, állami élet erényeit a legalacsonyabb rangúaknak tekinti, az állam vagy a társadalom reformja egyáltalában nem érdekli. Értékelése szerint csak olyan emberek merülnek el a külső tevékenységbe, akik lelkük erőtlensége miatt képtelenek a tökéletességgel azonos szemlélődésre.

Nem „künt", hanem „bent", önmagában van a lélek igazi élettere. A metafizikai létsíkok átszelésével fokozatosan tér vissza a lélek legbensőbb önmagához, hogy végül az istenséggel egyesüljön. A legalacsonyabb létszint az érzéki élet. Ennél tökéletesebb a lélek önmagára eszmélése. Még tökéletesebb az ideák szemlélete. De a tökéletesség legmagasabb foka a szemlélődés az elragadtatás állapotában. A lelki önkoncentrációhoz az erkölcsi tökéletesedésnek több foka van. Első az erényes életre térés a négy sarkalatos erény gyakorlásával. Magasabb foka a léleknek az istenséghez való hasonulása, legmagasabb fok a vele való teljes azonosulása (I. 2,6): Ebben a legmagasabb rendű szellemi aktusban a lélek kilép a saját öntudatából és eggyé válik az isteni léttel. Az elragadtatás minden gondolkodást meghaladó, mélységes érzelmekkel áthatott állapotát, Plotinosz kijelentése szerint, nem lehet

önerőnkből előidézni, bár nem is isteni segítséggel következik az be. Folytonos készüléssel, türelmesen kell várni a nagy pillanatra. Tanítványa, Porphyriosz szerint, Plotinosznak a vele való együttléte alatt, négy ízben volt elragadtatásban része (Vita Plotini c. 23).

4. Misztikájánál nem csekélyebb Plotinosz *esztétikai* eszméinek történeti hatása. A platoni Symposion elszórt gondolatainak fokozottabb idealista kifejtésével alakul ki Plotinosznak a szépről és a művészetről vallott felfogása. Szerinte már az érzéki szép sem tisztán a külső formában, a résznek arányában áll, hanem a benne levő szellemi valóság, az idea mint belső forma alakítja széppé az érzéki dolgot (I. 6.). Nem az anyagból, hanem a művész lelkéből hordozott ideából ered egy szobor szépsége (V. 8.).

Világnézéséből adódik Plotinosz ama eredeti értelmezése, hogy a természet, mely szemléletből jött létre, maga is szemléletre vágyik. Félálomban, kábultan szemlélődve alakítja ki a testek körvonalait, amelyek öléből kihullanak (III. 8.). A természet tehát szemlélődve alakító művész s egyszersmind a szemlélet tárgyait, az ideákat másoló műalkotás is. Ezzel az értelmezéssel Plotinosznál tűnik fel először a *természeti szép* gondolata. Mind a művészi, mind a természeti szép egyaránt a szellem átsugárzása az anyagon. A művész a természetben megpillantott szépet igyekszik az anyagban kifejezni, s a természet az ideát, a szellemi valóságot tükrözi.

A műélvezet nem egyéb, mint a szellem világából származó léleknek a tárgyon talált szellemi mozzanat feletti öröme, mely a szellemvilággal való rokonsága tudatára ébreszti. E rokonság alapján a lelket is szépnek kell mondanunk. Plotinosz szemléletében a szépség világa is piramisszerűen emelkedő hierarchikus rendet alkot. Az érzéki szépnél magasabbak a lélek szép cselekedetei, a tudományok, az erények szépsége. A lélek szépségénél magasabb a szellem szépsége. A szépségen keresztül is az emberi lélek az ősvalóság, a Jó után vágyódik, melyet a belőle fakadt szépség vesz körül. Így a szépnek a létráján a lélek ugyanoda jut, ahová az erkölcsi értékek emelkedő sora is vezet. A művészi élmény tehát az emberi tökéletesedés egyik módja és eszköze.

Plotinosz idealista esztétikája elevenen hat a későbbi keresztény gondolkodásra, Szent Ágostonra, Pseudo-Dionysiosra, Aquinói Szent Tamásra. Visszhangra talált a reneszánsz platonikus gondolkodóinál s nagy tetszést keltett a német romantikában is. Goethe lelkesedve fordította le a plotinoszi esztétika egyik jellegzetes fejezetét.

Plotinosz a pozitív *vallások* iránt közönyös magatartás tanúsított. Azonban az imát, a szellemek tiszteletét, a szertartásokat mint a tisztulás eszközeit méltányolta (IV. 4,38.). Követői a pogány vallással szoros kapcsolatot teremtettek, ami annál is könnyebb volt, mivel az egyiptomi Napisten elterjedt tisztelete, amelynek egyik formája volt a római Mitrasz-kultusz, valamint a Deus Sol tisztelete, összhangba volt hozható a Plotinosznál is isteni fényként jellemzett Nous fogalmával. Az újplatonizmus így a kereszténység ellen küzdő pogány vallás szellemi fegyverzetévé lett, melyet különösen a hitehagyott Julianus császár részesített meleg pártfogásban. Babona, jóslások, varázslatok az újplatonikus vallásosság vadhajtásai.

5. A III-VI. században erősen elterjedt újplatonizmus hirdetői közül nevezetes lett Plotinosz személyes tanítványa, *Porphyriosz* (232-300), aki mestere életrajzának a megírásán és iratainak a rendezésén kívül munkásságát a plotinoszi eszmék terjesztésére szentelte. Különösen az anyagnak a szellemből való emanációját védelmezte a gnosztikusok éles ellentétbe állító dualizmusával szemben. Arisztótelész Kategóriáihoz írt bevezetésében (Eisagogé) a fogalmakat a jellegzetes jegyek szempontjából az állíthatóság ötféle csoportjába osztályozta: nem, faj, fajkülönböztető jegy, sajátos jegy, esetleges jegy. Az egyetemes fogalmak tárgya kérdésének a felvetésével a középkor élénk dialektikai vitájának lett a

kezdeményezője. A keresztények elleni iratai közül a legjelentékenyebb a Kata Christianón, mely csak töredékben maradt fenn.

Az athéni *Plutarchosz* (megh. 432) vezetése óta az Akadémia is az újplatonikus tanok hajléka lett. Itt működött *Proklosz* (410-85). Főműve, a Stoicheiosis theologiké kivonata lett a középkorban nagy jelentőségűvé vált Liber de causis. Proklosz rendszerező tehetségével tűnt ki. Rendszerének alapja a *hármas fejlődés* történetileg nevezetessé vált tana. Eszerint minden, ami létrejön, egyrészt hasonló létesítő okához, másrészt különböző tőle, mert a leszármazott különbözik az eredetitől. Azonban a különbözőség ellenére a hozzá való hasonlóságánál fogva feléje fordul, utánozni, vele egyesülni törekedik. A létesülés hármas dialektikus mozzanata tehát: a létesítendő léte az okban, az okból való előállás s az okhoz való visszafordulás.

Az alexandriai újplatonikus iskola a filozófia mellett a matematika és a természettudományok művelésére is nagy súlyt helyezett. Jelentős vezetője volt *Hypatia* (megh. 415) filozófusnő, akinek a keresztények közül is voltak tanítványai. Ehhez az irányhoz sorolhatók a latin újplatonikusok, *Macrobius, Chalcidius, Marius, Victorinus.* A keresztény tanok hatása alatt ez az irány azt vallotta, hogy az anyag Isten teremtő akaratával a semmiből jön létre, a szükségképpeni emanáció és a végzet tanát elvetette.

6. Az újplatonizmus nemcsak egyszerű felújítása Platón bölcseletének, hanem az *idealista monizmus* irányában annak jelentős továbbfejlesztése, amelyhez a misztikus öntapasztalat adott ösztönzést. A nyugati filozófiában az újplatonizmus az első kísérlet a szubjektív, alanyi kiindulású bölcselkedéshez. Nem a tárgyi világra irányul itt a figyelem, hanem a léleknek az önmagához térésben tapasztalt bensőséges élménye lesz döntő befolyással a világnézeti állásfoglalásra. Ilyen alanyi tájékozódás mellett a platoni ideák világa az aktív szellemi szubstanciák birodalmává válik s az emanáció által létesülő folytonosság hidalja át az érzéki és a szellemi lét különbségét, noha azt nem szünteti teljesen meg. A szemlélődés, az öntevékenység különböző fokán álló lét a szellemi szubstanciák összefüggő egysége, s az anyag, amelynek a valóságához Plotinosz a görög hagyomány tiszteletéből ragaszkodik, nem önálló elv, hanem a szellem legalacsonyabb fokú megnyilvánulása. Ebben az idealisztikus világértelmezésben az anyag valósága éppoly problematikus, mint amilyen kiegyenlítetlen a racionális és a misztikus ismeret ellentéte.

Irodalom. *Magyaryné-Techter M.,* A hellén újplatonizmus története. Budapest 1934. Plotinos a szépről és a jóról. (Szemelvények, bevezetéssel) Budapest 1925. – *É. Bréhier,* La philosophie de Plotin. Paris 1928. – *W. R. Inge,* The Philosophy of Plotinus. London 1918. – *Fr. Heinemann,* Plotin. Leipzig 1921. – *O. Söhngen,* Das Mystische Erlebnis in Plotins Weltanschaung. Leipzig 1923. – *R. Arnou,* Le désir de Dieu dans la phil. de Plotin. Paris 1921. – *W. Theiler,* Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin 1966. – *W. Beierwaltes,* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt/M. 1965. – *Th. Whittaker,* The Neo-platonists. Cambridge 1928. – *Fr. Koch,* Goethe und Plotin. Leipzig 1925.

III. A középkori bölcselet

A középkori bölcselet jellege

Bár a kereszténység nem bölcselet, hanem isteni kinyilatkoztatásra hivatkozó vallás, megjelenése mégis nagyjelentőségűvé, korszakalkotóvá lett a bölcselet történetében. Vallás és bölcselet közeli érintkezésbe jut egymással. Mindkettő a végső létkérdésekre ad választ. S habár ezt a választ a vallás a hit, a bölcselet az ész alapján adja, a közös problémakör kölcsönhatásba hozza őket. A vallásnak a bölcseleti gondolkodásra gyakorolt hatását tapasztalhattuk India és Hellász nagy gondolkodóinál. Nem csodálhatjuk, ha a keresztény világnézetnek Istenre, világra, emberre vonatkozó tanítása a bölcseleti eszmélődésre is mélyre szántó hatást váltottak ki.

A keresztény *isteneszme* lényegesen eltér a keleti és a hellén istenfogalomtól. Isten nem a belőle kiáradó létnek az ősforrása, nem is az első a létezők sorában, hanem maga a lét, a lét teljessége, örökkévaló szellemi valóság, aki lényét tökéletes öntudattal felfogja; értelemmel és akarattal rendelkező lény, akinek a három személyben fennálló belső életét e szellemi aktusok végtelen tökéletessége alkotja.

Isten transzcendenciája, világfölötti léte abszolút. Nem belső szükségszerűségből jött belőle létre a *világ,* hanem szabadon alkotó tevékenysége, a semmiből való teremtés által, ami mint isteni aktus, teljes mivoltában számunkra felfoghatatlan marad. Isten nemcsak a világ rendjét biztosító első mozgató, hanem az anyagot sem véve ki, magának a létnek a létesítője. A világban tapasztalható rend, mérték, célszerűség arra mutat, hogy minden Isten gondolatainak a megvalósulása, örök eszméinek a mása. Az örök és változhatatlan eszmék, az ideák, amelyeket Platón a lét forrásainak ismert fel, nem egy égfeletti helyen rejtőznek, hanem Isten értelmének örök gondolatai. A világ mint a személyes Isten szabad alkotása, egész létében és működésében tőle, mint fenntartó októl függ s az általa szándékolt célt szolgálja.

A keresztény világképben új és eredeti értelmet kap az *ember* léte is. A teste és lelke szerint Isten által teremtett első ember után is, minden egyes ember lelkét Isten teremti. A lélek nem a természet legnemesebb része, mint a görög filozófiában, hanem a testtel való egyesülésre rendelt létében is, szellemi valóság. Ezért az ember nem csupán tagja (része) a társas (állami) közösségnek, hanem szellemi képességeivel öntevékeny s önmagabíró *személy,* aki ebben a mivoltában egybe nem vethető, magasabb módon fejezi ki az Istenhez való hasonlóságot, mint az alacsonyabb rendű lények. Az ember személyi létét adó lelkének legbensőbb életköre az Istenhez való személyes viszony, aki Istennel való egyesülésre rendelt célját Isten hozzá hajló kegyelmével közreműködve valósítja meg.

Istennek az idők során történt megnyilatkozásainak (teremtés, üdvígéret, megváltás) a tudata fejleszti ki a *történelmi* érzéket; ennek szemléletével a világ nemcsupán a szükségszerű egyformasággal ismétlődő folyamatok helye, hanem az ember benne élő, célokat valósító és célokért küzdő tevékenységével, eredeti történések, a történelem színtere.

Világnézetük értelmi indokolását és igazolását a keresztény gondolkodók a maguk előtt talált görög filozófia felhasználásával adják. Legnagyobb részük aggodalom és elfogultság nélkül vette igénybe a korábbi, nem keresztény filozófia fogalmait és módszereit, amelyek keresztény használatban bizonyos áthasonuláson, értelmi változáson mennek át. A korábbi görög-római filozófiával kialakuló szoros kapcsolat folytán, a klasszikus filozófusok *fokozatos megismerése* a keresztény bölcselet történelmi fejlődésének egyik jelzője. A kereszténység megjelenésének idején, a hellenizmus korának a rendszerei a platonizmus,

újplatonizmus, a sztoicizmus hatása felismerhető a korai kereszténység gondolkodóinál. Kezdetben Arisztotelésznek csak logikai műveit ismerik, metafizikájának a megismerése fontos történelmi mozzanattá lesz a keresztény filozófia fejlődésében.

Tartalmilag a fejlődést a keresztény gondolkodás középponti kérdése: *hit és tudás* viszonyának az értelmezése jelenti. A történelmi változás szakaszain keresztül, maradandó ama alapvető meggyőződés, hogy a hit igazsága és az ész igazsága, az igaz vallás és az igazi bölcsesség nincsenek egymással ellentétben, mert mind a kinyilatkoztatás révén, mind a maga képességeire hagyatkozó értelemmel megismerhető igazság közös kútfője Isten, az örök igazság. A történelmi fejlődés a megismerés e két forrása egymáshoz való viszonyának értelmezése és rendezése tekintetében mutatkozik. Hosszabb időn át a filozófia a hit igazságait igazoló szerepet tölt be. Később, különösen a teljes Arisztotelész megismerésével, egyre határozottabban tudatosul a kétféle ismeretkör tárgyi és alanyi feltételeinek a különbözősége, ami a kettő harmonikus viszonyának megbontása nélkül, a filozófiának a teológiával szemben fokozódó önállósulásához vezet.

Jelentős további feltétele lett a filozófia fejlődésének a keresztény *iskolák* fejlődése. Már az ókeresztény hittanító (katechetikai) iskolákban előtűnik a görög filozófia fogalmainak igénybevétele. A népvándorlás lezajlása után pedig a kolostorok, székesegyházak mellett működő s a fejedelmek udvarában létesített iskolák tervszerűen kidolgozott tanterv alapján adják elő a szabad ember (liber) számára megkívánt általános tudást, a „szabad művészetek" (artes liberales) hét tantárgyában, amelyek között az alsóbbfokú oktatás (trivium) tárgyaiként szereplő grammatica, rhetorica és dialectica keretében, az antik szerzők művei alapján közvetítik a filozófiai ismereteket.

Az antik filozófia és tudomány egyre szélesedő ismerete s a tudományos gondolkodás állandó fejlődése a XIII. században létrehozza a magasabbfokú tudományos műveltség központjait, az egyetemeket. Nevüket a korábban különálló iskolák mestereinek és tanítványainak közös intézményben való egyesüléséből (universitas magistrorum et scolarium) s az így kialakult egyetemes tudomány művelésétől kapták.

Az első egyetemeket (Párizsban, Oxfordban, Bolognában) a pápák alapították, akik felügyeleti joguk fenntartása mellett, a tudományos munka biztosítására, különleges kiváltságokban részesítik azokat. Ezt a mintát követték később a fejedelmek az általuk alapított egyetemeken is. A párizsi és oxfordi egyetemnek kezdettől négy fakultása volt: az egyetemi fokon előadott artes, a teológia, a jog és az orvostudomány. Az artium fakultásán adták elő a filozófiát, amelynek az elvégzését a többi karokon, elsősorban a teológián, előfeltételként megkívánták. Az előadások két formája a *lectio:* a klasszikus művek magyarázata, s a *disputatio:* a kérdések megvitatása volt. Az utóbbinak megfelelő tudományos irodalmi forma volt a *quoestio* (kérdés). A hallgatók jegyzetei a *reportata,* némely tanító, magister tanításának kiegészítése vagy közléseképpen jön figyelembe.

Minthogy miként egyéb tudományt, a filozófiát is az iskolákban, az egyetemeken tanították s a mesterek e hivatásuk révén voltak annak tudományos képviselői, kapta a középkori keresztény filozófia a *skolasztika* nevet (a görög skolastikos: iskolavezető, s a latin schola: iskola szóból). A név tartalmilag a középkori keresztény valóságszemlélet filozófiával fenntartott kapcsolat s a társadalmi politikai, gazdasági élet történelmi adottságai alapján, a skolasztika a világot az isteni világterv és teremtői gondolat megvalósulásaként értelmezte, amelyben mindennek megvan a maga helye és rendeltetése, s azt csak a világegész és a hierarchikus elrendezettségű társadalmi egység keretében valósíthatja meg. A feudális társadalom rendi tagozódása, a gazdasági élet belső zártsága, a közös hitből sarjadó vallási, kulturális, politikai egység alapján ez a bölcselet a valóságot zárt egésznek tekinti s maradandóságának szilárd elveit, törvényszerűségeit igyekezett kifejteni. Ezzel összefüggésben nemcsak a lét, de a filozófia ismeretelméleti, etikai problémáit is elsősorban s főként *metafizikai* szempontból nézte s annak módszerével vizsgálta.

A világnézeti egység s az iskolák egységes tanmenete alapján, a középkori bölcselet nagyobb egységet mutat, mint az egységes világnézetet nélkülöző újkori filozófia. Azonban a középkori iskolák életét a vita tette elevenné, amelynek a pontos szabályait is kidolgozták. Így a skolasztikán belül egyes részletkérdésekben, sőt bizonyos módszertani elvek követése tekintetében is, különböző irányok alakultak ki. A filozófus egyénisége ebben a korban is kifejezésre jutott. Egyetlen gondolkodó tanulmányozása alapján nem juthatnánk a középkori bölcselet kielégítő ismeretére.

Az egyetemes történelem a középkort a Kr. u. V. századtól a XV. század végéig számítja. Szellemtörténeti szempontból, a középkort az ó- és az újkortól a keresztény eszmevilág érvényesülése a közgondolkodásban különbözteti meg. Ebből a szempontból a középkor időbelileg korábbi kezdetűnek vehető a köztörténetileg vett időpontnál. Ezt az értelmezést követve, a középkori bölcselet két fő szakasza az *egyházatyák* (patres, I-VIII. szd.) és a kifejlődött *skolasztikus* bölcselet (IX-XV. szd.) kora. A kettő közti különbséget a filozófia használatának a különbözősége adja. Az egyházatyák a filozófiát teológiai fejtegetéseik fogalmi eszközeként használták. A skolasztikában a filozófia sajátszerű tárgya és módszere fokozatosan tudatosul és a teológiától jelentős mértékben önállósul.

A középkori bölcselet *forrásainak* legfontosabb gyűjteményei: *J. P. Migne,* Patrologiae cursus completus. Parisiis 1844-66. A XIII. századig élt latin és a XV. századig élt görög írók műveit tartalmazza kettős (latin, görög) sorozatában. A latin nyelvű egyházi írók műveinek a bécsi Tudományos Akadémia által közreadott kiadása: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* Vindobonae 1866 kh. A később felfedezett művek kiadása: *Baeumker-Hertling-Baumgartner-Grabmann,* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster 1891. kk. *H. du Lubac-J. Daniélou,* Sources Chretiennes. Paris 1942. kk. *M. De Wulf,* Les Philosophes Belges. Louvain 1901. kk. A montreali *Institut d'Études Médiévales* és a torontói *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* kiadványai. A legjelentősebb művek német fordítása: *Bibliothek der Kirchenwäter.* Kempten-München. Magyar szemelvényes kiadás: *Kühár F.* (szerk.), Keresztény remekírók. Budapest 1944.

Irodalom. *M. De Wulf,* Histoire de la philosophie médiévale (6). Louvain 1934-47. (Német ford. 1913.). – *É. Gilson,* La philosophie au Moyen-age. Des origines patristiques a lá fin du XIV, siecle (3). Paris 1947, L'esprit de la philosophie médiévale (2) Paris 1944. Christianisme et Philosophie. Paris 1949. – *M. Grabmann,* Die Geschichte der seholastischen Methode. Freiburg/B. I. 1909. II. 1911. Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und der Mystik. München I. 1926, II. 1936. – *J. M. Verweyen,* Die Philosophie des Mittelalters. Berlin-Leipzig 1921. – *Fr. Picavet,* Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. (2) Paris 1907. – *A. Stöckl,* Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1864-66. – *Kühár F.,* A keresztény bölcselet története. Budapest 1927.

Az első keresztény bölcselők

1. Szent Pál leveleinek és Szent János evangéliumának számos kifejezése a görög filozófia ismeretét árulja el anélkül, hogy annak hatásáról tartalmi tekintetben szó lehetne. Az Atyaistennel egylényegű Logos történeti alakja s a sztoicizmus meg a philonizmus alacsonyabbrendű, felette határozatlan jellegű közvetítő szellemei közti ellentét s a vallásos magatartás ebből következő lényeges különbsége a görög filozófia részéről az újszövetségi könyvekre való tartalmi hatást kizárja. Pál apostolnál az üdvtörténet korszakainak a feltárásánál már előtűnik a keresztény gondolkodásra jellemző történetszemlélet.

A keresztény kinyilatkoztatás és a görög bölcselet közti eszmekapcsolat lehetőségére legkorábban a II. század *apologétái* mutatnak rá, akik a megegyező pontokra való hivatkozással egyrészt a kereszténység részéről támasztható előítéletek élét törekszenek tompítani, másrészt a kereszténységet mint a korábbi bölcseleti spekuláció teljességét mutatják be.

Ez a törekvés nyilvánul meg *Szent Jusztin* (kb. 89-163/7) működésében. A sztoikus, peripatetikus, a pythagoreus iskolák tanítóinál szerzett kedvezőtlen tapasztalata után, a platonikusokhoz szegődött. Egy keresztény aggastyán figyelmeztetésére kereszténnyé lesz, de a filozófus-köpenyt továbbra is megtartotta s a műveltebb körökben igyekezett a kereszténység, mint a tökéletes bölcsesség, számára híveket szerezni. Vitatkozott a zsidó Tryphonnal; Rómában filozófiai iskolát nyitott s két Apológiát írt a római császárokhoz a kereszténység igazolására. Meghallgatás helyett vértanúság lett a sorsa.

Justinus meggyőződése szerint ugyanegy isteni Logos kinyilatkoztatása minden igazság. Legteljesebb mértékben az emberré lett Logos közölte azt az emberiséggel. A mindenütt működő Logos (mint Logos spermatikos) közölte az igazság csíráit az ókor bölcseivel. Lehetségesnek tartotta Jusztin azt is, hogy az ószövetség igazság magvai jutottak el a görög filozófiához. A platoni Timaios-t a bibliai teremtéstörténettel állítja párhuzamba s ezzel megalapozza Platón tekintélyét a keresztény gondolkodók előtt.

Jusztin szintén a kereszténységre tért szír tanítványa, *Tatianus* nem osztozik mesterével a görög filozófia értékelésében. Az a nézete, hogy a görögök eltorzították az ószövetség gondolatait, azért megveti filozófiájukat.

Azonban a II. század többi apologétái, *Athenagorász, Arisztidesz, Theophylosz,* a római ügyvéd, *Minutius Felix,* az antik görög filozófusok módszerével, a mozgásból, a világ rendjéből, a célszerűségből bizonyítják a keresztény isteneszme igazságát a politeista vallási képzetekkel szemben. Az anyagot változóságánál fogva nem tartják örökkévalónak, hanem Isten teremtésének. Hirdetik az emberi lélek halhatatlanságát. De minthogy némelyek a görög filozófia hatása alatt, a lelket természeti lénynek tartják, halhatatlanságát nem természetéből következőnek, hanem isteni adománynak tulajdonítják (Jusztin, Theophylosz).

2. A külső ellenfelek mellett, a polemikus készséget ébren tartotta a II. században Egyiptomban, Szíriában, Itáliában, Galliában nagymértékben elterjedt *gnoszticizmus* is. E szekta keletkezéséhez lélektani alapot a megváltás utáni vágyakozás, a kor erkölcsi romlottsága, a véres üldöztetések megpróbáltatásai adták. A rossz eredetének a kérdése a gnoszticizmus izgató problémája. Megoldására nem tartotta kielégítőnek az evangéliumok szószerinti értelmét és az egyház tanát, hanem Krisztusnak az apostolokkal titokban közölt állítólagos tanítására hivatkozott s ennek, az exoterikus közhitnél mélyebb értelmű eszoterikus tannak, a tudás (gnósis) birtokosának vallotta magát.

A gnoszticizmus a görög filozófiából, a babiloni asztrológiából, az iráni vallásból merített eszméket összekeverve, a Szentírás racionalisztikus magyarázatával építette ki világképét. Abban a rossz mint a kozmoszban működő reális erő szerepel, a világ a jó és a rossz

principium drámai küzdelmét szemlélteti. Annak a leírásában, hogyan jön létre az Abszolútumból az emanációk során a rossz, a keleti fantázia bizarrságának tarka változatát mutatják a gnosztikus rendszerek tanítói, *Kerinthosz, Saturnilosz, Karpokratész, Markion, Basilidész, Valentinusz, Mani.* Az etikai cél valamennyinél közös: a rossztól való szabadulás által az Abszolútumba való visszatérés biztosítása. Ennek az eszközeként kívánják meg a szigorú aszkézist, amely azonban az erkölcsi kicsapongásokat sem zárta ki. Az utóbbi szolgáltatott alapot a pogányság részéről a „keresztények" ellen emelt erkölcsi vádaknak.

A gnoszticizmus tanait cáfolta Szent *Irenaeus* lyoni püspök (megh. 202). A Szentírásból és a hagyományból vett bizonyítékok mellett észérvekkel is igazolja, hogy Isten a világtól különböző. A világ nem emanáció, hanem teremtés útján jött létre. A rossz a szabad akarattal való visszaélés következménye. A rossz kérdésével még behatóbban foglalkozik tanítványa, *Hippolytosz* (megh. kb. 236/7), azt bizonyítván, hogy a rossz nem pozitív valóság, hanem léthiány.

Irenaeus mellett, a nyugati apologéták sorában *Tertullianus* (160-230) emelkedik ki. (Főműve a *Liber apologeticus.)* Eredetileg rétor volt, megtérése után hittanító Karthágóban, majd rigorizmusa a montanisták táborába hajtotta. Bár a görög bölcseletről nem nagy elismeréssel nyilatkozik, mert az észt korlátoltnak tartja Isten műveinek a felfogására, mégsem lát ellentétet a hit és az ész közt, mint néhány merész vételű mondásából (pl. a hitről) némelykor helytelenül értelmezik, hanem azt tanítja, hogy az emberi lélek természeténél fogva keresztény. (O testimonium animae naturaliter christianae. Apol. c. 17.) Isten közli a lélekkel önmaga ismeretét s az erkölcsi törvényt. Ez az ismeret elhomályosulhat, de teljesen nem aludhat ki. A sztoikus filozófia hatása alatt s a gnosztikus dualizmus leküzdésére törekedve, minden létezőt testnek tart. Isten is test, s a lélek finom, légnemű anyag. Ezzel összefüggésben vallja, hogy a lélek a szülőktől származik át utódaikra *(traducianizmus, De anima,* c.17,29). Ez a materialisztikus pszichológia azonban nem akadály számára a lélek halhatatlanságának és a test feltámadásának a bizonyítására.

3. Míg az apologéták főként arra igyekeztek rámutatni, hogy ész és hit közt nem állhat fenn ellentét, a filozófia a teológia szolgálatába közvetlenebbül az *alexandriai* hittanító iskola alkalmazásában kerül. A hellenisztikus kultúra központjából történik az első kísérlet a filozófia felhasználására a tudományosan kidolgozott teológiai rendszer alkotásánál. Az alexandriaiak módszerében a hit a kiindulás, de a bölcseleti reflexió vezet a hitigazságok mélyebb megértésére, az igazi keresztény gnózisra.

Miként Gregorius Thaumaturgosz mesteréről, Origenészről tartott beszédében ismerteti, az alexandriai katechetikai iskola tanmenetében a dialektika képezte az alapot. Ezt követte az asztronómia és a geometria tanulmányozása. Az utóbbi módszerét tekintették a tudományos rendszer legmegbízhatóbb fonalának. A görög filozófusok iratainak az olvasása után következett a legmagasabb fokú oktatás tárgya, a teológia.

Az alexandriai katechetikai iskola megalapítója *Pantaenus* (megh. kb. 200). Utóda tanítványa, *Titus Flavius Clemens* (Kelemen 150-211/6) lett, aki Alexandriát a kereszténüldözés miatt hagyta el. Fennmaradt művének három részében a pogány vallás cáfolata, a keresztény erkölcstan elemei, s a keresztény hit lényegének az ismertetése szerepel.

Utóda nagytehetségű tanítványa, Origenész (185/6-254/5) volt, aki midőn tanai miatt az egyházi rendből kizárták, a palesztinai Caesareában alapított nagy hírnévhez jutott iskolát. Tyrosban halt meg. Fáradhatatlan munkakedvével és vitatkozó erejével érdemelte ki az „adamantinus" (acélember) nevet. A keresztényeket támadó Kelsos cáfolata mellett, bölcseletileg legjelentősebb műve a keresztény hit alapjait rendszeresen tárgyaló Peri archon négy könyve.

Origenész racionális fejtegetésű világképe a hellenisztikus vallásfilozófia hatását mutatja. Isten létbőségében nem maradhat egyedül, ami belőle létrejön, nem lehet vele egyenlő. Az isteni lényeg örök emanációjaként létrejövő Logos, a Fiú részesedés által Isten s így alárendelt az Atyának, a világgal szemben pedig közvetítő. A Fiú közli a Szentléleknek a létet, akik tehát éppúgy, mint a Fiú, az Atyánál alacsonyabb rendű valóság *(szubordinacionizmus).* Isten természetéből következik, hogy belőle öröktől jönnek létre a lelkek *(praeexistencializmus).* A lelkek önállósulási vágyának büntetéséül teremtette Isten az anyagi világot, amelybe a tőle elszakadó lelkek alászállnak. Itt felébred bennük az Istenhez való visszatérés vágya, mely megvilágosító tudás, engesztelés és tisztulás segítségével jut céljához. Végül az egész világ visszatér Istenhez *(apokatastasis).* Origenészt az egyház gnosztikus befolyású tanai miatt elítélte; tanai értelmezése évszázadokra nyúló vitát idézett elő.

4. A Nagy Konstantin által 313-ban kiadott milánói rendelet az üldözéseknek véget vetve, az egyházi tudományosság számára kedvező feltételeket teremtett. A IV. században Alexandria legkiválóbb keresztény gondolkodója Szent *Athanáz* (295-373) püspök, az ariánizmus rendíthetetlen ellenfele. Athanáz kétféle istenismeretet különböztet meg. Az emberi lélek minthogy Isten képmása, önmagába merülve az eredetit képes megismerni. Ezt az ismeretet akadályozza meg a bűn elhomályosító hatása. De Isten a teremtett érzéki világból is megismerhető. A lélek halhatatlanságát Szent Athanáz platonikus érvekkel bizonyítja.

A Krisztus istenségét tagadó arianizmus s egyéb tévtanok ellen folytatott vita során körülhatárolódik a subsztancia fogalom tartalma, s *új filozófiai fogalmak* keletkeznek, amilyen a magának való (hypostasis), a személy (prosopon). A niceai zsinat (325) az egylényegűség (homoousia) formulájában kifejezésre juttatta a hittitkok kifejtéséhez a filozófiai fogalmak nélkülözhetetlenségét.

A Palesztinában működő origenészi iskola egyetemes műveltsége jellemzi a három nagy kappadókiai atya: Nagy Szent Vazul, Nazianzi Szent Gergely és Nyssai Szent Gergely működését.

Nagy Szent *Vazul* (Basileiosz, 330-79) a kappadókiai Caesarea püspöke, Isten megismerésének a kérdésével foglalkozó tanítása a keresztény gondolkodás maradandó tétele lett. Isten lényét közvetlenül és kimerítően nem ismerhetjük meg; műveiből, a teremtett világból, állapítjuk meg lényét, tulajdonságait s alakítjuk ki az emberileg lehetséges istenfogalmat. Amit Istenből ilyen megkülönböztetések révén szerzünk, azok a tulajdonságok őbenne lényegével azonosak (Adv. Eunom. 1b. I. 6.). A teremtés hat napjának bibliai történetéhez írt magyarázatában (Hexaemeron) adja elő tudományos nézeteit, amelyek Arisztotelész állattanának ismeretét árulják el. Vazul hosszabb ideig Athénben is tartózkodott s a hellenisztikus műveltség nagyrabecsülésével ajánlja a görög írók, etikai szempontok szerint történő kiválasztással, olvasását.

Legmélyebb spekulatív tehetség a keleti egyházatyák közt Nyssai Szent *Gergely* (331-kb. 395), Vazul testvére, akinél már a skolasztikus rendszeralkotás törekvése nyilvánul meg. Eredetileg rétor, később Nyssa püspöke lett. Szerinte hit és tudás úgy eredet, mint tartalom szempontjából különböznek. A hit a kinyilatkoztatáson, a tudás a logikus okoskodáson alapul. A kinyilatkoztatott hit minden igazság mértéke. A tudomány mégis értékes szolgálatot tesz a hitnek, annak előzményeit képező igazságok (pl. Isten léte) bizonyításával, a hittartalom rendszerezését nyújtó módszer s a hitigazságok megalapozását szolgáló észbizonyítékok nyújtásával. Merészen idealisztikus az az értelmezése, hogy a szellemi természetű Isten az anyagot létrehozhatta, mert az anyag önmagukban anyagtalan szellemi tulajdonságok egysége (De hom. opif c. 23,24). A lélek eredetét illetőleg, Gergely a teremtés tana felé hajlik, de a szülőktől való eredetet sem utasítja teljesen el. A lélek egyszerűségénél

fogva halhatatlan. A túlvilági büntetés célja a bűnös megjavítása; végül minden visszatér az Istenhez.

A következő értelmi tevékenység mellett, Nyssai Gergely beszél a *misztikus ismeretről* is. Ebben az alexandriaiaknál tudatosabban igyekezik magát a philoni-újplatonikus hatástól felszabadítani, midőn a lélek Istenhez hasonlóságát nem természetszerűnek tartja, hanem a kegyelem hatásának tulajdonítja s a kegyelem átélésében látja a misztikus szemlélet lényegét.

A nyugati egyházatyák közül a bölcselettörténetben is megemlítést kíván Szent *Ambrus* (kb. 340-97) milánói püspök. *De officiis ministrorum* c. művében Cicero hasonló című művének beosztását és bölcseleti érveit alkalmazva mutatja be a keresztény etika elveit. Az észrevehető sztoikus hatást az örökkévaló boldogság eszméjével enyhíti. Az afrikai származású *Marius Victorinus* rétor (IV. szd.) a görög filozófusokat (Porphyriosz, Arisztotelész) fordította latinra, akiknek a magyarázatában az újplatonizmust követi. Hatással volt Szent Ágostonra is.

Irodalom. *A. Béry,* St. Justin. Paris 1911. – *E. de Faye,* Gnostiques et Gnosticisme. Paris 1925. – *H. Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist. (3) I. Göttingen 1964. – *H. U. Meyboom,* Clemens Alexandrinus. Leiden 1912. Origine, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris 1923-28. – *F. Cavallera,* St. Athanase. Paris 1908. – *P. Allard,* St. Basile. (4) Paris 1903. – *H. Pinault,* Le platonisme de Saint Grégoire de Naziance. Paris 1925. – *Fr. Diekamp.* Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa. Münster 1896. – *H. u.v. Balthasar,* Présence et pensé. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire d. N. Paris 1942.

Szent Ágoston

1. Az egyházatyák bölcseleti problémájának, hit és tudás összeegyeztetésének átfogó megoldását Szent *Ágoston* gondolatvilágában találjuk. A szellemtörténet e kimagasló alakjának jutott az a hivatás, hogy az antik filozófiát a keresztény eszmevilág feldolgozására alkalmazva, a filozófia további fejlődésének az irányát meghatározza.

Aurelius Augustinus (354-430) az észak-afrikai Numidia Tagaste helységében született keresztény-pogány házasságból. Karthágóban végzett tanulmányai után előbb ott, majd az akkori császári székhelyen, Milánóban, mint a szónoklattan mestere működött. 19 éves korában *Cicero* Hortensiusa keltette fel érdeklődését a filozófia iránt. Erős érzékisége ösztönzésére először a manicheusok szektájánál kereste az igazságot, majd egyideig az akadémikus szkepszis tartotta fogva; de legmaradandóbb hatással az újplatonikusok voltak rá. Plotinosz és Porphyriosz műveit Marius Victorinus fordításában olvasta. *Arisztotelész* Kategóriái mellett *Platón* művei közül valószínűleg csak a Menont, a Timaiost és a Phaidont ismerte. Hosszas lelki küzdelem után a keresztséget Milánó püspöke, Ambrus kezéből felvette. (387.) Anyjával, Monikával, aki Afrikából követte, röviddel megkeresztelteté se után visszaindult hazájába, de anyja a tengerreszállás előtt Ostiában meghalt. Egyévi római tartózkodás után Ágoston visszatér Afrikába, ahol rövid ideig elvonultan él, majd pappá szentelik s Hippó püspöke lesz. Mint püspök fáradhatatlanul küzdött a manicheusok dualizmusa, az egyház egységét veszélyeztető donatisták, s a természet romlatlanságát hirdető pelagianusok tana ellen. Buzgó lelkipásztori, nagy irodalmi tevékenységet fejtett ki, levelezése révén érintkezésben állt az egész művelt világgal. A vandálok ostroma közben hunyt el.

Manicheista korában írt első műve *De pulchro et apto* elveszett s csak azok a művek maradtak fenn, amelyeket mint keresztény írt. Megtérése körüli időből való bölcseleti tárgyú dialógusai: *Contra Academicos* (az akadémikus szkepszis cáfolata). *De beata vita* (az igazság ismeretével azonos boldogságról). *De ordine* (a rendről). *Soliloquia* (az érzékfeletti igazság megismeréséről). *De immortalitate animne* (a halhatatlanságról). *De guantitate animae* (a lélek anyagtalanságáról). *De libero arbitrio* (a szabad akaratról). *De musica* (melyben az érzékelés tanát is kifejti). *De magistro* (az ismeret forrásáról). A vegyes tárgyú *De diversis quaestionibus* 83 c. műve a platoni ideatan keresztény szellemű átalakítása miatt fontos. A keresztény hit igazolására szolgál a *De vera religione,* a keresztény erkölcstant fejtegeti a *De moribus Ecclesiae catholicae* és a *De moribus Manicheorum.* Mint pap és püspök elsősorban teológiai tárgyú kérdésekkel foglalkozott, de ezekben a műveiben is találunk értékes filozófiai fejtegetéseket. Filozófiai szempontból is különösen a megtérése történetét tartalmazó *Confessiones,* (Vallomásai, Vass J. ford. 1924-25; Balogh J. ford. 1943, a három utolsó Könyv nélkül), a hosszú ideig készült terjedelmes *De Trinitate* s történetbölcseleti alapon mozgó apologetikus műve, a *De civitate Dei* jelentősek. Röviddel halála előtt készült a műveit összefoglaló s a szükségesnek tartott helyreigazításokat tartalmazó *Retractationes.* Művei összkiadása: Migne, Patr. lat. t. 32-47. Műveiből szemelvények: *Kecskés P.,* Szent Ágoston breviárium. Budapest 1960.

2. Augusztinusnál a filozófia nem öncélú, racionális vizsgálódás, hanem a legközvetlenebb egyéni élmény; nem teoretikus megállapítások levezetése és összegezése, hanem a keresztény életszabály észszerű megalapozása. Személyében a bölcselő elválaszthatatlan a vallásos géniusztól, a gondolkodó a misztika útjait járó szenttől. Életproblémája megtérésével megoldást nyert. Az egyház tanítását készséges lélekkel magáévá téve, a bölcselet rendeltetését abban látta, hogy hitét értelme előtt igazolja, amennyiben ez az ész immanens korlátai mellett lehetséges, s ezzel igazságot szomjazó lelke boldogságát teljessé tegye. „A boldog élet ugyanis az igazságban talált öröm.” (Conf. I. X. 23, n. 33.)

Világnézete filozófiai kifejtésénél aggodalom nélkül vette igénybe a spekuláció mindazokat az eszközeit, amelyeket a korfilozófia, elsősorban az *újplatonizmus* nyújtott. Azt

tartotta, hogy a pogányság tudományában sok értékes arany és ezüst van, amit az isteni gondviselés kincstárából szerzett, de nem tudott kellőképp értékesíteni. A keresztény gondolkodók kötelessége, hogy mint jogos birtokosok, ezeket az értékeket tulajdonukba véve felragyogtassák az evangéliumi igazság fényében. (De doctr. chr. I. II. c. 41.) Különösen kezdetben a platonikusokat nagyra értékelte; később, midőn a hittitkokba elmélyedt, tudományuk értéke erősen megcsappant előtte, bár hatásuktól teljesen sohasem szabadult meg. Ez a hatás azonban nem volt eredeti egyénisége kárára. Az, amit mindvégig megtartott, az újplatonikus dialektika. De ennek a használatával egészen új világképet nyújt, melyben az *emanáció* helyét elfoglalja a *teremtés* tana s ennek következményei minden vonatkozásban érvényesülnek.

Hit és ész viszonyát s egyszersmind a saját módszerét is jellemzi programszerű kijelentésével: „Intellige ut credas, crede ut intelligas". (Sermo 43,7,9.) Az ész, mint a kinyilatkoztatás tényéről való ismeret megelőzi a hitet, azonban az igazság teljes ismeretére a hit által megvilágított értelem jut el.

Misztikus lelke hajlamait követve, Ágostont voltaképp csak egy probléma érdekli: Isten és a lélek viszonya. (Deum et animam scire cupio. Soliloq. I. 2,7.) Ezt az ismeretet a kinyilatkoztatás fényében szemlélődő, *önmagában* elmerülő vallásos lélek élményeinek a megfigyeléséből szerzi. (Noli foras ire in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. De v. relig. c. 72). Önmegfigyelései ritka finomságával a metafizikus hatalmas spekulatív ereje párosulva, intuitív lelke előtt a filozófiai problémák gazdag változatossága tárul fel. Azonban világszemlélete vallásos beállítottsága s élményvilága hullámzása mellett, filozófiai felfedezéseit nagy részben kiaknázatlanul hagyta. A megpillantott tételek részletesebb kifejtésére, eredményeinek összegezésére, zárt rendszer alakítására Szent Ágoston nem törekedett. Gondolatrendszere végső befejezettségének a hiánya az Augustinus-magyarázat nem csekély nehézsége.

3. Minthogy Ágoston alaptétele, hogy csak az igazság által lehetünk boldogak; mindenekelőtt az a kérdés vár eldöntésre, *megismerhető-e az igazság?*

Hogy a szkepszisnek nincs jogosultsága, nyilvánvaló abból, hogy *vannak* biztos ismereteink. Ilyen elsősorban *öntudatunk* bizonysága. Az önmagára elmélés (reflexió) aktusában a lélek mint tudatalany önmagát tárgyként közvetlen fogja fel s a kételkedés aktusában a maga kételkedő lényét („ha kételkedik, él") éli át. Legalább is *önmagunk léte* tehát kétségtelen. (De Trin. I. X. c. 10. n. 14; XIV. 6, 8.)

Az öntudat tényére való hivatkozás Ágostonnál kizárólag a kétely eloszlatására szolgál, nem képezi filozófiai rendszer alapját, mint később Descartes-nál.

De a szkepszisnek azért sincs helye, mert az értelem olyan ismeretek birtokában van, amelyek *egyetemes és szükségképpeni érvénye* kétségtelen. Ilyenek a matematikai tételek, a logikai princípiumok, az erkölcsi elvek. Nem szerezhetjük ezeket az érzéki világból (elvonás útján), mert az érzéki dolgokról ezekhez viszonyítva ítélünk. A dolgok arányairól, egységéről csak úgy ítélhetünk, ha már tudjuk mi az arány, az egység. (De lib. arb. II. 8.; De v. relig. c. 30,32.) De a tanítás sem hozhatja létre az értelmi ismeretet, mert a tanító szavai csak jelek, melyek a fogalomra irányítják a figyelmet, elősegítik az önmagunkba térést. (De mag. II. 3.) Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ismeret velünkszületett. Korábbi dialógusa néhány kétértelmű kijelentésétől eltekintve, Szent Ágoston határozottan elutasítja a lélek előéletének a tanát s lehetetlennek tartja, hogy a véges lélek önmagából örökérvényű igazságot hozzon létre. Az igazság örökké érvényes valóság, mely akkor is fennáll, ha senki sem gondolná. A következtető ész nem hozza azt létre, hanem *rátalál.* (Non ratiocinatio facit, sed invenit. De v. relig. 39,73.)

Értelmi ismeretünk bizonyosságának forrását Szent Ágoston *Isten örök eszméiben* találja meg, amelyekkel értelmünk érintkezésben áll s azért minden igaz ismeret Isten örök eszméinek fényében (in rationibus aeternis) történik, *isteni megvilágosítás* eredménye. „Isten az értelem fénye, akiben és akitől és aki által lesz minden világos az értelem számára." (Solil. I. 1,3.) Amint létünk Istentől van, éppúgy az igazság megismerésére is Istenre mint tanítóra van szükségünk. (De civ. Dei. XI. 25.)

Az isteni megvilágosítás (illuminatio) módját Augustinus közelebbről nem fejtette ki. Az *ontologista* magyarázat *(Malebranche, Gioberti)* megdől azon határozott kijelentésén, hogy a misztikus istenszemlélettől eltekintve, Isten közvetlen látása a földi életben nem lehetséges. (Ep. 147. ad Paulinam, De Trin. XV. 8.). A *tomista* magyarázat szerint Isten teszi képessé értelmünket az észelvek felismerésére, melyek igazságismeretünk biztosítékai. Ezzel a magyarázattal szemben az a nehézség, hogy Augustinus sok helyen azt hangsúlyozza, hogy az ész erején kívül a bizonyossághoz *külön* megvilágosításra van szükség. Hoc ipsum, quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. (In Joan. Evang. tr. 15,19.) *Gilson* nem a fogalomra, hanem az ítéleterőre vonatkoztatja a megvilágosítást. De ez a vélemény sem alkalmazható a szövegekre kivétel nélkül. A kérdés bajosan oldható meg, mivel Ágoston az ismeret *keletkezésének* problémájával érdemlegesen nem foglalkozott, hanem elsősorban az ismeret *érvényének* a kérdése érdekelte. Ennek indokolására pedig legalkalmasabbnak találta az isteni megvilágosítás elméletét, melyben Platon és Plotinosz véleményéhez alkalmazkodik.

4. Az örök érvényű igazság léte szolgál egyszersmind *Isten létének* a bizonyítására is. A matematikai tételek, az erkölcsi elvek változhatatlanok, örökkévalók. Ítéleteinkben ezekhez alkalmazkodunk, ezek minden igazság mértékei. De az igazság változhatatlansága és örökkévalósága szükségképp feltételezi a változhatatlan és örökkévaló *abszolút* igazságot, mert csak az abban való részesedés által lehet változhatatlan és örökkévaló. Az abszolút igazság felett magasabb igazság nem lehet, mert csak azáltal lenne igaz s nem lenne abszolút. Ami felett már más nincs: Isten.

A hosszadalmas bizonyítás (De lib. arb. II. 3-12) elsősorban a változhatatlan igazságok létét mutatja ki s ezekből következtet az örök igazságra, Istenre, mint az igazság forrására. A bizonyítás azon a platonikus elven épül fel, hogy az intelligibilis dolgok (ideák) létvalóságok, melyek csak mint az isteni értelem gondolattartalmai létezhetnek. Az igazság léte az igazság gondoltságától elválaszthatatlan.

De nemcsak az igazság, hanem a *jóság* és a *szépség* is Istenhez vezetnek. Mert ami jó, az önmagában Jótól nyeri jóságát (participatione boni bona. De Trin. VIII. 4-5) s „minden szépség, ami a művész lelkéből átmegy kezei alkotásába, a minden lelkek fölött ragyogó szépségből ered". (Conf X. 34.)

Isten az *abszolút lét* (summa essentia), *tiszta szellem,* aki felette áll az összes kategóriáknak. (De Trin. V. 1,2.) Róla a teremtményekkel azonos értelemben egy tulajdonság sem állítható. Isten *egyszerű;* tulajdonságai egymással s lényegével tökéletesen azonosak. (De civ. Dei XI. 10.) *Változatlan,* mert a tökéletesen igaz, vagyis a fogalom és lét azonosságát képező való változhatatlan. (Enar. in. ps. 101,10.) E változatlanság az időhöz viszonyítva az *örökkévalóság,* a térhez viszonyítva a *mérhetetlenség* attributumait eredményezi.

Nagy elmélyedéssel fejti ki Szent Ágoston a Szentháromság tanában kifejezett keresztény isteneszmét, mely egész világképét áthatja. Megértését az Isten hasonmásának tekintett emberi lélek gondolatot szülő s azt szeretettel átölelő tevékenységének hasonlóságában keresi (In Joan. Evang. fr. 76. 4. De Trin. IX. 12. 18).

Isten a világot a *semmiből* örök eszméinek mintájára teremtette szeretetétől indított akaratával, idegen erő segítségül vétele nélkül. A teremtésnek a magas osztatlan egységében való aktusa két mozzanatot zár magába: az első a nyers, a semmitől alig különböző anyag (prope nihilum) létrehozása s azt követi annak az örök eszmék szerinti formálása. (Conf. XII. 8; De Gen. ad. litt. IV. 9.) A teremtés egyszeri, pillanatnyi aktus (actus condendi). A Teremtés Könyvében említett hat nap nem valóságos időtartamot jelent, hanem a teremtett világ szemléletes bemutatása, mely a dolgoknak az isteni értelemben elgondolt egymásutáni

rendjére (De Gen. ad. litt. V. 5, 14.) s a világ bekövetkezendő korszakaira figyelmeztet. (De Gen. cont. Manich. II. 3,4.)

Bár Isten mindent egyszerre teremtett, nem jelent meg teljes valóságában egyszerre minden. Az angyalok, az égitestek, az elemek, a teremtés pillanatától kezdve végleges formájukban léteztek, a többi dolgoknak azonban Isten csak a csíráit teremtette meg. Az ősanyagban helyezte el a testetlen *létcsírákat* (semina seminum, rationes seminales), melyekben a számok mint eszmei energiák rejtőznek (numeri latentes), s az alkalmas feltételek elérkeztével kifejlődésüket biztosítják. (De Gen. ad. litt. V. 7,20.) Miként a gyermek testében már bennrejlenek az ifjúság erői, s amint az ifjúban rejtve megvan már az öregkor gyengesége, éppúgy a világ is kezdettől fogva magában hordja mindannak a csíráját, ami valaha létre fog jönni. (Mundus gravidus est causis nascentium. De Trin. III. 9,16.) A *fejlődést* tehát nem mechanikus erők hozzák létre, hanem Isten öröktől való tervei irányítják.

Isten a valókat a lét különböző mértékében részesítette, ezért a lét *hierarchikus* tagozódást mutat. (De civ. Dei. XII. 2.) A lét legfelső foka Isten, utána következnek a teremtett lények, melyek tökéletessége változékonyságuk arányában csökken. A lélek csak az időben változik, a test a térben és az időben is. (Epist. 18.) Minthogy pedig a lét a jóság mértéke (bonum est enim esse formatum. De v. relig. 18,36.), a lét foka állapítja meg a dolgok értékét.

Mivel a teremtett világ Isten eszméjének a mása, *minden hasonló Istenhez.* Az isteni természet három személy egysége, azért a teremtmények is a Szentháromság nyomait *(vestigia)* mutatják a létet adó benső egység, a sajátos faji tulajdonságot adó forma s a világegyetem rendjébe való beilleszkedésük által. (De v. relig. 7,13.) A Szentháromság legtökéletesebb mása *(imago)* az emberi lélek.

A világot Isten tartja fenn, ha fenntartó erejét megvonná, minden visszatérne a semmibe. (De Gen. ad. litt. IV. 12,22.) Gondviselésével ő irányítja a teremtményeket meghatározott céljuk felé. (De ord. I. 5,14.)

Ágoston, aki önmaga belső küzdelmében élte át jó és rossz ellentétét, azt vallja, hogy a világban tapasztalható rossz nem ellenkezik a gondviseléssel. A semmiből létrejövő teremtmény ugyanis változékony, a mérték, forma és rend arányai benne nem állandók s az arány megbomlásával áll be az a hiány, amit rossznak nevezünk. (De nat. boni. I.) A *rossz hiány* lévén, nem a létet adó Isten teremtése, de a gondviselés terveiben a rossznak is megvan a rendeltetése. A teremtett világgal vette kezdetét az idő. Az idő problémája Szent Ágostont élénken foglalkoztatja. (Conf. XI. 14-31.)

Az arisztoteleszi térbeli analógiák kikapcsolásával az idő mértékét a *lélekben* találja meg. „Lelkem, tebenned mérem az időt." Az idő mindenesetre valami tartam. A múlt már nem tart, a jövő még nincs, de van tartama a jelennek. A lélek jelene a *figyelem* aktusa, „őrajta halad át a múltba az, ami jövő volt." A lélek tehát mint osztatlan élettevékenység – metaforikusan értve – kétirányú kiterjedésre (distensio) képes: a jövő felé, melyet vár s a múlt felé, melyre emlékezik. A lelki jelenidő bizonyos tartama az idő mérhetőségének az alapja. Természetesen idő csak ott van, ahol változás van, Isten számára nincs idő. „Mi, napjaink és időink Isten örökös jelenén haladnak át." (I. 6,10.)

5. A *lélek* anyagtalan szellemi szubstancia, közvetítő a test között, melyet éltet s Isten eszméi között, melyek a lelket mint szellemi valót éltetik. (Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est. De civ. Dei XIX. 26.) A lélek a szellemi való sajátos módján, a test minden részére kiterjedő erejével a test minden részében egészen jelen van. (In omnibus tota et in singulis tota. Epist. 156, II. 4.) Az ember lényegét Szent Ágoston az újplatonikusok szerint magyarázza. A magasabbrendű tevékenységeket végzi s Isten eszméjével áll érintkezésben a szellemi lélek (spiritus), a testet élteti a voltaképpeni lélek (anima, animus). Az ember tehát három lételvből áll, szellemből, lélekből és testből. (De fide et symb. X. 23.) A lélek eredetére vonatkozólag a teremtés tana mellett a szülőktől való átszármaztatás (traducianizmus) elméletét sem tartja lehetetlennek, mivel ezzel jobban összeegyeztethetőnek

gondolta az ősszülőktől az utódokra átszálló eredeti bűn tanát. A lélek *halhatatlanságára* vonatkozó érvei között sajátosan platonikus az a bizonyítéka, mely az igazságot megismerő léleknek a halhatatlan és örökkévaló igazságtól való elválaszthatatlan kapcsolatára hivatkozik. (Solil. II. 13,24; De immort. an. 4,5.)

Augustinus az egyes lelki jelenségeket nagy elmélyedéssel vizsgálja. Úgy találja, hogy az *érzékelés* a lélekben nem hoz szenvedőleges benyomást létre, a test nem hathat a nála magasabbrendű lélekre. Az érzékekben jelentkező változás megfigyelésével a megfelelő képzetet a lélek *önmagából* hozza létre (De musica. VI. 5.). Ez az elmélet természetszerűen kizárja az érzékelésből *elvonás* útján szerezhető ismeret lehetőségét.

A lélek benső életében a Szentháromsághoz való hasonlóságot Ágoston kezdetben a lét, tudás és akarás (esse, nosse, velle, Conf. XI. 11.), majd az ész, ismeret és szeretet (mens, notita, amor. De Trin. IX. 4,4.), végül az *emlékezet, értelem és akarat* (memoria, intellectus, voluntas) hármasságában látta megvalósulva. Emlékezet, gondolkodás és akarás a lélek háromféle megnyilatkozása. E három tevékenység egymástól elválaszthatatlan és éppen ebben a csak viszonylagos különbözőségben látja Ágoston a Szentháromsághoz való hasonlóságot. Amennyiben a lélek emlékezik, emlékezetnek amennyiben megismer, értelemnek, amennyiben akar, akaratnak, nevezzük. Az értelmi ismeret az emlékezetben rejtőzik, tehát nincs emlékezet értelem nélkül. Viszont a gondolkodás az emlékezetben adott tartalmakból alakul ki. S az akarás előfeltétele a tárgy ismerete. (De Trin. X. 11,18.)

Mélylélektani megfigyelést tár fel Ágoston megállapítása: „A lélek szűk önmaga bírására” (Conf. X. 8.); csak az a tartalom tudatos, amire a lélek figyelmét (acies animi) ráirányítja. A többi ismeretünk pedig abban a titokzatos ismerettárban rejtőzik, amelyet emlékezetnek nevezünk. (De Trin. XIV. 6,8.) Az emlékezet énünk maradandóságának alapja, pszichikai múltunk hordozója, „lélek és emlékezet egy és ugyanaz” (Conf. X. 14.) Az emlékezetben szunnyadó tartalmakat a gondolkodás teszi tudatossá s fűzi logikus rendbe. (De. Trin. XIV. 6,8; Conf. X. 11.)

A lelki tevékenységek rugója és irányítója az akarat. Nemcsak a cselekedet, hanem minden egyéb lelki jelenség is az akarat közreműködésével jön létre.

6. Döntő szerepet játszik az akarat Szent Ágoston etikájában is. Az *etika* nem egyéb, mint útmutatás a boldogságra törekvő akarat számára. Az igazi boldogság tárgyának a megállapításánál figyelembe kell venni, hogy két ember lakik bennünk: a testi és a lelki ember (homo exterior et interior). Ezt a kettősséget magával hozza a lélek kettős élete. Mint szellemi való (spiritus, mens) az örök ideákat szemléli, de egyszersmind a testet is irányítja (anima) s ez a cselekedetre, tevékenységre utalja. Kontempláció és akció szoros egysége (rationale coniugium contemplationis et actionis. De Trin. XII. 19.) az ember sajátos természete. A lélek szemlélődésre született s végső célja Isten szemléletében teljesedik be. De szüksége van a természet javaira, míg végső célját eléri.

Ágoston elég tapasztalatot szerzett a világban ahhoz, hogy képes legyen értékelni az ember alkotó tevékenységét. „Az ember kézzel végzett számos munkája, a föld megművelésének sokféle módja, a városok alapítása, az építészet csodálatos művei; az értelmet kifejező jelek feltalálása az írásban és beszédben, a hangok, a festészet és szobrászat világában; az ókor és az újabb idők népeinek sokféle nyelve és intézménye; a könyvek és egyéb emlékművek megszámlálhatatlan sokasága a történtek megörökítésére, az utókorról történő gondoskodás; a polgári, katonai és papi hivatások fokozatai; a gondolkodás és feltalálás nagy tettei; az ékesszólás áradata, a költészet gazdagsága, a játék és a tréfa gazdag világa, a zenei készség; a mérés pontossága, a számolás éles elmeműve, a múlt és a jövő kikövetkeztetése a jelenből: mindez nagy dolog és valóban méltó az emberhez”. (De quant. an. c. 33,72)

Fő dolog, hogy az ember mindenben tartsa meg a dolgok rendjét. Isten nemcsak igazságismeretünk számára adott megbízható normát, hanem erkölcsi tudatunkat is megvilágosítja. Amilyen változatlanok és örökkévalók a matematika és a logika szabályai, éppoly feltétlen érvényűek az erkölcsi elvek is. (Pl. mindenkinek megadni a magáét, a silányabbat az értékesebbnek alárendelni, az erényt tisztelni. De lib. arb. II. 10) Minden erkölcsi szabály egyetlen alapelvre vezethető vissza s ez Isten örök törvényének öntudatunkba átírt ama rendelkezése, hogy mindennek az általa megállapított rendhez kell alkalmazkodnia. (Ut omnia sint ordinatissima. De lib. arb. I. 6,15.) Isten a természetben a dolgok közt bizonyos értékfokozatot állapított meg, ami az emberi értékelés számára is mértékadó.

Azonban az emberi akarat *szabad;* akaratunktól függ, hogy megtartjuk-e az Isten által megállapított rendet, avagy azzal szembehelyezkedünk. Az akarat immanens, belső mozgatója a *szeretet.* Amilyen az ember szeretete, olyan akaratának a tárgya is. Aki a jót szereti, a jót akarja, s aki a rosszat szereti a rosszra irányítja akaratát. (Recta voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. De civ. Dei XIX. 7,2). Jó az az ember, aki az Isten által megállapított rendet szereti. Az erény a szeretet helyes rendje. (Virtus est ordo amoris. De civ. Dei XV. 22.)

Csak az abszolút lét abszolút érték. Egyedül Isten önmagáért szeretetre méltó. Ő a boldogságot adó jó (fruitio), akiben az akarat tökéletesen megnyugszik. Minden egyéb jó csak eszköz, hogy használatával (usus) Istenhez jussunk. Az *istenszeretet* (caritas) az ágostoni etika legnagyobb erénye s az erkölcsi élet lényege: minden Istenért és mindent Istenben szeretni.

Ehhez Isten kegyelme elengedhetetlen. Az ember elesettségét, önerejéből való képtelenségét a jóra Augustinus nem szűnik hangoztatni a kegyelem szükségességét tagadó Pelagius ellen intézett írásaiban. A kegyelem nem szünteti meg az akarat szabadságát, Isten indításának ellenállhat az ember. (Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te. Sermo 169.) De a kegyelem kölcsönözi az akaratnak azt a hatékonyságot a jóra, ami az erkölcsi szabadság lényege.

Szent Ágoston etikáját *misztikája* egészíti ki. Legfontosabb tárgya ennek a misztikus istenismeret, amelynek előfeltétele az érzékiségtől felszabadító erkölcsi tisztulás. Ez azonban csak fokozatosan valósulhat meg. A fokok megállapításánál (De quant. an. 33,70-76; De doctr. chr. II. 7,9-11.) érezhető a platonikus hatás. A legfelső fokon, a kontempláció állapotában, megszűnnek a lélek rendes tevékenységei s a lélek csúcsa (apex mentis), tiszta szellemi része Isten jelenlétét bensőséges átélésben tapasztalja meg. (Conf. IX. 10; VII. 1; Enar. in Psalm. 41.) A kontempláció csak átmeneti élmény, előíze az üdvözültek boldogságának. Úgy Isten örök látásától, mint a következtető megismeréstől különböző, a kettő közt levő sajátos ismeretmód.

7. Augustinus minden benyomásra élénken fogékony lelkében bontakozik ki a történelem értelmes célszerűséget hordozó eseménysorozat képében. A *történetfilozófia* megalapítójának tekinthető *De civitate Dei* c., sok éven át készült műve megírásával. Erre Róma Alarik által történt elfoglalása és kifosztása (410) adott alkalmat. Az általános megdöbbenést keltő esemény nyomán, sokan az elhagyott pogány istenek bosszújának tulajdonították az antik kultúra pusztulásra jutását s a bajokért a kereszténységet okolták. Augustinus egy magas állami tisztséget viselő keresztény (a később kivégzett Marcellinus) ösztönzésére ragad tollat a kereszténység igazolására. Bizonyításának történeti hátteret adva s a történeti összefüggések feltárásával, műve történetbölcseleti távlatokba szélesedik. „Sub specie aeternitatis”, az örökkévalóság nézőpontjából úgy látja, hogy a történelem lényegében Isten örök terveinek az időben végbemenő megvalósulása.

Rámutat arra, hogy az egykor hatalmas birodalom hanyatlását nem a kereszténység idézte elő, hanem az erkölcsök romlása, miként hajdani virágzásának is az ősök tiszta erkölcsei vetették meg az alapját. A társadalom és történelmi fejlődése legbensőbb lényegében erkölcsi kérdés. Az erkölcsi élet mozgató ereje a szeretet, természete szerint szociális, szervező erő. A nép olyan embersokaság, amelyet a közös érték szeretete egyesít. (Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit, concordi communione sociatus. XIX. 24.) A család és az államalakítás természetes ösztönön alapszik, azonban ez az ösztön a bűn következtében nem érvényesülhetett eredeti rendeltetésének megfelelő módon.

A bűnbeeséssel az Istentől elforduló szeretet két részre szakította az emberiséget: az Isten országa, a Civitas Dei mellett létrehozta a gonosz országát, a Civitas terrena-t. Szeretetének iránya szerint mindenki e két titokzatos közösség valamelyikébe tartozik. A földi országnak a népét jellemzi az Isten megvetéséig menő önszeretet (amor sui usque ad contemptum Dei); az Isten államának tagjait pedig az önmaguk megvetéséig emelkedő istenszeretet (amor Dei usque ad contemptum sui XIV. 28.) „Abban, fejedelmeiben és az általa leigázott népekben az uralkodás vágya uralkodik; ebben szeretettel szolgálnak egymásnak mind a feljebbvalók gondoskodásukkal, mind az alattvalók engedelmességükkel" (uo.).

A két ország szembeállítása nem egyház és állam ellentétét fejezi ki, mint azt (Dorner, Kolde, Gierke) tévesen értelmezték, hanem a kegyelemnek és a bűnnek az egész történelmen át drámai erővel folyó harcát szemlélteti. Az állam léte természetes szükséglete az embernek, de erkölcsi követelmények szabályozzák életét. Ebből a szempontból bírálja Ágoston kora államának erkölcsi hibáit.

8. Szent Ágoston a keresztény *teocentrikus* világszemlélet körvonalait maradandóan megvonta. Az az abszolút középpont, ahová a valóság legkülönbözőbb területein folyó vizsgálódásai következetesen elvezetnek, ahol problémái megoldást nyernek, az Isten. Isten a lét forrása, a gondolkodó elme világossága, a boldogságra törekvő akarat végső célja, a világtörténelem eseményeinek az irányítója. Az ágostoni világnézet Szent Pál tanításának filozófiai kifejtése, Istenben „élünk, mozgunk és vagyunk" (Ap. Csel. 17,28).

Metafizikájának legfontosabb tétele a *participatio,* az Isten örök eszméiben való részesedés általi létezés elve. E fogalom panteista értelmét kizárja a teremtés ténye: a dolgok hasonlóak, nem azonosak Isten eszméivel. A dolgok az ősmintához való hasonlóságuk folytán léteznek *(exemplarizmus);* Isten világosságának a fénye hozza őket létre a semmiből *(illuminatio).* A részesedés elvének ilyen alkalmazásával Isten transzcendens és immanens egyszerre: a világ fölött áll, de a világban működik. A teremtmények teljes függésben vannak tőle, ő hozta őket létre, ereje tartja fenn őket, indításai működnek bennünk; az eszes teremtmény, az ember magától csak egyre képes: szabad akaratával Istentől elfordulva visszasüllyedhet a semmiségbe.

Ezen a világképen dolgozik tovább a középkor szelleme. Augustinus gondolatai élnek tovább a középkor teológiájában, filozófiájában, misztikájában. De e nagy elme fénye ma is tisztán ragyog a tudományos élet egén. A modern gondolkodás is meglepődve látja, hogy számos problémája Ágoston lelkében született meg. Ő hivatkozik először a megismerés bizonyossága kérdésében az öntudat tényére; az igazság tapasztalattól független érvényének tételét teljes jelentőségében ő ismeri fel először; messzelátó tekintete felfedezi a történeti eseményeket irányító erőket. Az ismeret és az erkölcsiség metafizikai előfeltételeire vonatkozó vizsgálatai, értékelő magatartása, intuitív ereje, eredeti pszichológiai megállapításai ma is időszerűvé teszik Szent Ágoston tanulmányozását.

Irodalom. *Augustinus Magister.* Congrés international augustinien. 2 vol. Paris 1954. – *E. Gilson,* Introduction à l'étude de St. Augustin. (2) Paris 1943. (Német ford. 1930) – *F. Cayré,* Initiation à la philosophie de St. Augustin. Paris 1947. – *Ch. Boyer,* Christianisme et néoplatinisme dans la formation de St. Augustin. Paris 1920. L'idée de la verité dans la philosophie de St. Augustin. Paris 1921. – *J. Guitton,* Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin. Paris 1933. – *J. Hessen,* Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin-

Bonn 1931. – *M. Grabmann,* Grundgedanken des hl. Augustin über Seele und Gott. (2) Köln 1929. – *M. Schmaus,* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster 1927. – *J. Mausbach,* Die Ethik des hl. Augustinus. (2) Freiburgn/B. 1930. – *D. Roland-Gosselin,* La morale de St. Augustin. Paris 1901. – *Kiss Á.,* Szt. Ágoston „De Civitate Dei" c. művének méltatása. Budapest 1930. – *Lipták L.,* Az intuició Szt. Ágostonnál. Budapest 1928. – *Balogh,J.,* Szt. Ágoston a levélíró. Budapest 1924.

A patrisztika utolsó századai

1. A bölcseleti spekuláció lendülete, mely Nyugaton Szent Ágoston, Keleten Nyssai Szent Gergely működésével érte el tetőfokát, a következő századokban aláhanyatlott. A római birodalom nyugati részeiben a népvándorlás zavarai nem kedveztek az elmélyedő, tudós munkának. A keleti birodalom életét pedig a hitviták, majd pedig a mohamedánok előrenyomulása nyugtalanította. E mostoha viszonyok között szélesebb látókörben mozgó, eredeti gondolkodókkal nem találkozunk, a tudományos élet megelégszik a korábbi századok eredményeinek az összefoglalásával. E munkája közben egyre határozottabban alakulnak ki a skolasztikus módszerek alapvonalai.

A klasszikus irodalom műveit másoltatta szerzeteseivel a vivariumi kolostorban Auralius *Cassiodorus* (477-kb. 562), aki szerzetbe lépése előtt szenátor volt. *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* c. kézikönyvét a középkorban sokat használták. Szt. Ágoston gondolatait tartja ébren Nagy Szent *Gergely* pápa (megh. 604), akinek különösen etikai írásai *(Moralia)* keltettek nagy hatást. Szevillai Szent *Izidor* (VII. szd.), s a brit szigeteken működő tudós bencés *Beda* Venerabilis (VIII. szd.) enciklopedikus műveikben foglalják össze koruk tudományát.

Az enciklopedikusoknál több önállóság jellemzi Manlius *Boëthius* (480-527) működését. Boëthius korának egyik legnagyobb műveltségű egyénisége, aki a közéletben is jelentékeny részt vett. Konzuli méltóságra emelkedett, majd az árulás gyanúja miatt börtönbe vetették s Páviában tárgyalás nélkül kivégezték. A tragikus sorsú államférfi nagy tisztelője volt Arisztotelésznek és Platónnak, akiknek összes művét le akarta latinra fordítani s akiket az újplatonizmus szellemében igyekezett összeegyeztetni. De csak Arisztotelész Categoriae és De interpretatione c. műveivel, továbbá Prophyriosz Eisagogé-jével készülhetett el. Magyarázatokkal ellátott fordításaiból ismerkedett meg legkorábban Nyugat Arisztotelésszel s az arisztotelészi terminológiát (pl. actus, potentia) az ő latin fordítása állapította meg maradandóan.

Logikai kérdések mellett teológiával is foglalkozott s ily irányú műveiben (opera sacra) a hittételeket az arisztotelészi filozófia segítségével fejtegette. Fejtegetéseinek deduktív módszere mintául szolgált a skolasztika számára, mely Boëthiust nagyrabecsülte, többek között Aquinói Tamás is magyarázta műveit. A középkor kedvelt olvasmánya volt Boëthius az isteni gondviselés tanát sok eredetiséggel fejtegető, börtönben írt *De consolatione philosophie c.* műve, amelynek tömör definíciói (az örökkévalóságról, boldogságról, gondviselésről) a skolasztika közhasználatába mentek át és további kifejtésre ösztönöztek.

A *De consolatione philosophiae* szerint az igazi boldogság Isten, akinek örök világterve a gondviselés, mely az egymásba kapcsolódó okok során át mint végzet valósul meg. Mindazonáltal az akaratszabadság nem semmisül meg, mert Isten előrelátása nem szünteti meg a cselekvő okok természetét. Isten örökkévalóságával a kezdet és a vég nélküli világ összeegyeztethető. Az örökkévalóság a határtalan élet egybeni bírása, a végtelen idő az örökkévalóság; mozgó utánzata a folyton változó jelen.

2. A VI. században történik először hivatkozás az újplatonizmus hatását mutató, magát Dionysiosznak, Pál apostol tanítványának, az athéni aeropag tagjának nevező, ismeretlen szerzőtől származó iratgyűjteményre, amely mind a misztika, mind a teológia nagy becsben álló forrásai lett.

Az iratoknak az Areopagita Dionysiosztól való származását először a reneszánsz korában Laurentius Valla vonta kétségbe. Újabban Stiglmayr és Koch kritikái is igazolták az eredetiség hiányát. A döntő érvet, a korábbi források hallgatása mellett, az újplatonikus Proklosz kétségtelenül megállapítható hatása szolgáltatja. Ennek figyelembe vételével, az iratok keletkezési kora az V. szd. végére tehető.

A pseudo-dionysoszi iratok Isten feltétlen transzcendenciáját hangoztatják. Nincs fogalom, amely őt felfoghatná, nincs név, amely őt tökéletesen kifejezhetné. Minthogy azonban ő minden létnek az oka, mindazt amit az okozatról állítunk, mint tökéletességet állíthatjuk az okról is. Ez az *állító* teológia útja, mely azonban Istenről nem állíthatja a tökéletességeket a teremtményekkel azonos értelemben. Viszont semmiféle tökéletlenséget sem állíthat róla a *tagadó* teológia. Legjobban ez utóbbi módon, a tapasztalati tulajdonságok tagadásával, alkothatunk Istenről fogalmat, mely azonban kimerítően nem fejezi ki lényét.

Istenben öröktől léteznek a dolgok előképei, az ideák, amelyek megvalósítására önmagát túláradó jósága indította. A létnek a közlése a teremtményekkel hasonló a hanghoz, amelyet sokat hallanak, vagy a fényhez, amelyet sokan látnak. Amint a hang nem veszít erejéből, mert sokan fogják fel, éppúgy részesedik a dolgok nagy sokasága a létben, Isten teljességének megvalósítása nélkül. *(De divinis nominibus* V. 9.) S amint minden lét Istentől indul ki, szeretete vonzóerejének engedve, őhozzá tér minden vissza. Körülötte mint a mindenség középpontja körül alakul ki a létezők hierarchikus rendje, amelyben a magasabbrendű, Istenhez közelebb álló valók tökéletesítő hatással vannak az alattuk állókra s azokat a mindenség közös ősokához fűzik. Ez az elrendezés érvényesül mind a mennyei *(De coelesti hierarchia),* mind az annak mására alkotott egyházi hierarchia *(De ecclesiastica hierarchia)* életében. Mindkettő középpontja Krisztus. Az ő kegyelme segíti elő a megtisztulás, megvilágosodás és egyesülés fokain át az ember megistenülését (theosis), amely az extázis állapotában érhető meg. Ez az állapot a léleknek az isteni homályba való belemerülése, amelyben a lélek előtt Isten a maga felfoghatatlanságában van jelen *(De mystica theologia* c. 2.) Ez a tudós tudatlanság (docta ignorantia) a legmagasabb rendű tudás. Minthogy minden lét az abszolút jóságtól származik, a rossz nemlétező valami, hanem a létnek (a jónak) a hiánya.

3. Kelet tudósai közül *Nemesiosz* (V. szd.) emesai püspök empirikus irányú vizsgálódásai érdemelnek említést. Az ember természetéről írt műve (Peri physeos anthropou) a legrégibb antropológiai kézikönyv, amelyet a középkor Nyssai Gergely művének tartott. Az emberi test anyaga közös az anyagi világ lényeivel. Lélek és test nem egyesülnek egymással, hanem a lélek áthatja a testet sajátszerű szellemi erejével. Minden test négy elemből áll. Az érzékek székhelye az agyvelő felső üregei, a megkülönböztető erőé a közép, az emlékezeté az agy hátsó része. Fiziológiai tanai igazolásául Galenos-ra (II. szd.) hivatkozik.

A keleti egyházatyák korát Damaszkuszi *Szent János* (Chysorroasz, megh. 749) zárja be. Eredetileg az arab kalifa hivatalnoka volt, majd szerzetes lett s Izaurai Leóval szemben a szentek képeinek tiszteletét védelmezte. Kelet teológusainak a tanait az arisztotelészi dialektika segítségével foglalta össze a „A tudás forrásai" (Pégé gnoseos) c. művében s ezzel előfutára lett a középkori skolasztikának.

A VIII. századdal véget ér a patrisztikus kor, de az egyházatyák működésének igazi értékelése a középkorban következett el. Szellemük bőségéből sarjadt ki a középkor virágzó tudományos élete.

Irodalom. *K. Bruder,* Die philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra des Boethius. Leipzig 1928. – *W, Jaeger,* Nemesios von Emesa. Berlin 1914. – *H. F. Müller,* Dionysios, Proklos, Plotinos. Münster 1926. – *E. v. Ivánka,* Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Wien 1948. Dionysius Aeropagita. Auswahl und Einleitung. Einsiedeln 1957. – *D. Ainlée,* John of Damascus. (3) London 1903. – *V. Ermoni,* St. Jean Damascene. Paris 1904.

A skolasztika kezdetei

1. A népvándorlás lezajlása után, a római birodalom romjain alakult nyugati országokban lassan indult fejlődésnek a tudományos élet. A nagyrészt újonnan alapított kolostorok és püspökségek könyvtárai szegények voltak s a IX. században a keleti egyházszakadással Bizánccal megszűnt kapcsolat következtében Nyugat számára évszázadokra hozzáférhetetlenné váltak a görög műveltség Keleten maradt értékei. A nyugati országoknak az antik filozófiából meg kellett elégedniök Arisztotelész és Porphyriosz logikai műveinek latin fordításával. Arisztotelész Metafizikájának és a Ni. Etikának csak töredékeit ismerték. Platón legismertebb dialógusa a Timaios volt. Olvasták és magyarázták a latin auktorokat (Gicero, Seneca, Lucretius); a legszorgalmasabban azonban Szent Ágoston műveit tanulmányozták.

Ezekből a forrásokból készülnek az iskolai használatra szánt összefoglalások. A legnevezetesebb tankönyv-írók voltak *Alkuin,* Nagy Károly udvari iskolájának skolasztikusa, később toursi apát; tanítványa volt *Hrabanus Maurus,* a fuldai iskola alapítója. A filozófiát kezdetben a trivium tárgyai közt tanították, majd az anyag növekedésével a szabad művészetek és a teológia közti középhelyre került.

Nem csekély akadálya volt a filozófia fejlődésének, hogy egyes teológiai kérdések balsikerű értelmezése az orthodox érzésű teológusok ellenkezését váltotta ki a dialektika iránt. Godescalc, Hrabanus Maurus kortársa, az isteni kegyelem és az emberi szabadság egyeztetésének kérdésében az akaratszabadság tagadásához jutott. A XI. században Toursi Berengarius a dialektika alkalmazásával, az oltáriszentség magyarázatánál került ellentétbe a teológiával. Ugyancsak a dialektikára való hivatkozással jutott szembe a dogmatika tanításával Roscelin a Szentháromság-tan értelmezésében.

Az ilyenféle félrelépések idézték elő a dialektika-ellenes mozgalmat, amelynek fő előharcosa a remeteségből a bíboros-püspöki székbe emelkedett *Damiani Szent Péter* volt (XI. szd.). De divina omnipotentia c. írásában az emberi tudomány fogyatékosságát az isteni mindenhatósággal állítja szembe, amelynek a számára nem érvényes az ellentmondás elve. Épp ezért vakmerőségnek tartja, ha az emberi tudomány irányító tekintélyt igényel magának az isteni dolgok magyarázatánál, amelyeknek csak alázatos szolgája lehet.

2. Hogy ezek az aggodalmak nem nélkülöztek minden alapot, arra Joannes Scotus *Eriugena* (800-870) a skolasztika alapelveivel ellentétbe jutott rendszere a bizonyíték. Az ír szigetekről Kopasz Károly párizsi udvari iskolájába került magister korának egyik legképzettebb tudósa volt. Görög tudása lehetővé tette számára az egyházatyák mellett az újplatonikus írások tanulmányozását is. Ezek eszméit igyekezett a keresztény világképbe beépíteni.

Eriugena úgy gondolta, hogy Szt. Ágoston útmutatását követi, miszerint az igaz hit és az igazi bölcselet azonosak. Tényleg azonban az újplatonizmus racionalista misztikája szabja meg gondolkodásának irányát s a túlzó realizmus határozza meg a létről vallott felfogását. A dialektika az ő szemében azonos a metafizikával. A fajok nemek alá tartozása az elvonás fokai, megfelelnek a valóság, a lét, a „natura” fokainak. Ezek alapján fejti ki *De divisione naturae* c. művében a valóságról alkotott felfogását.

a) A lét egyetemes, abszolút ősforrása a *teremtő teremtetlen természet* (natura creans non creata): Isten, aki részünkre felfoghatatlan. Felfoghatatlanságánál fogva semminek (nihilium) is nevezhető, mert a kategóriák egyikébe sem sorozható. Leghelyesebb, ha Istent lényegfeletti lényegnek, jóságfeletti jóságnak stb. nevezzük. Azonban nemcsak mi, hanem Isten sem képes önmagát megismerni. Ez esetben önmagát kellene meghatároznia, ez azonban mint korlátozás, a végtelenség megszűntét jelentené. Isten azáltal, hogy nem tudja önmagáról,

hogy mi, minden korlátozott lét felett állónak tudja magát. A végtelenség ebben álló tudata alkotja Isten az emberitől lényegesen különböző személyiségét. Mindannak, ami létre jön, a teremtetlen természet Isten, a lényege. (Omnium essentia est, quia solus vere est I. 13.) Tudása a dolgok létének oka, s lényege a dolgok léttartalma, anélkül, hogy ezzel Isten transzcendenciája megszűnne.

b) A teremtetlen őstermészetből közvetlenül jön létre a *teremtett és teremtő természet* (natura creata creans), az *ideák* világa. Az Igében, a Logosban az elgondolás teremtő erejével alkotta meg az Atya az elsődleges ősokokat, amelyek a dolgokat hozzák létre.

c) Az ideák világa létesíti a térben és időben megjelenő érzéki világot, a *teremtett és nem teremtő természetet* (natura creata et non creans). Ezt nem úgy kell gondolni, mintha az ideák öltenének testet a világban, hanem a Szentlélek szeretete által megtermékenyített erejükkel hozzák létre a dolgokat. Az érzéki és szellemi valóság így az istenség megnyilatkozása (teofánia). Minden érzéki való anyagból és formából áll. Azonban az anyagot (Nyssai Gergelyre hivatkozva I. 34.) Eriugena csak látszatnak tartja. A lényeg járulékainak (mennyiség, minőség) egymáshoz vonatkozása kelti bennünk a testiség látszatát, ami a járulékok szétválásával éppúgy megszűnik, mint az árnyék a fényforrás kialvásával (I. 58-60).

A teremtés koronája az ember, valóságos mikrokozmosz. Benne egyesülnek az összes teremtmények (élet, érzékelés, gondolkodás) tulajdonságai. Ami még fontosabb: az ember megismeri a dolgokat, azok fogalmaival rendelkezik. Ámde minthogy a fogalom a dolog lényege, a dolog inkább, *igazabban létezik a fogalomban,* mint az empirikus valóságban. A dolgok tehát inkább léteznek az értelemben, mint önmagukban. Így az emberi lélek valóban a mindenség ideális egysége (IV. 8.). A bűnbeesés óta hordozza az ember az anyagi testet, mely a lélek alkotása és bizonyos fokig hasonmása; ebben az értelemben nevezhetjük a lelket a test formájának (II. 29.).

d) Minden mozgás célja a kiinduláshoz való visszatérés. A mindenség körforgásszerű mozgása az istenségbe való visszatéréssel zárul le. Isten mint mindennek a célja *a nem teremtett és nem teremtő természet.* (Natura nec creata nec creans.) Az értelmes teremtmény az ember visszatérése az istenséghez a misztikus tudás által valósul meg, aminek legmagasabb foka az Istennel való egyesülés, a megistenülés (theosis) közelebbről meg nem határozható állapota.

Az idealizmus *monista* formájában a nyugati bölcseletben Scotus Eriugenánál jelentkezik először. Rendszerében a lét az Abszolútum több fokon át történő kibontakozása; minden lényegét az abszolút szellem alkotja, az anyag merő látszat. A későbbi idealista-monista rendszerek alkotói (Fichte, Schelling, Hegel) Eriugenában láthatják ősüket.

Eriugena a korai középkorban páratlanul álló spekulatív tehetség, aki azonban nem tekinthető skolasztikusnak. A skolasztika alapvető vonása, hit és ész harmóniája, hiányzik rendszerében, habár Eriugena lépten-nyomon a Szentírás és az atyák idézésével iparkodik magát igazolni s Isten transzcendenciájának a fenntartását is megkísérli, nem lévén teljes tudatában a hagyományos keresztény hittél való ellentétének. A középkor elsősorban Eriugena fordításait és kommentárait használta, de panteista rendszerének a gondolatai is felvetődnek idővel, ami az egyházat védekezésre késztette. Midőn a panteista Benei *Amalrich* s az *albigensek* Eriugenára hivatkoztak, III. Honorius pápa megparancsolja a De divisiona nature elégetését, melyet „némely kolostorokban és más helyeken” olvasnak. A pápai tilalom ellenére, a mű több kéziratban fennmaradt.

3. Míg Scotus Eriugenánál a filozófiai spekuláció a keresztény hit hagyományos értelmét kiüresíti, a korai középkor másik szisztematikus gondolkodójának, Szent *Anzelmnek* a filozófiája a középkori hittudós mélységes hitének, misztikus meglátásainak racionális kifejtése. Anselmus (1033-1109) Aostában született, a normandiai Becben a neves

skolasztikust, Lanfrancot hallgatta, majd belépett ugyanabba a kolostorba, amelynek később apátja lett. 1093-tól a canterbury-i érseki székből VII. Gergely reformeszméit törekedett Angliában megvalósítani.

Művei nagyobbrészt teológiai tartalmúak. Bölcseletileg jelentősebbek a *De grammatico* (logikai alapvetés). *De veritate* (az igazság elmélete). *De libero arbitrio, De concordla praescientiae cum libero arbitrio* (a szabadakaratról). *Monologium Proslogium* (istentan). Meditációi nagy hatással voltak a középkori misztikára. Műveiben kevés auktort idéz, de az egyházatyák alapos ismeretét árulja el. Mesterének Szent Ágostont vallja, de olvasta a Timaiost latin fordításban, ismerte Boethiust, Scotus Eriugenát, akinek műveit óvatosan használja.

Anselmus az ész szerepét a hívő lélekkel elfogadott igazság mélyebb megértésében jelöli meg. Nem az ész állapítja meg a hit indítékait, hanem a hit világosítja meg az értelmet. Ezt a meggyőződését fejezi ki tudományos munkásságát irányító programja, miszerint nem a hithez keresi az értelmet, hanem a hit alapján kívánja a megértést (Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Prosl. c. 1.) Az „intellectus fidei", a hitben rejtőző igazság megértéséhez az elemi képzést a grammatika adja, amely nála a formális logika szerepét tölti be; dialektikája, mely teljesen ágostoni irányú, a lényegnek ismeretére vezet. A dialektikát már azért is nagyra értékeli, mert a hívő ember optimizmusával vallja, hogy a hit egész tartalma felfogható az ész számára s még oly mély misztériumok mellett is, aminők a Szentháromság, vagy a megtestesülés tana, kényszerítő észokok (rationes necessariae) szólnak. A természetes és a természetfölötti rend határainak pontosabb megvonásával a későbbi skolasztika az ész kutatási területét szűkebb körre korlátozta.

Gondolatainak szabatos kifejtésével emelkednek ki Szent Anzelm művei a kor különösebb értéket nélkülöző citátum-gyűjteményeinek a sorából. A szavak értelmének pontos meghatározására törekszik, eszmemenetének áttekinthető felosztását adja, nagy gondot fordít tételei bizonyítására s az ellenvetések cáfolatára. A keresztény tan egyes fontosabb tételeit tárgyaló művei a későbbi *Summák* számára mintaszerű alkotások.

Szent Anzelmet az *ismeret* főképp metafizikai vonatkozásai érdeklik. Megállapítása szerint, az igazság minden vonatkozásban bizonyos normához való viszonyt fejez ki. A kijelentés igaz, ha az értelmet kifejezi. A gondolkodás igaz, ha olyannak fogja fel a dolgot, amilyen a valóságban. Az akarat igaz, ha azt akarja, amit akarnia kell. A dolog igaz, ha megfelel az isteni értelemben levő ideájának. Az igazság tehát mindig valami *helyességet* (rectitudo), megegyezést jelent, amit csakis az értelem ismerhet meg. S így az igazság átfogó meghatározása: az a helyesség, amelyet kizárólag az értelem foghat fel (rectitudo sola mente perceptibilis. De ver. c. 11.).

Minden igazság abszolút oka és normája Isten. A teremtett dolgok igazsága a legfőbb igazságtól létesített igazság s egyszersmind a gondolkodás igazságának is létesítője (veritas causata et causans); az utóbbi csak létesített, de nem létesítő igazság (veritas causata, non causans).

Szent Anzelm filozófiai gondolatainak legkiemelkedőbb pontja *Isten létének a bizonyítása,* amellyel két művében foglalkozik behatóan. A Monologium istenbizonyítékai a tapasztalati rendből kiindulva (a dolgok létéből, tökéletességéből, a tökéletesség fokaiból) az oksági elv alkalmazásával bizonyítják Isten létét.

De az a posteriori érvek nem elégítették ki. Oly bizonyítékra törekedvén, amely minden mást feleslegessé tesz, a Proslogiumban egy a priori érvet állít fel, mely Isten *fogalmából* következtet Isten *létére.* Hisszük, hogy létezik Isten; hogy ő olyan, akinél nagyobb nem gondolható. Ezzel a fogalommal az istentelen is rendelkezik, megérti mit jelent az a lény, akinél nagyobb nem gondolható. Az, aminél nagyobb nem gondolható, nem létezhetik csak az értelemben. Mert azt, aminél nagyobb nem gondolható, létezőnek is gondolhatjuk s ez már nagyobb, mint az, ami csak az értelemben létezik. Nagyobb ugyanis a valóságos, mint az értelmi létezés. Ha már most az a lény, amelynél nagyobb nem gondolható, tisztán az

értelemben létezne, ugyanaz a lény lenne, amelynél nagyobb gondolható, ti. amely a valóságban is létezik. Ez azonban ellentmondás. Az tehát, aminél nagyobb nem gondolható, mind az értelemben, mind a valóságban létezik és ez a lény az Isten.

Máig vitás Anselmus a priori istenbizonyítékának értelmezése és értékelése. Hogy mennyire függ ez az értelmező ismeretelméleti és metafizikai álláspontjától, a legjellemzőbb ellentét Kant, aki a bizonyítást teljesen értéktelennek tartja, Hegel viszont a legmeggyőzőbb istenérvnek tekinti. Kétségtelen a bizonyíték felállításánál Anzelm ismerettani realizmusának (gondolkodás és lét tökéletes megfelelősége) s misztikus lelki öntapasztalata közvetlenségének a szerepe. Rendtársa, Gaulino anonim írásában tett ellenvetésére, hogy a gondolat és a létezés azonossága mellett, a képzeletbeli legtökéletesebb szigetnek a valóságban is léteznie kellene, – Anzelm nem indokolatlanul hivatkozik arra, hogy nem bármilyen fogalom, hanem kizárólag a legtökéletesebb lény fogalma zárja szükségképpen magába a létezést, az isteni lényeg és lét szükségszerű azonossága alapján. Azok a skolasztikusok, akik nem tették magukévá ezt a bizonyítást (Aq. Tamás, Duns Scotus), annak kielégítő kiegészítését látták szükségesnek.

Szent Anzelm lelkében Szent Ágoston gondolatai élnek tovább. Az önállóság letagadhatatlan vonásai mellett, főtörekvése az ágostoni hagyományok fenntartása s az ágostoni gondolatcsírák kifejlesztése, amire misztikus lelkülete s hithűsége kétségtelenül hivatottá tették. Közvetlen tanítványaival (Laoni Anzelm, Segni Brunó, Autuni Honorius, Nogenti Guibert) a későbbi ferences iskolához ő az augustinizmus legjelentékenyebb közvetítője.

De működése a középkori tudományosság *módszere* tekintetében is jelentős fordulót jelent. Anselmus nem elégszik meg a receptív tudással, hanem a patrisztikus hagyomány spekulatív elmélyítésére törekszik. Egy-egy problémakör racionális eszközökkel való rendszeres tárgyalása őnála jelentkezik anélkül, hogy a racionális tárgyalás a hit kárára lett volna. A patrisztikus hagyományhoz való ragaszkodása s egyszersmind a rendszeres bizonyításra irányuló törekvés alapján helytálló az a hagyományos megállapítás, amely Szent Anzelmet az utolsó egyházatyának s az első skolasztikusnak tekinti.

Irodalom. *H. Bett,* Johannes Scottus Eriugena, a study in mediaeval philosophy. Cambridge 1925. – *M. Dal Pra,* Scoto Eriugena. Milano 1951. – *M. Cappuyns,* Jean Scot Erigene. Bruxelles 1964. – *A. Schneider,* Die Erhenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und antropologischen Voraussetzung. Berlin-Leipzig 1921-23. – *A. Stolz,* Anselm v. Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung. München 1937. – *R. Allers,* Anselm v. Ganterbury. Wien 1936. – *K. Barth,* Fides quaerens intellectum. München 1931. – *A. Schurz,* Die Begrüdung der Philosophie durch Anselm v. Canterbury. Eine Erörtung des ontol. Gottesbeweises. Stuttgart, 1966. – *Zoltán V.,* Szent Anzelm. Budapest 1934

A dialektika fejlődése

1. Az első középkori gondolkodók, az ókori forrásokban található platóni realizmus alapján, az egyetemes fogalmakat önmagukban fennálló tárgyakra, lényegekre vonatkoztatták. Ez a realisztikus gondolkodásmód viszi Eriugenát a panteizmus útjára: a legegyetemesebb fogalomnak, a létnek, a legegyetemesebb lét, az istenség a korrelativuma s e legegyetemesebb fogalom nemi, faji és egyedi differenciálódásainak tökéletesen megfelelnek az istenség létmódosulásai. Szent Anzelmet realisztikus hajlandóságai ellenére, az ágostoni exemplarizmushoz való ragaszkodás visszatartja az ilyen túlzó következtetéstől. De a fogalomban kifejezett egyetemesség, az *universale* a tárgyi léthez való viszonyának a kérdése elől nem lehetett már kitérni. Ez a kérdés alapvető a filozófiában.

Ennek a problémának a kapcsán indul meg a XI. században az a vita, amelynek a keretében lépnek fel a XI-XII. század filozófusai s amely döntő jelentőségűvé vált a skolasztikus dialektika és szintézis kialakítására. A platonizmusnak és az arisztotelizmusnak a középkori filozófiában ismételten fellobbanó ellentéte ebben a problémában gyökerezik.

A vita kiindulásához Porphyriosz a középkorban sokat használt Eisagogé-jának a nemi és faji fogalmakról szóló része adott alkalmat. Porphyriosz felveti a kérdést, vajon a nemek és a fajok a valóságban is léteznek-e, vagy csak elménk alkotásai? Ha valóságos létük van, testi vagy szellemi természetűek-e? Az érzéki dolgoktól különváltan, vagy azokban léteznek-e? Porphyriosz a problémát megoldatlanul hagyja (többi műveiben platonikusan oldja azt meg). Boethius kommentárja pedig nem oszlatott el minden kétséget.

Az általános (nemi és faji) fogalmaknak a tárgyhoz való viszonyára vonatkozólag a középkor folyamán háromféle megoldás alakult ki:

a) A *túlzó realizmus* Platónt követve, az általános fogalmak tartalmát képező egyetemességnek mind a gondolkodástól, mind az

egyedi léttől önálló tárgyi, szubsztanciális létet tulajdonít, amely az egyedi lét előfeltétele *(universalia ante rem).*

b) A *mérsékelt,* vagy *ideálrealizmus* Arisztotelész alapján oldja meg a kérdést. Az egyetemesnek tárgyi (reális) léte van, amennyiben az egyedi valók lényegét alkotja *(universália in re),* azonban azoktól önállóan nem létezik.

c) A *konceptualizmus* szerint az egyetemesnek csak fogalmi léte van; az universálék pusztán észlények (nuda intellecta), illetve az egyetemesség csak a szavakban áll, melyek a tárgyak egy bizonyos csoportjának jelzésére alkalmasak *(nominalizmus).*

A IX-XI. századig a realizmus iránya az uralkodó. A XI. század második felében meginduló antirealisztikus törekvések a XII. század közepén a mérsékelt realizmus tételénél állapodnak meg. A konceptualizmus a XIV. században fejlődött ki.

A korai középkor túlzó realizmusát elsősorban a platonizmus gondolatvilágához való vonzódás következményének kell tulajdonítanunk. Emellett a filozofálás kezdetleges fokán, a kritikus érzék fejletlensége mellett, a legkönnyebben érthető az az elmélet, amely a fogalom és a tárgyi világ közti tökéletes megegyezést vallja: minden úgy létezik a valóságban, amint gondoljuk. Végül igen jelentős körülmény az is, hogy a túlzó realizmus alapján bizonyos teológiai kérdések könnyebben megoldhatóknak mutatkoztak. Ha minden emberi egyedben reálisan azonos a természet, könnyen megérthető a hit tanítása a három isteni személy azonos természetéről. Hasonlóképpen, ha az ősszülőket az emberiség faji egysége hordozóinak tartjuk, nagyobb nehézség nélkül érthetőnek látszik bűnüknek a fajlagos subsztanciától csak járulékosan különböző emberegyedekre való átszállása. Ennek az iránynak a fő képviselői voltak a IX-XI. században Scotus Eriugenán kívül Fredegesius, Auxerrei Reming, Gerbert, Tournaii Odo.

A túlzó realistákkal szemben állott az ellenkező tábor, amely Boethiusra hivatkozva, csak az egyedi létet tartotta valóságosnak. Az universáliák mibenlétére vonatkozólag az antirealisták különböző nézeteket vallottak, melyek pontos értelmét a nagyobbrészben realista forrásokból nincs módunkban megállapítani.

A realisták és antirealisták közti voltaképpeni harc a XI. században tör ki. Előidézője *Roscelin* (1050-1120) compiégnei, majd besanconi mester volt. A gyérszavú források szerint azt állította, hogy csak az egyedi létezők reálisak. Az általános fogalom csengő szó (flatus vocis). Nézetének nominalista magyarázata mellett szól egyrészt az, hogy Roscelin tagadja az elme viszonyításának (pl. az egész és a rész közt) a tárgyi alapját; továbbá az egyed kizárólagos létének az állítása vezette a Szentháromság hármas istensége (triteisztikus) magyarázatára.

Roscelin nézeteit a legerélyesebben tanítványa, *Champeauxi Vilmos* (1070-1120) párizsi mester, későbbi chaloni püspök támadta. Szerinte a lényeg azonos minden alája tartozó egyedben, amelyek a faji állag esetleges módosulásai. Ez az elmélet azonban nem elégítette ki tehetséges tanítványát, Abélard-ot, aki arra hivatkozott, hogy eszerint a nézet szerint Szókratésznek mindenütt léteznie kellene, ahol ember létezik, tehát egyszerre Athénben és Rómában is. A tanítvány gúnyos ellenvetései annyira lejáratták Vilmos tekintélyét, hogy kénytelen volt a Notre Dame iskolát elhagyni és a stb. victori apátsági iskolába vonult vissza. Új működési helyén Vilmos az ún. *indifferencia* elméletét vallotta. Eszerint az egyed minden más egyedtől megkülönböztető (differens), sajátos határozmányai mellett egyszersmind az egész fajjal közös (indifferens) létmozzanatok birtokosa is. Legutolsó megoldása pedig az volt, hogy a lényeg megsokszorozódik az egyedekben, ezért tüntetnek fel az egyedek lényegi hasonlóságot.

2. A realizmus és a platonizmus erős bástyája lett a XII. században a *chartresi iskola,* amely a trivium és a klasszikus tudományok mellett a matematika és a természettudományok felkarolásával az egyetemes, humanisztikus műveltség egyik legjelentősebb középkori központjává fejlődött.

Az iskola első vezetője, *Chartresi Bernát* (megh. 1130 körül) világmagyarázata szerint, az Isten örök eszméinek mintájára teremtett létprincipiumok, a *formae nativae* mint hasonmások reálisan különböznek az eredeti formáktól, az isteni ideáktól. Az Istentől teremtett, eredetileg kaotikus anyaggal egyesülve ezek alakítják ki a mulandó lényeket. Csak a lényegeknek van teljes értelemben vett létük, az egyedi dolgok csak árnyaik. A platonizmushoz híven, a természetet lélekkel rendelkező, élő organizmusnak gondolta.

Öccse, *Chartresi Thierry* (megh. 1155 előtt) dialektikus, matematikus, természettudós volt egy személyben. *Heptateuchon*-ja a hét szabad művészet tárgyköréről értékes forrás részünkre. Isten létét mathematice (minden sokaság az egységet tételezi fel) törekszik bizonyítani. Platón és a Teremtés Könyvének összeegyeztetésére törekedve *(De sex dierum operibus)* azt tanítja, hogy a világ létesítő oka az Atyaisten, formai oka a Fiúisten, anyagi oka a négy elem, cél-oka az elemeket rendező Szentlélek, aki a platóni világlélekkel azonos. A panteizmust kikerülendő, hangsúlyozza, hogy a dolgok lényege úgy különbözik Istentől, mint a fényforrás a tárgyaktól, amelyeket megvilágít.

Conchesi Vilmos (1080-1154), Chartresi Bernát tanítványa túlzó realizmusa abban nyilvánult, hogy Thierryt követve, kezdetben a Szentlelket a világlélekkel azonosította, majd az ezzel keltett támadások elől meghátrálva, abbahagyta a metafizikát, s fizikai tanulmányokra adta magát. Ezek hatása alatt az atomizmust újította fel s a megismerést pszichofiziológiai folyamatnak minősítette.

A chartresi iskola platonizmusát mérsékli s az antirealizmushoz közeledik *De la Porrée Gilbert* (Porretanus, 1076-1154). Chartresi Bernát utóda volt a kancellári tisztben, később Párizsban is tanított s mint poitiersi püspök halt meg. Fő filozófiai műve a középkorban sokat

kommentált, a hat utolsó arisztotelészi kategóriáról szóló *Liber sex principiorum.* A chartresi iskola realizmusától mesterének, Bernátnak formaelmélete az *elvonás* elvéhez segíti. A velük adott, immanens formák (formae nativae) által a dolgok hasonlóak egymáshoz. A hasonló vonások magukra vonják a figyelmet s az értelem azokat az egyedektől elvonatkoztatva, egybefoglalja.

Arisztotélikus hatásnak tulajdonítható Gilbertus az a megállapítása is, hogy a bizonyítás végső elveken nyugszik, amelyekhez a tudományok indukció útján jutnak. Minden tudománynak csak a saját területén érvényesek az elvei. Ezért nem lehet a természet világában érvényes elveket a teológia területén is alkalmazni. Ezzel a megkülönböztetéssel elősegítette a teológia és a filozófia körének az elhatárolását.

Elvonás útján csak az érzéki dolgok lényegét ismerjük meg. Isten és a lélek ismeretére vonatkozólag Gilbertus nem adja fel az intuitív ismeret elvét. Metafizikai fogalmainak határozatlanságát árulja el, amikor a formát nem lényegi elvnek, hanem tulajdonságnak tartja; továbbá az egyetemes és az egyedi lények közti reális különbséget oly erősen kidomborította, hogy az istenséget az Istentől különböző létmozzanatnak állította, ami miatt a reimsi zsinat előtt (1148) kénytelen volt magát igazolni.

A Chartresben és Párizsban tanult angol *Salisbury* János (1115/20-1180), későbbi chartresi püspök, *Metalogicus* c. műve értékes forrása az universale-vita történetének. A kérdésben a szerző az ágostoni és az arisztotelészi ismeretelmélet egyeztetésére törekedve, a mérsékelt realizmust pszichológiai alapon igyekezik igazolni. Ismeretszerzésünk forrása az érzéki szemlélet. Ennek adataiból a fizikai, matematikai és metafizikai absztrakció fokain át jutunk a bizonyosság végső alapját képező rationes aeternae ismeretére. Logikája mellett *Polycraticus* c. államtanában Salisbury az államot az emberi organizmushoz hasonlítja, amelynek boldogulását az uralkodó a méltányosság (aequitas) gyakorlásával biztosítja. Ha az uralkodó visszaél hatalmával, a népnek jogában áll meggyilkolni. E magában álló nézetre Salisburyt érsekének, Becket Tamásnak az ő jelenlétében történt meggyilkolásának az emléke késztethette.

3. Az universale kérdésben a platóni túlzó realizmus legjelentékenyebb kritikusa s az arisztotelizmus képviselője a XII. század kiváló dialektikusa, *Petrus Abaelardus* (1079-1142). A hadi szolgálatban kitűnt őseitől örökölhette szenvedélyes temperamentumát, ami előnyére vált előadásai élénkké tételéhez, de tragikus konfliktusokba is sodorta. Roscelin, Champeauxi Vilmos, Laoni Anzelm voltak tanítómesterei. Már a papirend felvétele előtt a párizsi székesegyházi, majd a Szent Genovéva-hegyi iskola skolasztikusa lett, akit messze földről keresett fel a tanítványok serege. Párizsi működését az egyik kanonok unokahúgával, Heloise-al folytatott viszonya miatt elszenvedett büntetése szakítja félbe. Abélard szerzetbe lép, pappá szentelik, egyideig egy Szajna-menti kolostorban tanít, majd visszatér a Genovéva-hegyi iskolába. Midőn egyes teológiai kérdésekben vallott nézetei miatt két tartományi zsinat is elítéli, visszavonul a cluny-i kolostorba, ahol rövid idő múlva meghal.

Abélard legjelentősebb filozófiai műve a *Dialectica,* melyet a kutatás újabb részletekkel egészített ki. Az egyházatyák 150 kérdésre vonatkozó véleményét állítja egymással szembe a *Sic et non,* prológusában az ellentétek megoldásának a szabályait adva. Teológiai tartalmúak a *De unitate et Trinitate divina,* a *Theologia chiristiana.* Etikai tárgyú a *Scito te ipsum.* Önéletrajzát adja a *Histora calamitatum.*

Abélard a tanítását kísérő nagy hatást a kanonistáknál (egyházjogászoknál) az esetek (casus) mérlegelésénél alkalmazott „sic et non" (pro et contra) módszerének a teológiai spekuláció szolgálatába állításával keltette. Bizonyos kérdésben az egyházatyák látszólagos ellentétes véleményét szembeállítja, nem a szkepszis felkeltésére, hanem a módszeres kétely révén ösztönzést adva a problémákba való elmélyedésre s azok megoldására. A megoldás pedigcsak a dialektika segítségével történhetik, aminek a hasznát a teológia szempontjából

Abélard nem győzi emlegetni. A dialektika legfontosabb szabályának tekinti a terminusok, szavak *jelentésének* a megállapítását. Ennek a szabálynak az alkalmazása jelentékenyen elősegítette a skolasztikus módszert jellemző pontos fogalmi körülhatárolást, viszont a meddő szóharcok veszedelmét sem zárta ki.

Az *universaliák* kérdésének a megoldásánál Abélard a nyelvlogikára támaszkodik. Arisztotelészt követő meghatározása szerint universale, egyetemes az, ami alkalmas arra, hogy többről állítsuk. Az egyetemes tehát nem lehet dolog, mert egyedi valóság állítmányként nem szerepelhet. Azonban az állítmányként alkalmazott név *(nomen)* nem tisztán szó *(vox),* fizikai hang, hanem beszéd *(sermo),* vagyis a közmegegyezés alapján bizonyos *jelentés (significatio)* hordozója. A név a fogalomhoz kapcsolódik, mely egy tárgyra vonatkozik. Ez a tárgy az egyedi dolgok egymással megegyező állapota *(status).* Platón és Szókratész két különböző egyed, de az emberség állapotában megegyeznek. Ez a közös mozzanat a hasonlóságon alapuló megegyezés, amelyet *elvonás* (absztrakció) útján tesz magáévá az értelem.

Arisztotelész ismerettanának Boethiusnál idézett része van segítségére ennek a folyamatnak a kifejtésénél. Az érzék csak futólag érinti, a képzeleterő megrögzíti a dolgot, az értelem pedig figyelmét a dolog valamelyik tulajdonságára irányítva, megragadja sajátos tárgyát: az egyedi vonásoktól függetlenített, a képzetben csak elmosódottan adott természetet, egyetemességet. Hasonlót az elvonás művelete a festő munkájához: a képzetben csak vázlatosan adott képet az értelem alakítja ki tökéletesen.

Az elvonással szerzett ismerettartalom tárgyi érvénye kétségtelen. A tárgy ugyanolyan (az egyedi módosulásoktól elvonatkoztatott) módon ugyan nem létezik a valóságban mint az értelemben (alius modus est intelligendi, quam subsistendi). Azonban az ismerettartalom mégis ugyanarra a tárgyra vonatkozik, amely a külvilágban létezik, mert az érzékelés adataiból szereztük, anélkül, hogy az elvonás eredeti tulajdonságait megváltoztatta volna. Az egyetemes, az universale, a dolgoktól különváltan és azokat megelőzően egyedül az isteni értelemben létezik. Istennek azonban nemcsak az egyetemesről, hanem az egyedi létezőkről is van ismerete.

Abélard a dialektikus készség fejlesztésével a hittudomány elmélyítését kívánta szolgálni, a dogmák racionalista magyarázata nem volt szándékában. Tudatában volt annak, hogy az ész a hittitkok teljes értelmét nem foghatja fel, csak üdvös voltuk belátására s az ellenvetések megcáfolására korlátozódik. Mindazonáltal a hit és ész viszonyára vonatkozó elveihez nem maradt következetes. A Szentháromság tanát ugyanis természetes észigazságnak tekintette, amelyet már az ókori filozófusok is ismertek. Nézete szerint a platóni Nous a keresztény Logosszal, a világlélek a Szentlélekkel azonos. A dogma hagyományos értelmét megsemmisítő dialektikájával vonta magára a hithű teológusok, elsősorban Szent *Bernát* ellenkezését s az egyház kárhoztató ítéletét.

Az *erkölcsi vizsgálódás* körében is iparkodott Abélard a filozófiai eszközök kihasználására. Az antik bölcselet nagyrabecsüléséből következik az a nézete, hogy a keresztény erkölcs a természetes erkölcs reformja. A természeti törvény ismeretével és követésével közelítették meg az ókor bölcsei a keresztény erkölcsi tökéletesség eszményét. Az ő részükről is igazolva látja Abélard azt a tételt, hogy a cselekedetek önmagukban közömbösek, a szándék (animi intentio) határozza meg erkölcsi minőségüket. Erkölcsi magatartásunk irányítója a lelkiismeret. Az alanyi lelkiismeret nem képezi egyszersmind a legfőbb erkölcsi normát. A cselekedet akkor jó, ha a lelkiismeret az erkölcsi törvénnyel megegyezik. A törvénnyel meg nem egyező, téves lelkiismerettel végzett cselekedet hiba, nem bűn. A bűn lényege a rosszhoz való hozzájárulás, mely egyszersmind Istennek, a legfőbb jónak a megvetése is.

Abélard rendszerező erő tekintetében sem Scotus Eriugenát, sem Szent Anzelmet nem közelíti meg. Azonban e kiváló dialektikus tehetség mégis jelentékeny hatással volt a

skolasztika fejlődésére. A tételeket pro és contra érvek szembeállításával kifejtő módszert ő honosította meg, s ez a teljes arisztotelészi logika megismerésével hatalmas lendületnek indult. *Petrus Lombardus* párizsi magisternek és püspöknek (megh. kb. 1160) páratlan tekintélyhez jutott, a teológia egész anyagát az egyházatyák, elsősorban Szent Ágoston kijelentései (sententiae) alapján feldolgozó műve *(Libri guattuor Sententiarum)* a sic et non módszer alkalmazásával, mintaszerű lett a későbbi Summák számára.

Az Abélarddal nekilendült logikai készség tovább fejlesztői lettek a XIII. században *Shyreswoodi* Vilmos, aki a grammatikával és retorikával szemben határozottan megkülönböztette a logika sajátos tárgykörét. Tanítványa volt *Petrus Hisapnus,* a későbbi XXII. János pápa, akinek Summulae logicales c. műve a leghasználtabb logikai tankönyv lett. Dáciai *Martinus* a nyelvlogika, a jelentéselmélet körében fejtett ki jelentős munkát. Mint az újabb kutatás megállapította, *Erfordi Tamás* volt a szerzője a De modis significandi v. Grammatica Speculativa néven elterjedt nyelvlogikai írásnak, amelyet szubtilis fejtegetései alapján korábban (Heidegger is) Duns Scotusnak tulajdonítottak.

4. Abélard Arisztotelész felé tájékozódó irányzata elősegítette az egyre bővülő ismeretkör skolasztikus szintézisét. Hugó (1096-1141), a párizsi St. Viktor kolostori iskola magistere a tudományok Arisztotelész hatását mutató rendszerezését tünteti fel *Didascalion* enciklopedikus összefoglalásában, amely a tudományokat négy csoportra osztja. A teoretikus tudományok közé sorozza a teológiát, a matematikát és a fizikát; a praktikus tudományok közé tartozik az etika, az ökonómia és a politika. A mechanikus tudományok az anyag kézműves feldolgozásával foglalkoznak; végül a logikai tudományok (grammatika, dialektika) nem a dolgokra, hanem az értelmi műveletekre vonatkoznak.

Az arisztotelizmus hatását mutatja az is, hogy Isten létét Hugó kizárólag a posteriori úton, a belső és a külső tapasztalatból bizonyítja. Nyomdokain halad tanítványa, *Richardus* a St. Victore (megh. kb. 1173). Úgy Hugó, mint Richárd a misztika művelésében is kitűntek s különösen a misztikus élményeket jellemzik sok finomsággal.

A korai skolasztika utolsó jelentősebb gondolkodója *Alanus de Insulis* (Lille, 1128-1202), akit széleskörű ismeretei miatt kortársai a „doctor universalis" címmel tiszteltek meg. Boethius hatásának tulajdonítható, hogy Alanus a mintaszerű tudományos módszert a matematikai dedukcióban látja, amelyet annyira egyetemesít, hogy még a teológiai megállapításokat is, a tekintélyesebb egyházatyák axiómaszerűen felállított tételeiből szillogizmus útján vezeti le. A matematika iránti rokonszenvének megfelelően, a számok metafizikai jelentőségéről is meg van győződve. A világ rendjét és fejlődését szerinte egy önálló létező, a *természet* biztosítja, amely Isten teremtménye, az ő irányítása alatt áll s a platóni világlélek szerepét tölti be. Az antropológiai kérdés platónikus magyarázatában Descartes-ot megelőzi a lélek és test közti kapcsolatot fenntartó spiritus physicus felvételével, mely a levegőnél és a tűznél is finomabb szubsztancia; mozgékonyság tekintetében a lélekkel, testiség tekintetében a testtel azonos s így alkalmas a kettő összetartására.

Irodalom. *G. Reiners,* Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Bonn 1907. Der Nominalismus in der Frühscholastik. Münster 1910. – *F. Picaver,* Roscelin philosophe et teologicen. (2) Paris 1911. Gerbert un pape philosophe. Paris 1897. – *A. Clerval,* Les écoles de Chartres au moyen age. Paris 1895. – *A. Berthaud,* Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers 1892. – *B. Geyer,* Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzbuch der Gilbertschen Schule. Münster 1909. – *C. Ottaviano,* P. Abelardo. Roma 1931. – *J. K. Sikes,* P. Abailard. Cambridge 1932. – *E. Kaiser,* Pierre Abélard critique. Fribourg 1901. - *M. T. Beonio–Brocchieri Fumagalli,* La logica di Abelardo. Milano 1964. – *J. Schiller,* Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit. München 1906. – *Gábriel A.,* Abélard. Gödöllő 1942. – *D. E. Luscombe,* The School of Abelard: The Influence of Ab's throught. Cambridge 1969. – *J. Jolivat,* Abélard on la philosophie dans le language. Paris 1969. – *A. Mignon,* Les origines de la scolastique et Hugues de S. Victor. Paris 1895. – *J. Kilgensteiner,* Die Gotteslehre des Hugo v. S. V. Würzburg 1897. – *M. Dal Pra,* Giovanni di Salisbury. Milano 1951. – *M. Baumgartner,* Die Philosophie des Alanus de Insulis. Münster 1896.

Az arab és a zsidó bölcselet

1. A skolasztika bölcseleti szintézisének a kialakítására a kereszténység és a görög filozófia mellett, az arab és a zsidó kultúra is hatással volt. A Korán tanait fegyverrel terjesztő arabok a VIII-X. században Előázsia, Egyiptom és Spanyolország birtokába jutva, Bagdad mellett Gordovát is rövidesen a műveltség gócpontjává fejlesztették ki s innen követlen érintkezésbe kerültek a nyugati kereszténységgel. Az arab kultúrának is a görög volt a mestere. A görög természettudománnyal, matematikával és filozófiával az arabok, a szír keresztények (edessai, nisibisi iskolái) révén ismerkedtek meg.

A szírek, majd az örökükbe lépő arab tudósok Arisztotelész magyarázatánál az *újplatonizmust* vették vezérfonálul, mely a keresztény, zsidó és keleti vallásokból kialakult mohamedanizmus lelki igényeinek leginkább megfelelt s melynek Arisztotelész műveire való alkalmazása annál is kevesebb aggodalmat keltett, mivel az újplatonizmus Keleten elterjedt műveinek egy része – törvénytelenül – a nagy görög filozófus nevét viselte. Az Arisztotelészt újplatonikusan értelmező arab filozófiának két legfontosabb alaptétele; a létnek az Abszolútumból történő *emmanáció* útján s az ismeretnek ennek megfelelően, az *isteni megvilágosítás* által való magyarázata. Az arab filozófusok a természettudósok sorából kerültek ki, akik a keresztény skolasztikusokkal ellentétben, a Korán-magyarázókkal szemben világnézetileg ellentábort képeztek. Az arab kultúra nem tudta a vallás és a tudás ellentétét feloldani.

Jelentősebb arab filozófusok voltak: *Alfarabi* (megh. 950). Ő vezette be az arab iskolákba az arisztotelészi logikát. Jelentős metafizikai megállapítása a *lét és a lényeg* megkülönböztetése. A dolgok lényege nem követeli a létet, amennyiben pedig léteznek, létüket Istentől nyerik, akinek a lényege a lét. Belőle jönnek létre emmanáció által a dolgok. A szellemvilág utolsó tagja, az emberi lélek, halhatatlan. Isten által megvilágosított értelmünk fogalmai a dolgok lényegével pontosan megegyeznek.

Alfarabi gondolatait fejleszti tovább *Avicenna* (arab neve: Ibn Sina 980-1037). Teológiát, filozófiát és orvostudományt tanult, egyideig tanított, később különböző perzsa fejedelmek orvosa volt. Több mint 100 kötetre terjedő írói munkássága az Arisztotelész által tárgyalt problémák majdnem mindegyikére kiterjed.

Avicenna szerint a filozófia tárgyát képező egyetemes lényeg háromféle módon létezhet. A dolgok létét megelőzően az isteni értelemben *(ante res);* az anyagban megvalósulva a dolgok immanens lényegét alkotja *(in rebus);* az isteni megvilágosítás erejéből az emberi értelem tárgyaként létezik *(post res).* Az értelem alkotja meg a gondolkodási formákban az egyetemességet. Elménknek a tárgyi világra irányuló tevékenységétől (intentio prima) megkülönböztetendő a gondolati tárgyakra vonatkozó aktusa (intentio secunda).

Istenből, aki tiszta létvalóság, az önmagát megismerő gondolkodás aktusával jön létre a már lehetőségi létet is magában záró első intelligencia (Nous). Ebből további gondolati aktusok által származik a szellemi intelligenciák erőben egyre csökkenő sora, amelyek mindegyike egy-egy szférát mozgat. A szellemvilág legutolsó kiáradása a cselekvő értelem, mely a Hold alatti világot kormányozza. Belőle jönnek létre a halhatatlan egyedi lelkek s az érzéki lények formái, amelyek az öröktől létező anyagban egyedi Iéthez jutnak. Az emmanáció folyamata örökkévaló. Az ember legnagyobb tökéletessége az ismeret legmagasabb foka, az extázis.

A XII. században az arab filozófiai művelődés Hispániába helyeződik át, ahol szabadabb fejlődési lehetőségek nyíltak számára. Nyugat legjelentősebb arab filozófusa *Averroës* (Ibn Rusd 1126- 1198) volt, akit a középkor Arisztotelész legkiválóbb magyarázójának tartott. Cordovában született, teológiai, jogi, orvosi és filozófiai tanulmányai végeztével Sevillában, majd Cordovában bírói hivatalt viselt. A filozófia iránt érdeklődő kalifa nagyra becsülte,

udvari orvosává nevezte ki és filozófiai kutatásait elősegítette. Utóda azonban működését a vallásra károsnak tartotta, hivatalától megfosztotta, iratait elégettette s Averroës kénytelen volt Marokkóba visszavonulni, ahol meghalt.

Averroës működésének a javát az Arisztotelész-kommentárok képezik, melyeknek háromféle faját művelte. A nagy kommentárok a teljes egészében közölt Arisztotelész-szöveget magyarázzák. A középkommentárok összefoglalóan magyarázzák az arisztotelészi szöveget. A parafrázisok pedig az arisztotelészi tanokat önállóan dolgozzák fel. Az utóbbiak közé tartozik Averroës Metafizikája, mely filozófiájának alapvonalait tartalmazza. Averroës iratai Nyugaton csakhamar elterjedtek, különösen a párizsi egyetemen és a ferencesek közt találtak olvasókra. Művei latinra fordítója Michael Scotus volt.

Averroës Arisztotelész eredeti tanait iparkodik megállapítani. De mivel nem szabadulhatott meg az újplatonizmus hatásától, ez a törekvése csak korlátolt mértékben sikerült. Avicennával szemben az Abszolútum emmanációját egyszeri aktusnak tartja. Az öröktől létező anyagban magszerűen rejtőző formák a magasabb formák s Isten behatására fejlődnek ki. Ez az anyagfogalom az újplatonizmustól a naturalizmushoz jelentékeny közeledést árul el.

Legnevezetesebb Averroësnak a *gondolkodásról* vallott nézete. Azt tartja, hogy a szellemi valóság megsokszorozódása lehetetlen, így csak egy értelem létezik, amely az istenség emmanációja. Ez az egyetemes cselekvő értelem, mely a tárgyakon szétszóródó fényhez hasonlóan, a képzetek által alkalmasan előkészített szenvedőleges egyedi értelemre hatva, azt a szellemi ismeretek felfogására képesíti. A megismerés tehát az egyetemes világértelemben való részesedés által történik. Avveroës ilyen módon teljességgel kifejleszti a már Avicennánál jelentkező monopszichizmust.

A szellemi tevékenység az egyedi lélektől való függetlenítésének következménye *az egyéni halhatatlanság* tagadása. A tevékenységében a testhez kötött egyedi lélek elpusztul, csak az egyetemes értelem halhatatlan. Főképp ezen a ponton került az avveroizmus összeütközésbe a vallásos világnézettel. Avveroës a maga részéről filozófiai nézeteit a Koránnal úgy vélte összeegyeztethetni, hogy a Koránt mind a vallási, mind a filozófiai igazság forrásának tekintette. Azonban a Korán az átlagember felfogásához alkalmazkodó, szószerinti értelme mögött rejlő mélyebb igazságot állapítja meg szerinte a filozófus. Ezzel a magyarázattal Averroës úttörője lett a nyugati averroistáknál kifejlődött *kettős* igazság elvének.

2. Az arab gondolkodókon kívül, a nyugati filozófiára a zsidó bölcselet is hatással volt, mely az arabokkal való érintkezéssel a XI-XII. században Spanyolországban virágzott fel. Salamon ibn Gebirol és Moses Maimonides a spanyol zsidó-filozófia fő képviselői.

Salamon ibn Gebirol (kb. 1020-1050/70), akit a skolasztikusok *Avicebron* és *Avencebrol* néven emlegették és arabnak tartották; az újabb kutatás állapította meg zsidó voltát. Eredetiben eltűnt, *Fons vitae* címen latin fordításban fennmaradt műve az arisztoteleszi, újplatonikus és az arab filozófia szinkretizmusát mutatja. A teremtés tanának eleget óhajtván tenni, azt tanítja, hogy az önmagában megismerhetetlen, tiszta létteljességű Isten nem gondolkodása által, hanem a minden lét és tevékenység forrását képező akaratával hozza létre a világot.

Azonban a teremtés tana nála mégsem szorítja ki az emmanáció gondolatát. Isten közvetlenül nem érintkezhetik az érzéki világgal. Először a *kozmikus szellemet* hozza létre, mely anyag és forma összetétele. E tan első nyomai az ideákat hordozó szellemi anyag (Enn. II. 4.1-5) plotinoszi elméletében keresendő. A kozmikus szellemből jönnek létre a további emanáció során a lét különböző fokán álló dolgok, amelyek az egyetemes anyag és az egyetemes forma változatai. Ibn Gebirol szerint tehát már a szellemi lény is anyagból (nem testből) és formából összetett való. A lét fokozatosan történő kibontakozása során, a valóság

mindkét elemi összetevőjében bekövetkező módosulások folytán, az emmanáció végső fokán levő érzéki világ egyedei már az anyag és a formák *sokaságából* állnak. Ibn Gebirol mindkét tétele átment a skolasztikába s hosszantartó vitákat idézett fel.

Arisztotelész eredeti tanaihoz következetesebben ragaszkodott *Moses Maimonides* (1135-1204). Főműve a *Tévelygők kalauza,* a filozófia segítségével iparkodik a hitükben ingadozókat a vallás igazságáról meggyőzni. Ezért Isten léte bizonyítására nagy súlyt fektet. A mozgásból, a lehető és szükségképpeni lét különbözőségéből vett érvei mellett, önálló érve a lénye *korlátozottságából és változandóságából* a szükségképpeni létezőre tett következtetése. Főképp az istenérvek terén volt hatása a skolasztikára.

Maimonides Arisztotelészt nagyrabecsüli s mindabban követi, ami az ószövetséggel nincs nyílt ellentmondásban. Tehát a világ keletkezését illetőleg tér el véleménye. Szerinte Isten a világ anyagát a semmiből teremtette. A test feltámadását hittételnek tekinti, mely észérvekkel nem bizonyítható. Az akaratszabadságot kiemelő etikája a szándék tisztaságát sürgeti. A Szentírás allegorikus értelmezése miatt a hithű zsidóság Maimonidest a vallás ellenségének tekintette és kiközösítette.

Irodalom. *M. Horten,* Die Metaphysik Avicennas. Halle 1907-9. Die Metaphysik des Avveröes. Halle 1912. Die Philosophie im Islam. Die Philosophie der Juden in M. A. Ueberweg-Geyer, Grundriss der Gesch. der Phil. II. Bd. – *M. M. Sharif,* A history of Muslim philosophy. Wiesbaden 1966. – *N. Rescher,* The development of Arabic logic. Liverpool-London 1964. – *J. Husik,* A history of Medieval Jewish Philosophy. New York 1916. – *D. J. Silver,* Maimonidean criticism and controversy. Leiden 1965. – *L. G. Levy,* Maimonide. (2) Paris 1932. – *M. Wittmann,* Die Stellung des hl. Thomas v. Aq. zu Avencebrol. Münster 1900. – *A. Rohner,* Das Schöpfungsproblem bei M. Maimonides, Albertus Magnus und Thomas v. Aq. Münster 1913. – *A. Schneider,* Die abendländische Spekulation des XII. Jhrh. in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. Münster 1915.

A korai ferences iskola

1. A középkori skolasztika a XIII. században jut teljes kibontakozáshoz. Fejlődésének egyik alapvető körülménye ókori *forrásainak a gyarapodása,* elsősorban a teljes Arisztotelész megismerése. Korábban is ismert logikai művei mellett, a XII. század végén és a XIII. század elején megismerik Arisztotelész metafizikai, fizikai és etikai írásait is. Arisztotelész mellett az arab és a zsidó bölcselők művei is eljutnak Nyugatra.

Nagy szorgalommal folyik Arisztotelész fordítása. Az arabokhoz legközelebb eső Toledóban (Cremonai Gellért, Joannes Hispanus, Gundisalvi Domonkos) az arab szövegekből fordítják a Stageirai műveit. Oxfordban (Grossetet Róbert és köre, Michael Scotus), valamint a szicíliai királyi udvarban (Henricus Aristippus, Messinai Bertalan) a görög szövegeket használják. Kiválik a fordítók sorából a dominikánus Moerbeke Vilmos, aki nagy nyelvtudásával javítgatja a közkézen forgó fordításokat és számos munkát a görög eredetiből fordít le.

Azonban az arisztotelizmus terjedését kezdetben az egyházi rendelkezések korlátozzák. Az ágostoni-újplatonikus eszmevilágra idegenszerűen ható tanok iránti bizalmatlanságból, de főképp a megbízhatatlan arab eredetű fordításokkal szembeni óvatosságból az 1210-i párizsi zsinat megtiltja Arisztotelész fizikai műveinek használatát. 1215-ben a tilalom kiterjed a metafizikai művekre is. IX. Gergely 1231-ben a metafizika és fizikai művek megtiltásával egyidejűleg bizottságot nevez ki megbízható fordítás elkészítésére. 1255-től a párizsi egyetem artium fakultásán Arisztotelész összes műveit magyarázzák.

További elősegítője volt a fejlődésnek az *egyetemek* alapítása. Az egyetemes tudományos nyelv, a latin, nemzeti különbség nélkül lehetővé tette a tudományos központokban, Párizsban, Oxfordban a legkiválóbb erők együttműködését.

Előnyösen hatottak a fejlődésre az újonnan alapított s gyorsan elterjedt *kolduló* szerzetek is. Az erkölcsi élet reformjára hivatott ferencesek és a hit védelmét vállaló domonkosrendiek nagy gondot fordítottak tagjaik tudományos képzésére. Már a XIII. század első felében az új szerzetek tagjai a párizsi egyetemen tanítanak. S bár működésüket nem látja szívesen a magasabbfokú tanítás jogának kisajátítását magának igénylő világi papság, a vezető egyéniségek mégis a két rendhez tartozók sorából kerültek ki.

2. A korai skolasztikát jellemző augusztinizmusra nem maradhatott hatás nélkül az arab és a zsidó tudósok által közvetített arisztotelizmus. Ugyanakkor azonban Augustinus gondolatvilágának egyetlen fontosabb tételéről sem voltak hajlandók lemondani. Az ellentét áthidalására az arab és a zsidó bölcselők újplatonikus átalakítású arisztotelizmusa kínálkozott közvetítőül. Különösen a zsidó Avicebron Fons vitae c. műve s a pszeudo-arisztotelészi, prokloszi hatású Liber de causis voltak döntő befolyással az egyeztetésre törekvőkre, akiknek nagyrésze nem volt világos tudatában ezeknek a hatásoknak. Az arab-zsidó újplatonikus arisztotelizmusnak az ágostoni gondolatkörbe való beolvasztásával jött létre a XIII. század első felében uralkodó szinkretizmus, amely, midőn Augustinusnak, meg Arisztotelésznek is eleget akart tenni, számos olyan tétel felállításához jutott, amely mindkettő gondolkodásától elüt.

Bár világi papok (Gundisalvi Domonkos, Auvergnei Vilmos, Alfredus Anglicus) s domonkosrendiek (Cremonai Róland, Tarantasiai Péter, Kilwaldby Róbert) is tartoztak ehhez az irányhoz, legnagyobb hatású képviselői a korai ferences iskola tagjai voltak. Közülük *Halesi Sándor* (1170/80-1245) volt az első ferences tanár a párizsi egyetemen. Ő foglalta össze elsőként a teológia anyagát Summa theologica c. művében, mely szétszórtan adja filozófiai nézeteit. Tanítványai voltak *Rupella* (De la Rochelle János kb. 1200-1245) és *Bonaventura* (Fidenza János 1221/22-74), az iskola legtekintélyesebb tagja. Bonaventura

párizsi tartózkodása idején jutott barátságba az ugyanott tanító Aquinói Tamással anélkül, hogy tudományos nézeteit osztotta volna. Legjelentősebb művei: *Commentarii in IV. libros Sententiarum, Itinerarium mentis ad Deum, Breviloquium.*

3. Az arisztotelészi és ágostoni *ismerettan* összeegyeztetésének a törekvése hozza magával azt a megkülönböztetést, amellyel már a megelőző kor végén is találkoztunk. Eszerint az érzéki valókról *elvonás* útján szerzett, Istenről és önmagáról pedig közvetlen, *intuitív* ismerete van a léleknek (II. Sent. d. 39. a.1. q. 2.). Mivel a szellemi valóság nem merülhet el az anyagban, a szellemi dolgok ismeretére az érzéki ismerettől függetlenül jut a lélek. Önmaga létét, tulajdonságait, önmagára reflektálva, önszemléletben ismeri meg. De önmagában Isten képmását is felismeri s így önmaga lelkén át megismeri a felette álló szellemi valóságot, az Istent. Isten, aki mint végső ok minden tevékenységünkkel közreműködik, biztosítja, Szent Bonaventura szerint, az ismeret igazságát.

Az ágostoni és az arab filozófia ismerettanában egyaránt nagy szerepet játszó isteni megvilágosítás következményének kell tekintenünk hit és tudás, teológia és filozófia oly szoros kapcsolatát, amely a kettő közti határvonalat elhomályosítja s az ágostonos irány jellemző vonása. Ha már a természetes ismeret is isteni megvilágosításra vezetendő vissza, az ismeretforrás azonossága révén a filozófia önállósága megszűnik. Bonaventura szerint a kinyilatkoztatás derít fényt a tudás egész területére. Ennek az alapján állapítja meg a teológiára visszavezetve a tudományok hierarchikus rendjét *(De reductione artium ad theologiam).*

Az ismeret kettős módjának megfelelően, *Isten létének* a bizonyítására mind az a posteriori, mind az a priori érvek helyet találnak. Az ok az okozatban nyilvánul meg, a teremtményekből következtetünk Istenre, mint végső okra. E közvetett istenismeretre van értelmünk utalva, mivel természetes erőivel nem képes Istent, a legtökéletesebb ismerettárgyat felfogni. Nyitott könyv a világ, kiolvasható belőle a teremtő Szentháromság (Breviloq. II. 12. 1.). De az a posteriori okoskodás mellett Szent Bonaventura és a korábbi ferences iskola éppoly nagyra értékeli Szent Anzelm istenérvét is.

Erkölcsi tisztaság, Isten kegyelme, Szent Bonaventura szerint, a *misztikus* istenismeret előfeltétele s a teremtett világ ehhez a kiindulás. Az Istenhez emelkedés első foka a természet, mely Isten nyomait (vestigia) hordozza; a második fok az Isten képét (imago) hordozó lélek önmagába merülése; a harmadik a léleknek önmagán túlemelkedése: az isteni lényeg szemlélete. S mivel Isten mindegyik fokon vagy a tárgyak visszatükröződésében, vagy az Istent visszatükröző lélekben szemlélhető, mindegyik fok megkettőződik s így hat fokon emelkedik a lélek az Istenhez, amelynek hat lelkierő működése felel meg: az érzék, képzelet, ész, értelem, megértés és a syntheresis. Az utolsó a lélek legnemesebb része, mely a tudós tudatlanság állapotában az örök üdvösség előízeképpen szemléli a teremtmény által soha teljesen fel nem fogható isteni lényeget (Itin. 1-7).

4. Szent Tamással szemben Szent Bonaventura a *világ* öröktől való teremtését bölcseletileg lehetetlennek tartja. Az, ami nemlét után lett, mint a semmiből teremtett világ, nem lehet örökkévaló. Isten a világot akarata által a semmiből teremtette, örök eszméi szerint. Az időben teremtett anyag kezdettől bizonyos formával rendelkezett s ez a *fény,* ami minden teremtett való közös alapformája (II. 12.2.1.). Ez a legnemesebb forma fejezi ki legjobban a lényeknek az örök fényhez való hasonlóságát. A fény lényegében aktív erő, amely a levegőn keresztül terjedve, az egész világegyetemet áthatja s az ásványok képződésétől az alacsonyabb szellemi tevékenységig mindennemű működést biztosít (II. 13.3.2. concl.)

Az ősanyag aktuális létét (szemben az arisztotelészi tétellel) Bonaventura kifejezésre juttatja a *létcsírák* ágostoni tanának a fenntartásával is. Az anyagban elhelyezte a Teremtő kezdettől fogva a létcsírákat, melyek a kedvező létfeltételek elérkeztével bontakoznak ki. Az

anyag és a forma az ősanyagra is alkalmazott dualizmusának a következménye az arisztotelészi hylemorfizmus tételének a *szellemekre* (angyalok, emberi lélek) való kiterjesztése. Az anyag a képességiség alapja, a forma a tevékenység elve. Az anyagból és formából való összetettség a lehetőségi állapotból ténylegessé váló szellemi valóknak is a léttartalma (II. 3.1.1.). Természetesen a szellemi lényekben az anyag nem azonos a kiterjedt és pusztulásnak alávetett testi anyaggal, hanem valami különös finomságú szellemi anyag (materia spiritualis II. 17.1.2. concl.)

Az arisztotelizmus terjedésével fokozódik az egyedi lét jelentőségére való ráeszmélés s ezzel együtt kiéleződik az *egyediség elvének* a kérdése is. Az anyag Bonaventura szerint a legkülönbözőbb forma felvételére alkalmas jellegével, nem tekinthető az egyediség elvének, de a forma sem önmagában, egyetemes jellegénél fogva. E megfontolás alapján mindkét létalkotó tényezőt, az anyagot és a formát együttesen tekinti az egyediség elvének. Minden dolog minden mástól megkülönböztetett valóság („hoc"), de egyszersmind egy bizonyos lényegű valóság („aliquid"). Az előbbi alapja az anyag, az utóbbié a forma. A forma ugyan önmagában egyetemes mozzanat, de az egyedben egyedivé válik.

5. A lélek és test közt csak laza kapcsolatot tartó ágostoni-platonikus tan befolyásolja *lélek és test egyesülésének* a kérdését is. Arisztotelész és Ágoston egyeztetésére törekedve, Halesi Sándor az egyesülést az arisztotelészi anyag-forma viszony alapján magyarázza, de azt is hangsúlyozza, hogy a lélek ebben a vonatkozásban is önálló szubstancia marad mint a testiség formája (forma corporeitatis. S. Th. q. 59. m. 2. §. 1. resp.).

Bonaventura szerint is a lélek, mint a szellemi valók általában, anyagból és formából összetett való, amit a lelki állapotok változékonyságával (öröm, szomorúság stb.) vél igazolhatni. Midőn a lélek önállóságát ilymódon kiemelve a halhatatlanságát biztosítva látja, azt is hangsúlyozza, hogy a lélek éppúgy vágyódik a test tökéletesítése után, miként a test az őt tökéletesítő lélek után. A kettő egyesülésével az emberben az egymásnak alárendelt *formák sokasága* jön létre (II.17.2.2. concl. ad 6.).

Szent Ágoston hagyományaihoz híven, abban is megegyeznek a korai ferences iskola tagjai, hogy az akarat az értelemnél nemesebb képesség anélkül, hogy az értelem tárgyat adó szerepét kétségbe vonnák. Az így értelmezett voluntarizmus erkölcsi színezete nyilvánvaló. Az akarat a legnemesebb, mert Istent csak a szeretet által bírhatjuk. Bonaventura szerint az értelmi megvilágosításon kívül, a lélek erkölcsi megvilágításban is részesül (illuminatio moralis), mely az erények közlésében áll. Minden erény a tökéletesség isteni ősmintájától ered s hozzá hasonlóvá teszi a lelket. A négy sarkalatos erény elsajátítására megvan bennünk az Istentől adott természetes képesség, azonban az erények kifejlődését és szilárdságát az isteni kegyelem biztosítja.

Irodalom. *M. Grabmann,* Forschungen über die latein. Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrh. Münster 1916. Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter. München 1939. – *H. Denifle,* Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885. – *H. Rashdall,* The Universities of Europe in the middle ages. Oxford 1895. – *É. Gilson,* La philosophie de St. Bonaventure. Paris 1924. (Német ford. 1929) – *J. M. Bissen,* L'exemplarisme divin selon St. Bonaventure. Paris 1929. – *E. Lutz,* Die Psychologie Bonaventuras. Münster 1909. – *B. Rosenmöller,* Die religiöse Erkenntnisnach Bonaventura. Münster 1925. – *Szabó E.,* A ferences skolasztika tanulmányi élete. Budapest 1942. – *László A.,* A ferences iskola természetbölcseleti problémái. Gyöngyös 1942. – *H. Felder,* Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis und die Mitte d. XIII. Jhrs. Freiburg/B. 1904.

Nagy Szent Albert

1. Új irány kezdetét jelzi a skolasztika fejlődésében Nagy Szent *Albert* (1193/21-1280) működése. A középkor e legegyetemesebb képzettségű elméje nem elégedett meg egyes eklektikusan kiválasztott gondolatelemekkel, hanem Arisztotelész egész rendszerével meg akarta kortársait ismertetni. S habár az arisztotelészi logika, metafizika, fizika és etika a korábbiaknál alaposabb ismeretével lényegesen kiszélesedett tudásterületen nem tájékozódott még teljes biztonsággal, a skolasztikát mégis oly értékekhez segítette, amelyek szintézisének maradandó alkatrészeivé váltak.

Albertus a svábországi Launingenben a Bollstädti grófok családjából született. Mint Szent Domonkos rendjének tagja Kölnben s más német iskolákban tanított. 1245-48-ig a párizsi egyetemen volt magister, ahol Szent Tamás is hallgatta, majd a kölni studium generale vezetője lett. Később a német provincia főnöke, majd regensburgi püspök, de már két év múlva lemondott e méltóságáról. Mint a keresztes hadak pápai legátusa bejárta Német- és Csehországot. Elutasítva a párizsi egyetemre történt későbbi meghívását, Kölnben telepedett le, ahol utolsó éveiben is szorgalmasan tanított. Már kortársai „Nagy”-nak nevezték, az egyház 1931-ben szentté avatta. Művei újabb kritikus összkiadását a kölni Institutum Alberti M. gondozza.

2. Albertus a szellemi látókör tisztulását segíti elő a hit által nyert természetfölötti s az értelem képességeivel szerzett természetes ismeretek lényeges különbségének a hangsúlyozásával, s ennek megfelelően a *filozófia és a teológia* a korábbi skolasztikusoknál határozottabb megkülönböztetésével, mely azonban nem bontja meg a kettő harmóniáját. A filozófia az ész előtt nyilvánvaló tételekre, a teológia a kinyilatkoztatott tanra építi fel rendszerét. (I. Sent. dist. 3. art. 3; S. Th. pars I. tr. 1. q. 4.) A teológia mellett a profán tudományoknak is megvan a létjogosultságuk. A maga területén mindegyik tudomány önálló értéket képvisel s a tudományos tekintélyek illetékességét a tudományok határai korlátozzák. A hit és az erkölcs terén Ágostont, az orvostudományban Galenust és Hippokratest, a természettudományokban Arisztotelészt illeti meg a legnagyobb tekintély (II. Sent. dist. 13. art. 2. ad 2-5).

Meggyőződése, hogy a filozófiában csak Arisztotelész és Platón tudományával lehet tökéletes ismerethez jutni. Bölcseleti működésének javát Arisztotelész iratainak a magyarázata képezi. Nem szorosan vett szövegmagyarázatok ezek, hanem a filozófiai problémáknak Arisztotelész műveiben szereplő sorrend szerinti terjedelmes parafrázisokban történő megvitatása. Arisztotelész mellett, akit Albert a keresztény világnézettel igyekezik összeegyeztetni, az arabok (Alfarabi, Avicenna, ritkábban Averroës) s az arabnak tartott Avicebron nézeteit ismerteti s azokat a saját megállapításaival egészíti ki. Egyébként a filozófiában Arisztotelész tekintélyét nem tekinti kizárólagosnak. Nagyra értékeli a világrendnek az emmanációs *fénymetafizika* alapján történő magyarázatát is (De causis et processu universitatis c. művében), amelyet a panteista színezettől megtisztít. Az újplatonikusok ismerettanát is méltányolja (De intellectu et intelligibili). A rendelkezésére álló latin fordítások fogyatékossága, hiányos filozófiatörténeti ismeretei is fokozzák a különböző forrásokból eredő, heterogén anyag áttekintésének a nehézségét. Nem csodálhatjuk így, ha filozófiája a szinkretizmus jellegétől nem mentesül.

3. Albert az *arisztotelészi* filozófiából sok korábban be nem fogadott tant vitt be a skolasztikába.

a) Ilyen az *ősanyag* tiszta lehetőségi jellegének a tétele (I. Sent. d. 35. a. 10.) szemben az ágostoni iránnyal, amely már az ősanyagnak is bizonyos fokú aktualitást tulajdonít. Viszont

az anyag örökkévalóságának a tételét elveti s a világ örökkévaló vagy teremtett voltának a kérdését filozófiailag eldönthetetlen, a hit körébe tartozó problémának tekinti.

b) Az anyagból és formából álló összetettség csak a fizikai dolgok lényegére vonatkozik, a szellemek és az emberi lélek tiszta forma. (I. Sent. 2. 13; De nat. et orig. animae tr. I. c. 8.)

c) Az ágostoni-platonikus iránytól eltérően a képességeket a lélektől valósan különbözőknek tartja (De pot. an.)

d) Az *ismeret eredetére* vonatkozólag elveti a visszaemlékezés platóni tanát. A lélek eredetileg üres táblához hasonlít, a tapasztalat alapján jut ismerethez. A fogalom tárgyát képező egyetemes lényeget, a formát, a képzetből az esetleges vonások elhagyásával, a cselekvő értelem (intellectus agens) alakítja ki (S. de creat. p. II. tr. 1. q. a. 1.). Az arisztotelészi mérsékelt realizmushoz következetesen az universaliákra vonatkozólag elfogadja Avicenna hármas megkülönböztetését (ante res, in rebus, post res I. Sent. 19.15).

Arisztotelikus tételei mellett azonban Albert a platonizmusnak is több tételét fenntartja. A lélek halhatatlanságának a tételét biztosítani kívánja, test és lélek egyesülésének a kérdésében Arisztotelész és Platón nézete közt ingadozik. Megtartja a formák sokaságának a tanát is. Ismeretelméletében pedig azt tartja, hogy bár az érzéki dolgok lényegét elvonás útján ismerjük meg, a lélek önmagát, a szellemi lényeket és Istent az isteni megvilágosítás erejével ismeri meg.

Az erkölcsi életünket irányító természetes értelmi készség (syntheresis), a lelkiismeret (conscientia) s az akaratszabadság kérdései képezik Albert *etikai* vizsgálódásainak legfontosabb részeit.

4. Albert Arisztotelész tanai iránti vonzódásának lélektani okát a *természettudományok* iránti szeretetében találhatjuk. Érdeklik a zoológia, botanika, kémia, geográfia, asztronómia kérdései. Ezekben nem elégszik meg az arisztotelészi s az arab tudomány eredményeivel, hanem önálló vizsgálatokat is folytat. A természettudomány alapjának a *megfigyelést* tekinti. Azonban nem elég az egyszeri megfigyelés, hanem minden lehetséges körülmény közt kell kísérletet tenni, mert csak így jutunk az ok biztos ismeretére. (Oportet enim experimentum non in uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare, ut certe et recte principium sit operis. Eth. VI. tr. 2. c. 25.).

A neve alatt forgalomba került babonás tartalmú iratok miatt hosszú ideig Albert természettudományos működését nem méltatták kellő figyelemre. Csak midőn az újabb kutatás a selejtezés munkáját elvégezte s eredeti iratai ismeretessé váltak, ébresztette fel maga iránt a szaktudományok érdeklődését. Különösen zoológiai és botanikai megfigyelései alapossága keltett feltűnést. Asztronómiai és geológiai vizsgálódásai alapján Albert azt is tanította, hogy a Föld gömbalakú, a bolygóknál kisebb s túlsó felén, „az alsó féltekén" (inferius haemisphaerium) is laknak emberek. (De coelo et mundo. II. tr. 4. c. 9-11; De natura 10 c. tr. I. c. 12)

5. Albert rendkívüli sokoldalúságának, egyetemes tudásának jelentőségét már kortársai felismerték. Tanítványa, *Strassburgi Hugó* (Rippelin) szerint, Albert kora bámulatának és csodálatának volt a tárgya. A kortársak nagyrabecsülésének a kifejezése volt, hogy őt és legnagyobb tanítványát, Aquinói Tamást nézeteik ismertetésénél már életükben nem a középkorban szokásos „quidam"-mal, hanem nevükön említették. Elvitázhatatlan érdeme, hogy az egyetemek megindulásával növekedő tudományos igénye kielégítésére a tudás beláthatatlan perspektíváit feltárta s az ókor legegyetemesebb szelleme, Arisztotelész előtt megnyitotta a Schola kapuit.

Azonban Albert inkább enciklopedikus, mint szintetikus tehetség volt. A nagy szorgalommal felhalmozott tudásanyagon nem uralkodott kellő határozottsággal. A következetesen végigvezetett egységes szempontú összefoglalás hiánya a tanítványainál

kiváltott különböző hatásban is megnyilvánult. Egyik részük, mint *Strassburgi Ulrich* és *Freibergi Dietrich* az arab újplatonizmust fejlesztette tovább; másik részük, Aquinói Tamással az élén, az arisztotelizmust segítette győzelemre.

Irodalom. *H. C. Scheeben,* Albertus Magnus. (2) Köln 1955. – *G. Hertling,* Albertus Magnus. (2) Münster 1914. – *P. G. Meersemann,* Introductio in opera omnia B. Alb. M. Bruges 1931. Geschichte des Albertismus. Roma 1933-35. – *M. Grabmann,* Der hl. Albert der Grosse. München 1932. – *Studia Albertina.* Festschrift für B. Geyer. Münster 1952. – *H. Balss,* Alb. Magnus als Biologe. Stutgart 1947.

A latin averroizmus

1. A párizsi artium facultas tanárai közt akadtak egyesek, akik az arisztotelészi filozófiának a teológiával lehetséges kapcsolatát elszakítva, Arisztotelész és a keresztény gondolkodás közt kiegyenlíthetetlen ellentétet hirdettek. Arisztotelész csalatkozhatatlan magyarázójának ugyanis Averroëst tekintették. A tőle való szolgai függés következtében jutottak vallás és filozófia már Averroës által is világosan látott ellentétének a megállapításához. Az averroisták Arisztotelész tekintélyére hivatkozó szélsőséges racionalizmusa volt egyik főakadálya annak, hogy a peripatetikus filozófia a skolasztikába bebocsátást találjon. Averroizmus és arisztotelizmus azonosítása jellegzetesen kifejezésre jutott az 1270-ben és 1277-ben kárhoztatott tételekben, amelyek a sajátságosan averroista tanok mellett az arisztotelészi filozófia, illetőleg a tomizmus több lényeges tételét is elítélték.

A XIII. század második felében feltűnt averroista mozgalom központjában a párizsi artium facultas egyik tekintélyes tanára, *Brabanti Siger* állott. Neve szerepel a fakultáson kitört nemzeti villongások közepette, heves természete több ízben veszélyeztette a nemzetiségi békét. Még nagyobb feltűnést keltett filozófiai nézeteivel, amelyeket az egyházi hatóság az averroista tanokkal együtt elítélt. Ismételt elítéltetése ellen az inkvizícióhoz fellebbezve, Sigerius az ervietói pápai kúriába kerül, ahol 1281-84 közt elmebeteg titkára megölte.

Az averroizmus a teológia és a filozófia viszonya, Istennek a világhoz való viszonya, az értelem természete és az akaratszabadság kérdéseiben jutott ellentétbe a skolasztikával.

a) Brabanti Siger szerint az arisztoteleszi filozófia Averroës értelmezésében a világ racionális magyarázatát nyújtja, amely nyilvánvalóan több pontban ellentétes a keresztény hittel. Ez azonban nem teszi kétségessé a kinyilatkoztatás igazságát. A léthierarchia elve alapján, a kinyilatkoztatás minden kétségen felülálló igazságát a XIII. század latin averroistái nem vonják kétségbe. A kettős igazság tanát – melyet neki tulajdonítani szoktak – Siger kifejezetten nem hirdeti. Kijelentései szerint csak egy igazság van, a kinyilatkoztatás. Az ettől eltérő tanítás csak filozófiai vélemény. Mindazonáltal a hit és a filozófia viszonyáról vallott felfogása veszedelmes rést ütött a skolasztika gondolatrendszerén, mert arra a következtetésre juttat, hogy a hit igazságai észérvekkel nem igazolhatók.

Később, a XIV. század averroistái már kifejezetten vallják a duplex veritas elvét. A túlzott voluntarizmus alapján lehetségesnek tartják, hogy Isten lehetővé tegye az ellentétek egyidejű fennállását. Így a filozófiai igazsággal egyidejűleg érvényes a vele ellentétes teológiai igazság is.

b) A racionális világmagyarázat szerint a világ Istennek nem szabad alkotása, hanem szükségképpen hozta azt létre. Isten az önmagán túllevő lényeket nem ismeri s így gondviselését sem gyakorolhatja felettük. Az emmanáció szükségképpeniségénél fogva a világ örökkévaló. Az arab fatalizmust tükrözi az a tanítás, hogy az égitestek mozgása végzetszerűen befolyásolja a földi életet. Mind az egyedi, mind a társas élet szükségképpeni hatásuk alatt áll. Mivel pedig az égitestek konstellációi véges számúak, azonos módon ismétlődnek a földi események is. A kereszténység is már a korábbi világperiódusokban létezett s történeti tényei a jövőben számtalanszor ismétlődnek még.

c) A gondolkodás előfeltétele a lélek érintkezése a testtel, a testtől való különbözőségének a fenntartásával. A szellemi lélek, az intellectus agens, nem egyesül a testtel az anyag-forma viszony módjára, hanem az érzéki lélekből és testből álló emberrel együttműködve teszi lehetővé a fogalmak kialakítását, a gondolkodás műveletét. Minthogy a szellemi szubstancia megsokszorozódása lehetetlen, csak egy értelem létezik, ez működik mindegyik emberben. Ilyen körülmények közt természetesen az egyedi lélek halhatatlanságáról nem lehet szó.

d) Bizonyos okok adottsága szükségképpen meghatározza az emberi cselekedeteket. Akaratszabadság tehát nem létezik. A büntetésnek mégis van értelme, mert általa megakadályozható az embert szükségképpen rosszra vivő okok működőképessége.

2. E rövid vázlatból is látható, hogy az averroizmus a keresztény világnézet alapvető tételeit támadta meg. Érthető, hogy a skolasztikus gondolkodókat határozott ellenállásra kényszerítette. Az averroista tanok ellen legkorábban Auvergnei Vilmos és Nagy Albert lépnek fel, Aquinói Tamás ismételt párizsi tartózkodásának főrendeltetése az averroizmus elleni küzdelem, ami több polemikus mű megírására ösztönözte. Mellette Aegidius Romanus, Rajmundus Lullus, Duns Scotus is küzdenek a XIII. századi averroizmus, különösen annak az értelem egyetemességét hirdető tétele ellen.

A XIII. században Brabanti Siger mellett *Dáciai Boethius* volt a latin averroizmus nevezetesebb képviselője, tanítását Sigerrel együtt elítélték. A XIV. század első felében a párizsi egyetemen *Janduni János* újítja fel az averroizmust, aki dicsekedve Arisztotelész és Averroës majmának nevezte magát. Ennek a századnak a közepén Bolognában és Velencében is feltűnik az averroizmus s a páduai egyetemen a XVIII. századig talált követőkre.

Irodalom. *F. Van Steenberghen,* Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant. Bruxelles 1938. – *P. Mandonnet,* Siger de Brabant et l'averroisme latin. Louvain 1911. – *M. Grabmann,* Neue aufgefundene Werke des Siger v. Brabant und Boethius v. Dacien. München 1924. Der latein. Averroismus des XIII. Jahrh. und seine Stellung zu christl. Weltanschaung. München. 1931. – *G. Sajó,* Un traité résemment découvert de Boece de Dacie: De mundi aeternitate. Budapest 1954.

Aquinói Szent Tamás

1. Az arisztotelészi filozófia a skolasztikus rendszeralkotásnál Aquinói Tamás (1225/6-1274) működésével jut teljes jelentőséghez. Nápoly közelében, az Aquinói grófság területén fekvő Roccasecca várában született. Longobárd származású atyja, Landulf, sokgyermekes családnak volt a feje, aki fiaival együtt a Hohenstaufok udvari nemességéhez tartozott. Első felesége halála után a normann származású nápolyi nőt, Teodórát vette nőül. Tőle született Tamás s még öt leánytestvére. Öt éves korában Tamást szülei a közeli Monte Cassino-i apátság bencéseinek a nevelésére bízták. Midőn 1239-ben ismételten kitör az ellenségeskedés a pápa és a szicíliai király között s Monte Cassino is a hadi zónába kerül, a bencések tanácsára a tizennégyéves Tamás elhagyta az apátságot, a nápolyi egyetemre megy a szabadművészetek tanulására.

Ezen a II. Frigyes által alapított (első állami) egyetemen, az egyházi tilalmaktól függetlenül már ebben az időben a teljes arisztotelészi filozófiát tanítják. Az ifjú Tamást a trivium tárgyaiba (valószínűleg a dáciai származású) Martinus, a quadrivium tárgyaiba pedig az ír Petrus de Hibernia magiszterek vezették be. E korai ismerkedés az arisztotelészi filozófiával döntő jelentőségűvé vált Tamás szellemi fejlődésében. Nápolyban ismerte meg Szent Domonkos rendjét is. Az új szerzet célkitűzésében vezető helyre jutott evangéliumi szegénység eszménye s a tudománynak a hit szolgálatába állítása tette azt az ifjú számára vonzóvá. Belép a domonkosok rendjébe, s midőn rendi elöljárói a tehetséges noviciust Párizsba szándékoznak küldeni tanulmányokra, két idősebb bátyja útjában feltartóztatja s a család birtokában levő San Giovanni várában tartják fogva, hogy a szerzet elhagyására kényszerítsék.

Kísérletük hiábavalóságának belátásával, egy esztendei fogság után családja szabadon engedi, Joannes Teutonicus rendi generális kíséretében Tamás Párizsba megy, ahol 1245-48-ig a kiváló német dominikánusnak, Nagy Albertnek lett a tanítványa. Itt szövődik kettőjük közt az életfogytig tartó bensőséges barátság. 1248-52-ig Albertus vezetésével működött Tamás a rend kölni főiskoláján. 1252-ben a magiszteri fokozat megszerzésére ismét Párizsba ment, ahol 1256-59-ig magister, s theologiae tanított. Párizsi tanítása idején védelmezte a kolduló szerzetek jogát is az egyetemi tanításhoz.

Első párizsi tanárkodása után, IV. Orbán pápa orvietói, majd IV. Kelemen viterbói udvaránál Tamás mint udvari teológus (a studium curiae tanára) működött, miután elhárította magától IV. Kelemen tervét, aki őt nápolyi érsekké szándékozott kinevezni. Közben 1265-67-ig a római rendtartomány Santa Sabina kolostorában létesített főiskola tanáraként is működött. A pápai udvarban ismerkedett meg németalföldi származású rendtársával, Moerbeke Vilmossal, aki görögországi tanulmányai során elsajátított görög tudásával Tamást megbízható Arisztotelész-fordítások birtokába juttatta. Ezek a szövegek szolgáltak alapul Tamás Arisztotelész kommentárjainak.

1268-ban rendi elöljárói Tamást ismét a párizsi egyetemre küldik az oda behatolt averroizmus leküzdésére és a kolduló szerzetek tanítása ellen megindult újabb támadás kivédésére. 1273-ban visszahívják hazájába. Elfogadja Anjou Károly meghívását a nápolyi egyetemre. 1274 tavaszának közeledtével a pápa meghívására útra kél a Lyonba meghirdetett zsinatra. Útközben megbetegedik s a fossanuovai cisztercita apátságban március 7-én elhunyt. Halálának híre a zsinat tagjai közt mély részvétet keltett, a párizsi egyetem pedig „mint a század napját és világosságát” gyászolta.

Művei jegyzékét Mandonnet és Grabmann állították össze. Bölcseleti szempontból három csoportba oszthatjuk azokat.

a) *Kommentárok:* Arisztotelész különböző műveihez (1260 után, részben későbbi szerzők által folytatva); Dionysiushoz, Boethiushoz, a Liber de causis-hoz, melynek újplatonikus eredetét felismerte.

b) *Összefoglaló nagyobb művek:* Legkorábbi a Petrus Lombardus Szentenciás könyvéhez írt magyarázatok (1253-55). Spanyolországban az arabok térítésén fáradozó rendtársai kérésére készült a kereszténység filozófiai igazolását fejtegető *Summa Contra Gentiles.* Legterjedelmesebb és legkésőbbi a teológiát spekulatíve kifejtő három részes *Summa Theologica,* amelyen 1266-tól élete végéig dolgozott. A mű I. része Istenről és a teremtett világról; a legterjedelmesebb, két félre osztott II. rész az erkölcsi életről; a III. rész Krisztusról s az általa rendelt szentségekről szól. A III. 90. quaestioig Tamás műve, a hátralevő részt iratai alapján tanítványa, Pipernói Reginald adta közre. A S. Th. anyagának rövidebb összefoglalása a befejezetlen *Compendium Theologiae.*

c) A *quaestio*-irodalomhoz tartozó fontosabb művek és kisebb munkák *(opuscula): Quaestiones disputate* (De veritate 1256-9, De potentia, De malo, stb.); a *Quaestiones guodlibetales.* Valamennyi 1260 után. *De ente et essentia* (legkorábbi műve). *De unitate intellectus contra Averroistas* (1268), *De regimine principum* (csak a két első könyv származik tőle). – Magyar fordítás: *Schütz A.* Aq. Szt. Tamás szemelvényekben. Budapest 1943. (Latin-magyar szöveggel.) – *Lelovics L.,* Szent Tamás breviárium (S. Th. III. 1-59). Budapest 1968.

2. Aquinói Tamás a filozófia a teológiától különböző sajátos jellegének felismerésével, elfogultság nélkül igyekezett elmélyedni a különböző rendszerekbe. Forrásai, Arisztotelész, Augustinus, az újplatonizmus s az arab filozófia értékelésénél az a szempont volt mérvadó előtte, hogy a nézetek elfogadásánál nem az állítók tekintélye, hanem érveik a döntők, amelyek az állítást alátámasztják (Sup. Boeth. De Trin. II. 3. ad 8; S. Th. I. 8. ad 3.). S mivel úgy találta, hogy e követelménynek Arisztotelész tapasztalaton alapuló, egységes rendszere felel meg a legjobban, a platonizmus igazolható értékeinek tiszteletbentartásával, mesterénél, Nany Albertnél nagyobb határozottsággal és következetességgel foglalt állást Arisztotelész mellett anélkül, hogy a kritika jogáról vele szemben is lemondott volna. A maga elé tűzött célt rendíthetetlen határozottsággal követte, noha kívülről az averroistákkal, a Scholán belül pedig a platonikusokkal ugyancsak kemény küzdelmet kellett vívnia.

Ez a biztos és határozott állásfoglalás szintézise sikerének a titka. Az arisztotelizmusban is bennrejlő teocentrikus tendenciák kifejlesztésével kiszélesített világképét Szent Ágoston eszmetana boltozza be. Az arisztotelizmus ideálisabb tartalommal telítésével s a platonizmus merészröptű intuícióinak a tapasztalat részéről történő igazolásával alakul ki az ő *teocentrikus* rendszere, amelyet az egészen uralkodó belső egység mellett méltán hasonlítanak a középkor dómjaihoz. De nemcsak a tartalmi egység, hanem az okfejtés világossága, a kifejezés szabatossága és gördülékenysége tekintetében is Szent Tamás műve a középkor legsikerültebb szellemi alkotása, ami részére a *„princeps scolasticorum”* nevet maradandóan biztosította. Rendszerét legjobban az egészen uralkodó arisztotelikus ismeretelméletből kiindulva tekinthetjük át.

3. Tamás az ágostoni-arab irány misztikus értelmezésével szemben következetesen kitart amellett, hogy az emberben természeténél fogva megvan a képesség arra, hogy a világ lényegi törvényeinek, sőt Isten létének a megismerésére is eljusson. Az isteni megvilágítás elméletét elutasítva, minden *természetes* ismeretet a tapasztalatból eredeztet s létrejöttét az *elvonás* (absztrakció) alapján magyarázza. A megismerés lehetősége előfeltételének az alany és a tárgy célszerű, teleologikus egymáshoz rendeltségét tekinti. Az ember érzéki és értelmi megismerő képességgel rendelkezik, aminek megfelel a tárgyak érzéki és szellemi tartalma. Ezt, a lét rendjében megalapozott egymáshoz rendeltséget feltételezve, a *megismerés* lényegét az alanynak a tárgyhoz hasonulásában látja. (Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam. De verit. q. 1. art.1.)

E folyamat a tárgy lelki hasonmásának, az *ismeretképnek (species similitudo, intentio)* a kialakításával megy végbe. A „kép” nem a tárgy anyagi lenyomatát jelenti, hanem mint már Aristotelés a naiv realizmussal szemben leszögezte, a tárgy formájának anyaga nélküli felvételét, utánképzését az alany részéről, mely magának az alanyon túli dolognak az ismeretét közvetíti. A megismerés Tamás szerint is egyszeriben *szenvedőleges és cselekvő* tevékenység. Az ember nem születik kész ismeretekkel a világra, hanem az ismeretet meg

kell szereznie, amihez a kiindulás az érzéki tapasztalat. Viszont az ismeret kialakítása lelki öntevékenység eredménye.

Az emberi elme eredeti magatartása a tárggyal szemben szenvedőleges, befogadójellegű. Az eredetileg üres laphoz hasonló, szenvedőleges, megtermékenyülést váró értelem *(intellectus possibilis)* az érzékek közvetítésével jut ismerettartalomhoz *(omnis cognitio incinit a sensu).* A tárgy formáját annak anyaga nélkül híven felfogó érzékek adatai *(species impressa)* a központi érzékben tudatossá válván, a képzeleterő kialakítja a *képzetet (phantasma),* a tárgy *anyagi* és *egyedi* vonásait feltüntető lelki képet. Ez az *érzéki* tartalom közvetlen nem hathat a *szellemi* természetű értelemre, mert a tárgy csak az alany természetének megfelelő módon létezhetik abban (cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. De verit II. 2.). A *közvetítő tényező,* melynek hatóképességét a lelki élet egysége teszi érthetővé, a *cselekvő* vagy *termékenyítő értelem (intellectus* agens), mely elménknek a szenvedőleges értelemtől különböző képessége. Ez az *aktív* erő fényhez hasonlóan átvilágítja a képzetet (illuminatio phantasmatis): az anyagi vonások homályban hagyásával, előtünteti a képzetben burkoltan bennfoglalt szellemi tartalmat, a *lényeget.* E tudattalan aktussal kialakított ismeretkép *(species imnressa)* alkalmas arra, hogy a termékenyítést váró értelemre hasson. Az e hatás által működésbe jövő szenvedőleges értelem részéről tudatosan felfogott, mintegy a szóhoz hasonlóan kimondott szellemi ismeretkép *(species expressa) a fogalom.* (S. Th. I. q. art 84. 6.)

Az elvonás fogalmi ismereteink *tárgyi* épségét, tartalmi eredetiségét érintetlenül hagyja. Jóllehet az egyedek kizárólagos léte mellett a fogalomban kifejezett *egyetemesség mint ilyen* (formaliter) elménk alakítása, azonban a fogalom alá tartozó dolgok lényegi azonosságában *tárgyilag* (fundamentaliter) meg van alapozva. Ha az ember ismereteiben csak a saját, alanyi lelki változásait fogná fel, nem a tárgyi világot, lehetetlen volna a tárgyi világ egyetemes és szükségképpeni törvényeit megállapító tudomány, s igazság és tévedés megkülönböztetésének minden tárgyi alapja megszűnne. (I. 85. 2.) Minthogy a megismerés módja a megismerő létmódja szerint történik (modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. u. o.), ha a léleknek a testtel való benső egységét nem akarjuk hiábavalónak tekinteni, az emberi ismeretszerzés eredeti forrásának az elvonást kell tartanunk. Értelmi ismeretünk sajátos tárgya tehát az *érzéki valók lényege.* (Natura in materia corporali existens I. 84. 7.)

Ez azonban nem jelenti azt, hogy ismeretünk kizárólag az anyagi valóságra korlátozódik. Ellenkezőleg, képesek vagyunk *a valóság egész körét* megismerni. Amennyiben működésük az anyagi világban megnyilvánul, anyagtalan valóságok (Isten, lélek) fogalmait is megszerezhetjük. De értelmünk érzéki létfeltételekhez kötöttsége miatt az érzékfeletti valókat sajátos lényegükben nem ismerhetjük meg. Róluk csak az érzéki vonások tagadásával szerzett analóg fogalmakat alkothatunk. (I. 88. 1.; De an. art. 16.)

Minthogy értelmi ismeretünk az egyedi vonásoktól függetlenített egyetemességre, a lényegre irányul, az *egyedeket* csak a képzetben adott tárgyra történő ráeszmélés által, *közvetett* úton ismerhetjük meg. (I. 86. 1.) Testhez kötöttségénél fogva a *lélek önmagát* sem intuitíve, hanem aktusaiból következtetve ismeri meg. (I. 87.)

Minthogy az ismeret tárgyát elvonás útján szerezzük, az *elvonás fokának* az arányában növekedik tudásunk egyetemessége. Ennek megfelelően állapítjuk meg az egyes *tudományok* helyét. Az egyedi tulajdonságoktól eltekint, de az egyetemes érzéki tulajdonságokat (mozgás, nyugalom, hő stb.) még fenntartja a *fizika.* Tárgya a változó lény. Az elvonás e fokán meghagyott valóságos mennyiségtől elvonatkoztat, de a mennyiséget logikai formájában megtartja a *matematika.* Az anyagiság minden vonatkozásától eltekintve kizárólag a lét mint ilyen a *metafizika* tárgya. (I. 85. 1. ad 2.)

Az igazság a gondolat megegyezése a tárggyal önmagában. (Veritas est adaequatio rei et intellectus. De verit I. 1.; S. Th. I. 16. 1.) Az igazságot az ítélet fejezi ki, mely a dolog létére

vonatkozik. (I. Sent. d. 33. q.1. art.1. ad 1.) Igazságismeretünk biztos irányítói az *észelvek (prima principia),* a közvetlenül felismert s épp azért már nem bizonyítható alapelvek. Legelső ismeretünkre, a határozatlan *létfogalomra* ráeszmélve, értelmünk veleszületett készségénél fogva minden nehézség nélkül megállapítja a nemlétnek e tartalommal való összeegyeztethetetlenségét, vagyis az *ellentmondás* elvét. (I. II. 94. 2.) Ez az intuitíve szerzett belátás alapja és végső igazoló tényezője minden további ismeretünknek. Hasonló könnyedséggel alakítjuk ki a többi analitikus elveket is (azonosság, okság). Mivel az észelvek tudatosítására késztető tartalom nem alanyi alkotás, hanem szenvedőlegesen felfogott *tárgyi* tartalom, az észelvek tárgyi értékűek, nemcsak a *gondolkodás,* hanem egyszersmind a *lét* egyetemes és szükségképpeni törvényeit is képviselik.

A lét és a gondolkodás rendje közti megegyezés végeredményben a lényegek változhatatlan léttartalmán alapul. Ezek ugyanis az örök isteni eszme változhatatlan megvalósulásai. Értelmünk a teremtetlen isteni fényhez való hasonlóságánál fogva (quaedam participata similitudo luminis increati I. 84. 5.) a lényeg felfogására van rendelve s az ismeret biztonságát irányító észelvek lehetővé teszik részére a valóság adatai közti viszonyok, összefüggések felfogását, örökérvényű (in rationibus aeternis) ismeret megszerzését. (De verit X. 6. 6.) Szent Tamás realizmusa szerint tehát értelmünk nem *mértéke* az igazságnak, hanem *mértékelt* (mensuratus et non mensurans). Az igazság birtokába az őt mértéklő tárgyi világ (mensura mensurata) által jut, mely utóbbi mértékadó tényezője az isteni értelem, az első, más által meg nem határozott mérték (mensura prima non mensurata I. Sent. d. 19. q. 5. art. 2. ad 2. S. Th. I. 16. 5.). Ily módon találja meg Szent Tamás arisztotelikus kiindulású ismerettana az ismeret végső előfeltételei tekintetében Szent Ágoston platonizmusával a kapcsolatot.

4. Ismeretelmélete van Tamásnak segítségére *hit* és *tudás,* teológia és filozófia a skolasztikában kezdettől fennálló, de a gyakorlatban nem mindig következetesen megvalósított megkülönböztetésének és egymáshoz való viszonyának a megállapításánál.

Míg minden természetes ismeretünket az elvonás révén, a tapasztalati világból merítjük, addig a hit igazságai (Szentháromság, megtestesülés stb. tana) természetfölötti eredetűek. Tárgyuk valami az értelem számára átláthatatlan (argumentum non apparentium S. Th. II., II. 1. 4.). Isten kinyilatkoztatott ugyan olyan igazságokat is, amelyek (ha nem is zárják ki a tévedés lehetőségét) az ész természetes világánál is megismerhetők (Isten léte, lényege, a világhoz való viszonya, a lélek halhatatlansága). Ezek azonban nem teljes értelemben vett hitigazságok, hanem a hit *előzményeit,* ésszerű előfeltételét (praeambula fidei I. 2. 2. ad. 1.; 1. 5.; Gent. I. I. c. 3.) képezik.

A hit és az értelmi igazságok tartalmi különbsége (objectum materiale) mellett különböző a kettőnél a hozzájárulás indítéka (objectum formale quo) is. A tudás kizárólagos motívuma a tárgyi nyilvánvalóság, a hitnél ellenben Isten tekintélye ösztönöz a tartalom elfogadására. Az észigazságok szükségképpeni állásfoglalásra késztetnek, a hit az akarat hozzájárulását tételezi fel. (II., II. 1.,1.; 2. 9.) A filozófia is, a teológia is tudomány, de míg az előbbi a természetes észigazságok alapján, az utóbbi a kinyilatkoztatott igazságok alapján építi fel rendszerét. (I. 1. 2.) A teológia tehát isteni-emberi tudomány.

A filozófia *önállósága* mellett is hasznos szolgálatot tesz a teológiának (ancilla theologiae I. 1. 5.). Ezt teljesíti a hit előzményeinek bizonyításával, a hitigazságokat szemléltető hasonlatok nyújtásával s az ellenvetések cáfolásával. (Sup. Boeth. de Trin. II. 3.) A „keresztény" filozófia lehetőségét a tagadó (averroista) álláspontal szemben Szent Tamás abban látja legmélyebben megindokolva, hogy a természetfölötti rendnek a természetes rend az alapja, azért hittudomány és bölcselet békés *együttműködését* tartja kívánatosnak. (I. 1. 8. ad 2.) Ez annál is inkább lehetséges, mert a természetes és a természetfölötti ismeretnek

ugyanaz az isteni igazság a végső forrása. Hit- és észigazság közt tehát tárgyi ellentét nem lehetséges.

5. a) A *metafizika* tételeit Szent Tamás a *létfogalom* elemzéséből vezeti le. Az összefüggések megragadásához az intuíció képességével nem rendelkezvén, a valóságot csakis fogalmaink révén közelíthetjük meg. Lelki fejlődésünk során eszmélődésünk kezdete a legelső és legegyetemesebb fogalom kialakítása, a minden közelebbi meghatározás nélküli *lét.* (Primo in conceptione intellectus cadit ens. S. Th. I. 5. 2.; De verit. I. 1.) E legelső fogalmunk minden további ismeretünk burkolt foglalata, mert további ismereteink (szubstancia, ember) vagy ennek konkrét meghatározásai, vagy pedig az egyetemesség különböző viszonyait (lényeg, jó) jellemzik. A létfogalom szabja meg tudásunk határát, mert ami a lét fogalma alá nem vonható, nem ismerhető meg. Egyetemleges kiterjedtségénél fogva ez tehát a legtranszcendentálisabb fogalom. Felette áll a kategóriáknak, mert a kategóriák a lét bizonyos módjait fejezik ki, de a lét az összes kategóriákat átfogó mozzanat. A léthez semmi kívüle álló jegy nem adható valami oly módon, mint a nemhez a faj, vagy a magánvalóhoz a járulék. (De verit. I. 1.)

A lét közelebbi ismeretét részben a lét egyetemleges, transzcendentális határozmányainak, részben a lét különböző módjainak vizsgálatával nyerjük.

b) Ha a létfogalmat a maga egyetemességében analízis alá vesszük, megtaláljuk azokat a tulajdonságokat, amelyek valamennyi létezőt jellemeznek, éppezért a lét *transzcendentális* határozmánnyait jelentik. Ezek: az *egység,* az *igazság* és a *jóság.* E határozmányok nem adnak a létezőhöz új reális mozzanatot, hanem bizonyos szempontból jellemzik s ezáltal a létfogalmat világosabbá teszik.

Metafizikai értelemben egy az, ami önmagában, lényege szerint osztatlan és minden mástól el van különítve. (De verit I. 1.) Ez a belső lezártság a létezés elengedhetetlen föltétele s azért az egység és a lét egymással azonosak. (Unum convertitur cum ente. S. Th. I. 11. 3. ad 2.)

A létnek az értelemhez és az akarathoz való viszonya állapítja meg az igazság és a jóság mibenlétét. Az *ontológiai igazság* a dolognak az értelemmel való megegyezése. Minthogy a gondolkodás és lét rendje közt fennálló kapcsolatnál fogva minden, ami létező, megismerhető, az igazság is a léttel azonosítható, transzcendens fogalom. Egyébként a dolgok (ontológiai) igazsága kétféle szempontból tekinthető. Amennyiben a dolgok Isten eszméjének mintájára vannak teremtve, létük igazsága az isteni eszmével való megegyezés. De az ember is képes az elvonás révén a dolgok eszméit magáévá tenni s a dolog (arany, fa) annyiban igaz, amennyiben ennek az eszmének megfelel. (I. 16.; De verit. I. 1-3.)

Végül a *jóság* a létnek az akarattal való megegyezése (convenientia entis ad appetitum). Mivel pedig minden, ami célját megvalósítja, vagyis ami létezik, többé-kevésbé tökéletes (omnis actus perfectio quaedam est) s ennélfogva törekvés tárgya lehet, minden létező önmagában véve jó s így a jóság és a lét közt csak észbeli különbség áll fenn. (S. Th. I. 5. 3.; De verit. I. 2.) A jóság a dolog lényegi eszméjének megfelelő létteljesség. (De ratione boni est ipsa plenitudo essendi. I. II. 18. 1. c.) A jóságnak a léttel való azonosságából önként következik, hogy a rossz léthiány, a dolog természete szerint kijáró létmozzanattól való megfosztottság. (Privatio boni debiti. De malo I. 1.)

A gondolkodás és cselekvés tárgyainak, a tudományos, erkölcsi és művészi értékeknek a dolgok belső, ontológiai struktúrájához való vonatkoztatása adja meg Szent Tamás bölcseletének sajátos *létfilozófiai* jellegét, *benne* értékszemléletének *realisztikus* vonását s megkülönbözteti mindennemű formalisztikus és nominalista gondolkodásmódtól.

c) A lét tapasztalatilag kétségtelen *változóságának* a magyarázatára az arisztotelészi fontos fogalompár, *a képességiség és ténylegesség* (potentia-actus) elve szolgál. Ennek

alkalmazásával jutunk a *lényeg* és *létezés* viszonyának a megállapításához, mely a tomizmus nagyfontosságú tétele.

A lényeg *(essentia)* az a léttartalom, amelyet a dolog definíciója kifejez. (I. 29. 2.) A létezés *(existentia, esse)* a lényeg megvalósulása *(actualitas essentiae),* a valóság rendjébe való kihelyeződése. Ha a lényegnek és létezésnek a konkrét, egyedi lényben való viszonyát vizsgáljuk, úgy e kettő *Istenben* egymástól csak fogalmilag különbözik, a valóságban összeesnek. Lényeg és létezés ugyanis úgy viszonylanak egymáshoz, mint a lehető lét a készléthez (potentia-actus). Istenben azonban nincs képességi lét, lényege a lét (sua essentia est suum esse. I. 3. 4.). Ezzel szemben a teremtmények változékonyságának, korlátozottságának metafizikai gyökere lényeg és létezés *valóságos* különbsége. Ezeknél a lényeknél a lényeg a tényleges létezésnek csak a lehetőségét adja, de nem követeli azt szükségképpen meg. A teremtett való nem maga a lét *(esse per se),* hanem a létben részesedő valóság *(esse participatum).* A lényeg megvalósulását itt egy idegen létesítő oknak köszöni s csak befogadója, de nem lényegénél fogva birtokosa a létnek. Azonban a befogadó ahhoz, amit befogad, a lényeg *(quod est)* ahhoz, ami által megvalósul *(quo est),* a létezéshez úgy viszonylik, mint a képességiség a ténylegességhez, melyek egymástól valósan különböznek, anélkül természetesen, hogy szétválaszthatók lennének. (I. 54. 3.; De ente et ess 5.; De spirit. creat. 1.; Gent. II. 52.) Ez a metafizikai összetettség érvényesül a teremtményi lét egész vonalán. A szellemi valók, melyek anyagnélküli tiszta formák, létezésük esetlegességénél fogva szintén ezt az összetettséget mutatják.

A létben való részesedés mértékét a dolog lényege határozza meg. (Met. X. 3.; Quodl. VI. 1.) A teremtett lét csak bizonyos faji formában valósulhat meg, mely létének immanens korláta (I. 75. 5. ad 4.).

A lét bizonyos fokára való korlátozottságánál fogva nem lehet végtelen (non potest esse infinitum simpliciter. I. 7. 2.) Nyilvánvaló, hogy a lét korlátlan birtokosáról s a létükben korlátozott valókról, de általában a lét különböző módjairól (lehetőség, valóság, szubstancia, járulék) a lét nem állítható egyenlő (univoce), hanem csak *analóg* értelemben. A lét transzcendentális fogalom ugyan, de a lét különböző adatairól csak bizonyos tartalmi *hasonlóság,* arányosság alapján állítható. (Gent. II. 15.) E fontos megállapítás Szent Tamásnál kizárja a valóságnak mind egynemű (monista), mind pedig a különböző lények közti belső létvonatkozást lehetetlenné tevő (szélsőségesen pluralista) értelmezését. Valóságszemléletében a lét léttartalom tekintetében különböző lényeknek a létezésben való megegyezés alapján összetartozó egysége.

d) A *lét okaira* vonatkozólag Tamás elfogadja Arisztotelész négyes felosztását (létesítő, anyagi, formai és cél-ok). Nagy szerepet játszik rendszerében a létesítő ok egy különös módja, az *eszköz-ok* (causa instrumentalis), mely nem önállóan, hanem a főoktól (causa principalis) átvett indítással működik. (S. Th. I. 45. 5; Gent II. 21.)

A forma által nyert valóságos létnek a tevékenységtől való megkülönböztetésére szolgál az *elsődleges* és *másodlagos aktus* felvétele (actus primus-secundus) s ezzel kifejezésre jut az állag és járulék megkülönböztetésén alapuló azon tétel, hogy a szubstanciák a működések hordozói, de nem azonosak a működéssel. A működésekből következtetve jutunk el azok alapjának, a természetnek *(natura)* az ismeretére s viszont a természet meghatározza a működést *(operari sequitur esse* S. Th. I. 75. 2.; Gent. II. 79). A célszerűségnek Arisztotelésznél is jobban kidomborító bizonyítékát szolgáltatja a cél-oknak, mint legfontosabb oknak *(causa causarum)* kiemelése. Az anyag ugyanis csak egy létesítő ok behatására ölthet formát, de utóbbit csak valami célra való törekvés indíthatja a működésre. A cél-ok tehát az összes többi okok működésének megindítója és irányítója. (S. Th. I. II. 1. 2.)

6. Az arisztotelészi elvekhez való következetes ragaszkodás, de egyszersmind az azokon való túlemelkedés Szent Tamásnál sehol sem oly szembetűnő, mint az *istenbizonyítás* terén.

Az érzéki tapasztalatot tekintve kizárólagos ismeretforrásnak, nem habozik az a priori istenérvek elégtelenségét megállapítani. Szerinte azokkal a kísérletekkel szemben, mintha Isten léte közvetlen nyilvánvaló lenne akár a velünkszületett isteneszme (Damaszkusi Szent János, Szent Bonaventura), akár az igazság előföltételeképpen létező első igazság (Szent Ágoston), akár az istenfogalomból következő létezés (Szent Anzelm) alapján, a tényállás az, hogy ez a tétel: „Isten létezik" *önmagában véve* (per se) analitikus, minthogy Istenben lét és lényeg azonosak. Ha Isten lényét közvetlenül fel tudnánk fogni, léte szükségképpen adva volna részünkre. De a földi életben ez lehetetlen levén, *számunkra* (quoad nos) a tétel nem nyilvánvaló, hanem bizonyítást igényel. (S. Th. I. 2. 2.; Gent. I. 12.) Bizonyításunk pedig kizárólag *a posteriori* lehet, az okozatról az okra való következtetés formájában. Kiindulásunk a tapasztalati adottságok köre, melyből az *okság* elvének metafizikai (egyetemes és szükségképpeni) érvénye juttat el bennünket a világ transzcendens okának az ismeretéhez. A „keletkezőnek", a „létesülőnek" a *lényege* követeli az okot, mely utóbbi a létesülő való képességi létével szembenálló, azt létrehozó s éppen azért attól különböző ténylegesség. (S. Th. I. 2. 3.; I. 13.)

Szent Tamás a tapasztalatból kiinduló istenbizonyításnak *öt útját* jelöli meg. (S. Th. I. 2. 3.; Gent. I. 12-13.) Arisztotelészt, Szent Ágostont, Avicennát, Maimonidészt, Damaszkuszi Szent Jánost ismerjük fel bizonyítékai forrásai gyanánt. Érveinek mindegyike egy-egy sajátos szempontból világítja meg Istennek a világra való hatását.

a) Az első bizonyíték a világban tapasztalható *mozgásból* (motus) következtet a világ mozdulatlan mozgatójára. Az, ami mozog, változik, mástól kapja hozzá az indítást, mert ami változik, szenvedőleges s ami a változást létesíti, cselekvő; de egy dolog sem lehet ugyanazon szempont szerint egyszerre mindkettő. Azonban a változást, mozgást előidéző mozgató okok sorának végtelensége lehetetlen. Ha nincs első mozgató, a többi mozgató okok sem működhetnek, mert minden mozgató, amely nem első, csak abban az esetben működhetik, ha valami működésbe hozza. Eljutunk tehát egy mozdulatlan első mozgatóhoz, amelyet mindenki Istennek ismer.

b) A létesítő okok működésükben szükségképp *egymástól függnek.* Egy létesítő ok sem működhetik önmagától, mert akkor létében önmagát megelőzné, ami lehetetlen. A létesítő okok végtelen sora lehetetlen, mert első ok hiányában a többi sem működhetne. (Ez az előbbi érvtől abban különbözik, hogy nem a változás, hanem a dolgok létének okát keresi.)

c) Az *esetleges* (contingens) *dolgok* közömbösek a léttel és nemléttel szemben. Valamikor nem léteztek s ha nem volna kívülük szükségképpen létező lény, nem jöhettek volna létre, mert a semmiből semmi sem jöhet létre.

d) A természeti dolgok *különböző fokban* részesednek a létben, az igazságban, a jóságban. Azonban a léttökéletesség különböző fokai csak úgy állapíthatók meg, ha van egy legtökéletesebb lény, mely minden tökéletesség mértéke, s az illető tökéletességet legfőbb fokban bírván, minden az illető nemhez tartozó tökéletesség oka.

e) A természet értelemnélküli lényei *célszerű* működést mutatnak. Az értelemnélküli lények önmaguktól nem működhetnek célszerűen, tehát egy gondolkodó lény irányítja tevékenységüket, hasonlóan a nyílhoz, amelynek irányát a nyilazó szabja meg.

Isten *tulajdonságainak* megállapításánál Szent Tamás a hagyományos kettős utat követi. A képességi léttel adott tökéletlenségek tagadásával *(via negationis)* s a tiszta tökéletességek állításával *(via affirmationis)* alakítja ki az emberileg kialakítható istenfogalmat. Istenről való fogalmainkat ugyanis az érzéki világból szerezzük, melyben Isten nem nyilvánítja ki teljesen hatalmát s éppen azért ez az ismeretünk Isten lényegét kimerítően nem képes visszatükrözni. (De verit. II. 1.)

Az istenérvek alapján Istenről megállapíthatjuk, hogy minden képességi lét nélküli *tiszta aktus* (actus purus), örök szellem, önmagától létező lét (esse per se subsistens). Istent megilletik az eszméjük szerint fogyatkozást nem tartalmazó egyszerű tökéletességek

(perfectiones simplices), aminők az élet, igazság, jóság, szentség, értelem, akarat. Ami tökéletesség a dolgokban található, azt Istenről, mint azok végső okáról is állítanunk kell. Minthogy azonban Isten, bár a dolgokkal oksági viszonyban áll, nem képezi azok részét, e tökéletességek róla nem állíthatók a kategoriális rendbe tartozó dolgok tökéletességével azonos értelemben. Isten minden korlátozást kizáró léttökéletességénél fogva fölötte áll a kategóriáknak, a végtelen és a véges lény egy szintre nem hozható. Azonban úgy Isten, mint a teremtmények, mindegyik a saját természete szerint, birtokosa a transzcendentális létmozzanatoknak s ez a részesedés mértékét meghatározás nélkül hagyó viszony *(proportio)* az az alap, mely a tökéletességek *analóg* értelmű állítását lehetővé teszi. (De verit. II. 11.; Comp. Theol. c. 26.)

Ez az elv érvényesül a teremtményi való két legnagyobb tökéletességének, az értelemnek és az akaratnak Istenről való állításánál. E képességek működése a szellemiség fokával arányos, e kettő Istenben tehát a teremtményekkel össze nem mérhető tökéletességben működik. Egyszerűségénél fogva Isten önmaga ismeretének tárgya, de önmagát ismerve, megismer minden létezőt, mert mint első ok, minden létezőnek értelmi létesítője. (S. Th. I. 14.) S mivel a lehetőség is már bizonyos fokú lét, ismerete kiterjed a jövőben esetlegesen bekövetkezendőkre *(futura contingentia)* is, melyek nélkül lehetetlen lenne a gondviselés. Minthogy pedig a megismerést az akarat aktusa követi, Isten akarattal is rendelkezik, melynek elsődleges tárgya önmaga lényege (I. 19.). Míg ez akaratának szükségképpeni tárgya, addig minden mást szabadon akar. Szabad akaratával teremtette a világot is. Hogy a véges lények nem szükségképpen jönnek létre Istenből, ez nem akarata tökéletlenségéből ered, hanem a véges lét határoltságából, meg nem emelheti Isten létének tökéletességét, így nem is gyakorolhat rá kényszerítő hatást.

7. A világ *időbeni teremtése* hitigazság. Bölcseleti érvekkel az időbeni vagy az öröktől való teremtés kérdése nem dönthető el. (S. Th. I. 46. 2.) Azonban *magának a teremtésnek a tényét* Szent Tamás Nagy Alberttel és Maimonidesszel szemben bölcseletileg is bizonyíthatónak tartja. Mivel Isten egyedüli birtokosa lényegénél fogva a létnek, mindennek, ami kívüle létezik, tőle kell létét bírnia. Mivel Isten egyedül szükségképpeni és végtelen tökéletességű lény, minden másnak a léte és tökéletessége viszonylagos, melynek Isten *abszolút* oka. (Gent. II. 15.; S. Theol. I. 44. 1.; De potentia III. 5.) Isten, mint a lét egyetemleges oka, a teljes teremtményi létet adja, ami nemcsak a dolog megelőző nemlétét, hanem mindennemű anyag hiányát is jelenti. A semmiből való létesítés a teremtés. (Creatio quae est emanatio totius esse ex non ente, quod est nihil. S. Th. I. 45. 1.) A teremtmény és a teremtő közt ezen aktus által a részesedés *(participatio)* viszonya jön létre, ami semmiesetre sem azt jelenti, hogy a teremtmény Isten része, hanem hogy létét Istentől kapja. Véges, korlátolt módon valósul meg benne olyan tökéletesség, amelynek abszolút fokban Isten a birtokosa, ki a teremtmény létrejöttével semminemű immanens változást nem szenved. A teremtés egyetemes ténye a reális lehetőségű létű ősanyagra s a szellemi valókra is kiterjed. (Gent. II. 16.)

Amint minden alkotó önmaga hasonmását iparkodik művében létrehozni, Isten is hasonmását oly tökéletesen akarta kifejezni a dolgokban, amennyire azok azt kifejezni képesek. Egyetlen faj ehhez nem lett volna elégséges, mert annak Istennel egyenlőnek kellene lennie, ami lehetetlen. (Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis. Gent. IV. 7.) A véges dolgok nagy számára van szükség, hogy az isteni lét tökéletességét megközelítőleg kifejezhessék. (Gent. II. 45.) Azonban a fajok különféleségével már a tökéletességi különbségek is adva vannak, ami a lét hierarchikus tagozódását eredményezi. A különböző lények célos egymáshoz vonatkozása a *világegyetem rendjének* az alapja. Szent Tamás négyféle célvalósulást lát a világban. Először is minden teremtmény a neki megfelelő tevékenység végzéséért és a saját tökéletességéért létezik. De emellett az alacsonyabbrendű

teremtmény a magasabbért is létezik. Továbbá az egyes teremtmények a világ-egész tökéletességét is szolgálják, mint annak részei. Végül a világ egészében és minden részében Istenhez, mint végcélhoz van hozzá rendelve. (S. Th. I. 65. 2.). A világot tehát úgy kell szemlélnünk, mint egy tervszerűen alkotott műremeket. (De verit. 23. 1.; Gent. III. 64.) Minden dolognak kijelölte a Teremtő a világban a maga helyét. Ez a célszerű elrendezettség a világ sajátos jósága (bonum universi).

A teremtményi lét célszerűen rendezett rangsorának legmagasabb fokán állnak a tiszta *szellemek* (angyalok, démonok, égitesteket mozgató szellemek). A létezésből és lényegből való összetettségen kívül egyéb (anyagból és formából álló) összetettséget nem mutat fel lényegük. A szellemek, mint tiszta formák, mindegyike teljesen megvalósítja a faji tökéletességet s ezzel ki is meríti azt. Ezek mindegyike tehát önálló fajt képez. (I. 50.) Ez a nézete Szent Tamásnak szorosan összefügg az egyediségről vallott tanításával.

A fajon belül az egyedek sokasága az anyagból és formából álló fizikai lényeknél áll elő. *Az egyediség alapja* ezeknél nem lehet a faji egységet adó forma, mely egyetemes elv, hanem az ősanyag egy bizonyos forma felvételére meghatározott mennyisége. (Materia quantitate signata. De princ. indiv.; S. Th. I. 50. 4.) A forma a mennyiségileg határolt anyaghoz idomul s anyag és forma együttesen alkotja a konkrét, egyedi dolgot. A formák az ősanyagban rejtőznek, mint a szobor a márványtömbben s a külső, természeti okok hatására kibontakoznak (educuntur ex potentia materiae). Azonban az emberi lélek, mely az anyagi föltételeket felülmúló működést fejt ki, kívülről jön a testbe.

A forma által lesz a dolog valóságos létezővé s a forma adja meg a létezéshez elengedhetetlen belső egységet. (Quodl. 6. 1. 1.) *Elfogadhatatlan tehát a formák sokaságának az elve.* Több forma lehetősége mellett a szubstanciás forma nem teljesítené a fogalmával kifejezett létmeghatározó rendeltetést, hanem járulékos formává válna. (S. Th. I. 76. 4. 4) Ez az arisztotelészi forma-elméletből önként következő megállapítás keltette az ágostonos iránynál a legélesebb visszatetszést.

Tamás a *fizikai világképre* vonatkozólag elfogadja Arisztotelész elméletét, de a csillagszellemek helyett a szférák mozgását kívülről ható intelligenciáknak tulajdonítja. Egyébként az arisztotelészi kozmológiát nem tekinti csalhatatlannak. Lehetségesnek tart más, eddig még fel nem ismert megoldást is, mely a tüneményeket jobban megmagyarázza. (Forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvantur In. II. 1. De coelo et mundo. lect. 17.) A fizika és a metafizika nagyon is tudatos megkülönböztetése mellett, a tomista metafizika értéke nem tehető függővé az arisztotelészi fizika sorsától, amint azt a felületes kritika tenni szokta. (Gent. I. 3.; S. Th. I. 32.).

Mivel a teremtmény Istentől kapta létét, Istentől függ létének *fenntartása* is. Az isteni létfenntartó erő megvonásával a teremtmény azonnal megsemmisülne. (S. Th. I. 104. 3.) De ezen ontológiai függés következtében a teremtmény Isten közbejötte nélkül egyáltalában nem is működhetik. Minden működés valami még nem létezőnek a létesítése, melyet a teremtmény mint eszköz-ok minden lét okának, Istennek a mozgatására hoz létre. (De pot. III. 7.) Isten közreműködésével azonban nem kárhoztatja tehetetlenségre a másodlagos okokat, hiszen azok egyedileg önálló szubstanciák, melyek egyedileg sajátos hatást hoznak létre. Istentől mozdíttatva a másodlagos okok sajátos természetük szerint működnek. (Gent. III. 69, 70) Az elsődleges és másodlagos ok különbségének a hangsúlyozásával Szent Tamás a teremtményi öntevékenységnek is lehetőséget biztosít.

Isten a dolgokat céljuk elérésére *gondviselésével* kormányozza. (S. Th. I. 103.) A mindenség összefüggő egészében mindegyik résznek megvan a maga szerepe, melyek együttvéve adják a világ Isten dicsőségét visszatükröző tökéletességét. (I. 65. 2.)

8. A fizikai világban a forma érvényesülésének a foka állapítja meg a lények rangfokát. A szervetlen világban még az anyag van túlsúlyban; a növényeknél a formának az anyag tehetetlenségét legyőző ereje már az önmozgásban nyilvánuló életben jut kifejezésre; az állatvilág már érzéki működésre is képes; végül az ember az anyagtól független tevékenységre is képes. Sajátos létformája, a szellemi lélek által az ember Isten közelébe, az anyag és a szellemvilág határmesgyéjére emelkedik. (Gent. II. 68; S. Th. I. 79. 2.)

A *lélek* minden anyagiság nélküli, lehető létből és készlétből összetett szellemi szubstancia, mely teljes léttartalmát a testtel egyesülve valósítja meg. Az érzéki és értelmi működések közti (az ismerettannál már kifejtett) benső kapcsolatnál fogva *lélek* és *test egyesülését* sokkal közvetlenebbnek kell tekintenünk, mint a platonikusok teszik. (S. Th. I. 75,4; Gent. II. 57; De an. I. 1.) Az egyesülés módját Arisztotelész állapította meg helyesen, midőn a lelket a test entelecheiájának határozta meg. Lélek és test az anyag-forma viszonynak megfelelően feltételezik egymást. Lélek és test egyesülése hozza létre az *embert,* kinek minden tevékenységében a testből és lélekből álló természet *egysége* nyilvánul meg. A lélek és a test közti egység oly szoros, hogy a lélek különléte a testtől a halál után, bár nem erőszakos, de mégis természetén kívüli *(praeter naturam)* állapot. Az Isten által teremtett lélek minden egyéb közvetítő forma nélkül közvetlenül egyesül a testtel. A lélek az egyetlen formai elv, mely az emberi testet élteti, s a legmagasabbaktól a legalacsonyabbakig az összes tevékenységek immanens, bennműködő lételve, a különböző képességek által.

A tevékenységek tárgyainak egyre szélesedő köre szerint öt fő lelki képességet különböztethetünk meg: a test fenntartását biztosító tengőéleti, a külső tárgyak felfogását lehetővé tevő érzéki, az azokat szellemileg feldolgozó értelmi, a külső tárgyakra irányuló törekvő s végül a helyváltoztató képességet. (S. Th. I. 78. 1.) Legelsőnek fejlődnek ki a tengőéleti képességek, azután az érzéki képességek és legkésőbb a szellemi képességek, az értelem és az akarat. A lélektől megkülönböztetendő képességek nem osztják meg az ember belső egységét, mert a lélek mint különböző résztevékenységre képes egész *(totum potentiale)* biztosítja minden képesség sajátos működését. A szellemi képességek a testtől különvált lélekben is lehetővé teszik a működést, míg a testi szerveket feltételező képességek csíraszerűen maradnak meg benne. (I. 77. 8.; De an. c. 19.)

Az anyagtalan tárgyakra (lényegekre) irányuló magasabb lelki tevékenységek jogosítanak fel arra a következtetésre, hogy azok létesítő elve, a lélek önmagában fennálló szellemi szubstancia, mely a test pusztulása után is fennmarad. (I. 75. 3. és 6.) A tiszta forma természete szerint aktus, mely a nemlétet kizárja (esse per se convenit formae, quae est actus).

Lelki tevékenységeink a tárgyakhoz kétféle vonatkozásban *(intencio)* lehetnek: a *megismerés* a tárgyat befogadó (secundum motum a rebus in animam), a *törekvés* a tárgyi világra kiható működés (secundum ab anima in rem. III. Sent. dist. 26. I. 1. art. 5. ad 4.; S. Th. I. 60. 2.) Az érzékek által felfogott tárgyra ösztönszerűen irányuló érzéki törekvéstől (appetitus sensitivus) megkülönböztetendő a valóság egész körére beállított szellemi törekvő képesség, az akarat. (S. Th. I. 80. 2. De verit. 22. 4.)

Minden emberi *cselekedet* az értelem s az akarat közös tevékenységével jön létre *(nihil volitum, nisi prius cognitum).* Az akarat törekvése a jóra általában úgy viszonyul az értelem tevékenységéhez, mint az anyagi mozzanat a teljes léttartalmat adó formai mozzanathoz. Az akarat az értelem által jut tárgyához. (S. Th. I. II. 13. 1.) Az akarat természeténél fogva *(ut natura)* szükségképp irányul a jóra általában. Ha képesek volnánk Istent, a legfőbb jót közvetlen szemlélni, vele szemben az akarat szabadsága megszűnne. (I. II. 10.) Azonban a földi életben csak esetleges dolgokat ismerhetünk meg, melyek szükségképpeni kapcsolata a végső céllal nem nyilvánvaló. A választást megelőző gyakorlati ítélet *(iudicium practicum)* tárgyát képező jót ugyanis az értelem különböző szempontból mérlegelheti, de a viszonylagos értéknek minősített tárgy nem gyakorolhat az akaratra kényszerítő hatást. A szabadság gyökere tehát az ész. (Totius libertatis radix est in ratione constituta. De verit. XXIV. 2.)

Hogy emellett a választásnál a velünkszületett s a szerzett készségeknek – ha nem is kényszerítő – mégis jelentős szerepük van, Tamás Arisztotelésszel vallja. Mindenki úgy állapítja meg a követendő célt, amilyen önmaga. (Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. S. Th. I. II. 9. 2. Eth. III. lect. 13.) Szent Tamás tehát s általában a skolasztika a *mérsékelt* indeterminizmust tanítja.

Az akaratszabadság *praemotio* tanával sem összeegyeztethetetlen. Isten az akaratot is, mint minden egyéb tevékenységet működésével mozgatja anélkül, hogy szabadságát megszüntetné. Isten ugyanis minden működő erőt természete szerint mozgat. (De verit. XXIV. art. 1. ad 5.)

A cselekvés lélektana igazolja legjobban az értelem és akarat közti benső kapcsolatot s irányítást ad a két képesség közti elsőbbség kérdésének az eldöntésére, ami a XIII. században élénk vita tárgyát képezte. Tárgyát és tevékenységét illetőleg Szent Tamás többre értékeli az értelmet, mint az akaratot. Az akarat tárgya a jó, csak annyiban jó, amennyiben az értelem igazolja, igaznak tartja. Továbbá tökéletesebb az értelem az akaratnál annyiban is, hogy önmagában bírja a dolgok formáját s nem mint távollevőkre irányul. Azonban az egyoldalú intellektualizmus veszélyét elhárítja az a megfontolás, hogy az összes tevékenységek mozgatója, az értelmieket sem véve ki, az akarat s az akarat hajlandósága állapítja meg végeredményben erkölcsi magatartásunk jellegét. Az istenszeretet értékesebb, mint Isten ismerete. Önmagában véve azonban az értelem nemesebb, mint az akarat. (I. 82. 3.)

A lélek és test egyesüléséből keletkező természeti egységnél fokozottabb önállóságot fejez ki a személy *(persona)* fogalma. A személylét a legmagasabb tökélyt jelenti a természet világában. (Persona significat in quod est perfectissimum in tota natura. S. Th. I. 29. 3.) Ez fejezi ki az értelmes lény kettős méltóságát az értelmetlen valókkal szemben: az önuralmat és az öncélúságot. A cselekvésben megnyilvánuló önállóság mellett a szellemi lény önmagáért helyeztetett a világegyetembe s minden más ő érette. (Gent. III. 112.) Azonban az ember nem abszolút öncél, amint azt Szent Tamás erkölcsbölcselete részletesebben kifejti.

9. Az arisztotelészi, szentágostoni etika és a korábbi középkor hagyományainak eredeti szintézise. Szent Tamás rendszeres összefoglalásra törekvő *etikája,* mely szervesen illeszkedik be gondolatrendszere egészébe. Ez az etika is pszichológiai kiindulású, mint az arisztotelészi, de az emberi törekvés végső célját az örökkévalóságba helyezi.

Minden cselekedet valami jóra irányul, vágy kielégítését szolgálja. A végtelen sor lehetetlenségének az elvénél fogva, az akarat számára a cél jelentőségével bíró értékek sorában szükségképp van egy végső érték. Ez a legfőbb jó, az életcél. Bár erkölcsi készségeik szerint az emberek ezt különböző javakban állapítják meg, képességeink alaposabb vizsgálata arra az eredményre vezet, hogy egyedül Isten lehet az emberhez méltó életcél. (S. Th. I. II. 1-5.)

Isten ugyanis nemcsak teremtője, hanem egyszersmind az egész világegyetem végső célja. Minden lény tökéletesedni, Istenhez hasonlóvá válni törekszik. (Omnia ad assimilationem Dei tendunt. I. 103. 4. Gent. III. 25.) Míg az értelemnélküli lények szükségszerű tevékenységükkel valósítják meg céljukat, az értelmes teremtmény szabadon határozza meg az életcélt. Az erkölcsi élet Isten, mint végső cél felé való öntudatos törekvés *(motus creature rationalis in Deum),* mely az ember szellemi képességeinek, az értelemnek és akaratnak Isten örök szemléletében és szeretetében tökéletesen kielégülő tevékenységével valósul meg.

A korábbiaknál elmélyültebben és átfogóbban vizsgálja Szent Tamás a cselekedet erkölcsi jellegét. (S. Th. I. II. 18.) Ennek meghatározásánál alapvető mozzanatnak látja a cselekedet tárgyát és ebben az az etikában is érvényesítendőnek látott metafizikai nézőpont irányítja, hogy amint valamely dolog jósága általában a létteljességben van, amelyet a lényeget meghatározó forma ad, éppúgy a cselekedet jósága is elsősorban tárgyától függ,

melyet megvalósítólag létrehoz. A lényeget meghatározó tárgy mellett járulékos mozzanatnak tartja a cselekvés körülményeit. Alanyi határozmánynak tekinti a célt, a cselekvő szándékát, mely nem esik mindig egybe a cselekvés tárgyával.

A kereszténység bensőséges szellemének tesz eleget Szent Tamás, midőn megkülönbözteti a belső akarati aktust és annak a külső cselekvés által történő végrehajtását. Az akarat kizárólag a tárgytól nyeri erkölcsi minőségét, minthogy a cél épp az akarás tárgya. (I. II. 19.) Az akaratnak, mint a cselekvés indító, mozgató tényezőjének tehát alapvető jelentőséget tulajdonít. A jó és a rossz önmagában az akarathoz tartozik, miként az igaz és a téves az értelemhez. Mindazonáltal nem az érzületben látja az erény lényegét kimerítve, mint az újplatonizmus passzív hajlamú etikája, hanem magasabbfokú tökéletességnek tartja az akaráson túlhaladó, a jót tényleg megtevő cselekedetet (I. II. 24. 3.) Más megítélés alá esik természetesen, ha az akarat akadályozva van a tett végrehajtásában.

Habár az akarat a cselekedet belső mozgatója, a tett formai teljességét nem az akarattól, hanem az értelemtől nyeri. Az *erkölcsi élet* a cselekedetnek az ész szabálya szerinti rendje. (S. Th. I. II. 18.) Az elméleti gondolkodás tevékenységét irányító észelvekhez hasonlóan a cselekvés számára is van egy önmagában nyilvánvaló, minden nehézség nélkül felismerhető szabályozó elv, a *syntheresis,* az erkölcsi alapelv, mely feltétlen kötelező ítélet formájában jelentkezik tudatunkban: „a jót meg kell tenni, a rosszat kerülni kell” *(bonum faciendum, malum vitandum).* Nem más ez, mint Isten örök törvényének értelmünkkel való közlése, a *természeti törvény,* mely a dolgok közti rendet öröktől megállapító isteni törvénytől, mint végső normától nyeri kötelező erejét. Hogy az ősbűnnek a természetet sértő következményei nem változtatják meg annak létbeli mivoltát s így keresztényi szempontból teljes joggal beszélhetünk a *természet* törvényéről, Szent Tamás határozott tudatossággal vallja. (Primum bonum naturae nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. I. II. 85. 1.; I. 98. 2.)

Az egyes, adott esetre érvényes gyakorlati ítélet a *lelkiismeret,* mely az erkölcsi elvből vonja le a következtetést az előttünk álló konkrét esetre. (De verit. 17.; S. Th. I. 79. 13.) A lelkiismeret Szent Tamás szerint mindenkor kötelez még abban az esetben is, ha ítélete leküzdhetetlenül téves. A tárgyat ugyanis az értelem tárja az akarat elé, ha az akarat az értelem által (habár tévesen) rossznak ítélt tárgyat akarja, rosszá lesz, ami az erkölcsiség alapfeltételeivel ellentétben áll.

Az érzület alapvető jelentősége domborodik ki Szent Tamás *erény*tanában is. Hangsúlyozza, nem elég, hogy az ember tárgyilag jól cselekedjék, hanem cselekedetét készségesen, habozás nélkül és örömest, ellenkezés nélkül kell megtennie. (Prompte, absque dubatione et delectabiliter absque difficultate. De virt. 9.) De így csak az cselekedhet, aki a jó iránti szeretetből cselekszik. A cselekvéshez kívánatos következetesség, képességeink tevékenységbe lendítésének könnyedsége s a cselekvéshez kívánatos kedv egyaránt szükségessé teszik maradandó cselekvési készségek szerzését. A cselekvő alanyt a jóra képesítő készségek (habitus) az *erények.*

Az erényes élet a cselekvés valamennyi tényezőjének, értelemnek, akaratnak s érzéki vágyó képességnek megfelelő készültségét, beállítottságát követeli meg. Az erény az *egész* ember jósága. Az erények rendszerével Szent Tamás igen behatóan foglalkozik, ez képezi etikájának legnagyobb részét. Felosztásuknál alkalmazkodik Arisztotelész felosztásához (dianoetikus és morális erények). Legfontosabb *értelmi* erény az okosság *(prudentia),* a helyes gyakorlati ítélet alkotásának a képessége (recta ratio agibilium). Az *erkölcsi* erények sorában legelső az igazságosság. Nem kerüli el figyelmét az alsóbbrangú érzelmi élmények *(passiones)* jelentősége sem s az érzelmi világ sztoikus elhanyagolását éppúgy elítéli, mint ennek túltengő hatalmát. (II. Eth. 2.; S. Th. I. II. 24.) Az érzelmek természetes rendeltetését abban látja, hogy a cselekvés lendületét elősegítik. Az értelem az ember legnagyobb java, az okosság erényének a birtokában helyesen irányító értelemnek az egész emberen uralkodó

hatalma hozza létre a szép és egészséges testhez, vagy műremekhez hasonlítható életharmóniát. (I. II. 49. 4.; 64. 1.; De virt. 13.)

Míg az erény a cselekedet belső elve, a *törvény* annak külső meghatározója. A törvényt ismeretelméletének s a római jog szellemének megfelelően, Szent Tamás intellektualisztikusan, mint az értelem rendelkezését magyarázza, az értelem ugyanis a cselekvés normája. Minden törvény végső forrása az *örök törvény* (lex aeterna), mely nem más, mint az isteni értelem, illetve az isteni bölcsesség, mely minden cselekvést és történést természetszerű céljához rendel. A természeti törvény általánosságban mozgó követelményeket fejez ki. Rendelkezésének a konkrét életfeladatokra alkalmazása az emberi törvény révén történik. Az emberi törvényhozás világa Tamás társadalom- és jogbölcseletéhez vezet át.

10. Arisztoteléssszel vallja, hogy az ember természeténél fogva társas lény. Minthogy ösztönei az állatnál fejletlenebbek, az ember a létfentartáshoz szükségeseket csak mások segítségével, társadalmi együttélésben szerezheti meg kielégítő módon. A társas természet egy másik követelményét látja az emberek egyénenként különböző képességeiben, ami a kölcsönös kiegészülésre utal. S a beszéd képessége szintén az ember társas életre rendeltségét bizonyítja. (De reg. princ. I. 1.) A közlés, önmaga megnyílása a szellemi lény tökéletességéhez tartozó tulajdonság. (Gent. I. 93.)

Arisztotelész s a középkor rendileg tagolt társadalma szem előtt tartásával Tamás a társadalmat alapjában erkölcsi jellegű közösségnek tartja, melynek szabályozója a *természetjog.* Ezt a fogalmat Arisztotelész és a római jogászok véleményének egyeztetésével fejti ki s Augustinus szellemében mélyíti el. A természetjog a természettörvény a közösségi életre vonatkozó rendelkezéseinek a foglalata; legegyetemesebb elve: Add meg mindenkinek a magáét és ne bántsd a másét! (Gent. III. 129; S. Th. I. II. 95. 2.) Ebből különösebb nehézség nélkül levezethetők a társadalmi élet különböző viszonyaira vonatkozó normák, aminők az élethez, a testi épséghez, becsülethez való jog, az igazmondás, ígéret megtartásának, szülők, elöljárók tiszteletének a parancsa, hazugság, lopás gyilkosság, házasságtörés tilalma.

A *törvény* az illetékes tekintély által kihirdetett értelmes rendelkezés, célja a közjó biztosítása. (I. 11. 90. 4.) A közjót elsősorban a törvényi, illetve az egyetemes igazságosság (iustitia legalis, generalis) szolgálja, melynek sajátos tárgya a közjó, igénylője a közösség mint ilyen (II. II. 58. 6.) Minthogy az egyén lelki javai, értékei az egésznek a javára is szolgálnak. Minden erény így a közjóhoz vonatkoztatható s e vonatkozás alapján az igazságosság az egyetemes erény jellegét kapja.

Az *állam* Aquinói Tamás szerint erkölcsi organizmus, az értelmes természet és a jóra törekvés adottsága által egymásra utalt erkölcsi személyek közössége, melyben a köz érdekét az egyénnek a saját érdekei fölé kell helyeznie. (II. II. 58. 5.) Viszont az államnak, mely az egyháztól különböző, önálló létjogosultsággal rendelkező hatalom, az a hivatása, hogy oly létfeltételeket biztosítson, amelyek a polgárok földi jólétét s örökkévaló célját szolgálják. Az állam viszonylagos önállóságának elismerésével Tamás az egyházi és a világi hatalmi kör elhatárolása mellett foglal állást. Ez természetesen nem jelenti az államnak a célok összefüggő rendjéből való különválasztását. Az emberi társadalom legfőbb java Isten, akitől mindenek boldogulása függ. (Gent. III. 17.)

Isten hatalma a világ fölött az emberi hatalom forrása és gyakorlásának mintaképe. A hatalom jogtalan bitorlójával (usurpator) szemben az alattvalók nincsenek engedelmességre kötelezve; a jogos, de zsarnok (tyrannis) uralkodóval szemben a népet (nem az egyest) megilleti az ellenállás joga, bár annak veszélyei sem tévesztendők szemelől (II. II. 42. 2. ad 3.).

Tamás megítélése szerint a legjobb államforma a *nép bevonásával* kormányzó monarchia. Minthogy az államhatalom célja a közjó, ez hatékonyan csak az államközösségnek mint

ilyennek a közreműködésével biztosítható. Minden egyéb dologban is a célhoz rendelés arra tartozik, akinek a célja forog kockán (I. II. 90. 2.). Ezért legmegfelelőbb államformának mutatkozik a vegyes összetételű „politia", amelyben minden polgárnak bizonyos része van a vezetésben (omnes aliquam partem habent in principatu). Ennek élén az arisztokráciához tartozó fejedelem áll, de a kormányzásban a nép sorából és a nép által választott vezetők (principes) is részt vesznek (I. II. 105. 1). A demokrácia jogosultságának elismerését Tamásnak nyilván az itáliai városállamok (Velence, Firenze, stb.) önkormányzati rendszere sugalmazza, aminek megértő értékelésével nála már megtaláljuk a *népfölség* elvének a csíráját, melyet a reneszánsz bontakoztat majd ki.

A városi életben kialakuló kereskedelem és pénzgazdálkodás fordítja Aquinói Tamás figyelmét a javak igazságos árának és a pénzkamatnak a kérdésére (II. II. 77, 78). A javak cseréjénél a kölcsönös igazságosság elve követendő, mely kizárja a csalást, a tudatos és szándékos megkárosítást, és éppúgy elítélendő az uzsora is. A természetjog minden ember számára biztosítja a léte fenntartásához szükséges javak használati jogát, a birtoklás módjának a meghatározása nélkül. A magántulajdont a természetjogból levezetett népjog igazolja (II. II. 66. 1-2).

11. Egyrészt kora felfogása, másrészt hatása miatt figyelmet érdemelnek Aquinói Tamás elszórtan közölt *esztétikai* nézetei, melyek szorosan követik metafizikai és lélektani tanítását. A szemlélőre gyakorolt hatást veszi figyelembe ama meghatározása, miszerint „szép, aminek a szemlélete bennünk tetszést ébreszt" (I. 5. 4. ad 1). A szépnek talált tárgy értelmi szemlélete a tárgyat körülölelő magasabbrendű, szellemi szeretet forrása. (Contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis principium amoris spiritualis. I. II. 27. 2.).

Az esztétikai tetszés a tárgy által, bennünk ébresztett szellemi gyönyör, melyhez nem tapad ösztönös érdek. Az ember azzal emelkedik az állatok fölé, hogy az érzéki dolgok szépségében önmagukért képes gyönyörködni. (I. 91. 3. ad 3.)

A szép *tárgyi* tulajdonságai Szent Tamás szerint: a teljesség (integritas), vagyis a csonkítatlan egész, a megfelelő arány (debita proportio) s a világosság (claritas). (I. 39. 8. ad 1.; I. 5. 4. ad 1.) Az utolsó követelmény az érthetőség, a felfoghatóság könnyedségét juttatja kifejezésre s az arisztotelizmusnak megfelelően, a megismerés voltaképpeni tárgyára, a belső, lényegi formára utal. Az esztétikai szemlélet abban mutat sajátszerű többletet a tárgyfelfogás általános formájával szemben, hogy megragadja a tárgy mivoltában megnyilvánuló tökéletességet. Ez a tetszés legmélyebb alapja. A *tökéletesség* a közös gyökér, amelyen a törekvő képesség számára a jóság, a megismerés számára pedig a szépség adódik. (I. II. 27. 1. ad 3.)

Szent Ágoston s Pseudo-Dyonysios nyomán halad Szent Tamás, midőn a szépség határozmányát az érzékfeletti tárgyakra is kiterjeszti, ha azokon a szép tárgyi vonásai feltalálhatók. Beszél az értelem fénye mellett egységben és arányban alakuló lélek szépségéről s a természetfölötti rendbe emelt lélek magasabbrendű szépségéről. (II. II. 145. 2.; In psalm. 23.) S a szépség teljességét Istenben látja, akiben a lét abszolút gazdagságában nyilvánuló sokféleség a legtökéletesebb egységben olvad össze s a legteljesebb ismerettel jár együtt. A teremtmény szépsége részesedés által való hasonlóság az örök szépségben, ebből ered minden tökéletesség. (De div. nom. 4. 1. 5-6; S. Th. I. 39. 8.)

Viszont Aristoteles alapján emeli ki az *erkölcs és a művészet* különbségét. Az alany öntökéletesülésére irányuló „cselekvés" (agibile) adja az erkölcs világát, az anyagot alakító „alkotás" (factibile) pedig a művészetét. (I. II. 57. 5. ad 1.) A művészi készség sajátos lelki diszpozíció, mely nem jelenti egyszersmind annak helyes erkölcsi használatát is. Erkölcs és művészet világa mégsem különül el teljesen. Minden alkotásnak ugyanis van valami tudatosan követett célja, annak révén kapcsolatba jut a célok világával, az erkölcsi renddel.

Ezzel lehetővé és indokolttá válik egy műalkotásnak nemcsak esztétikai, de erkölcsi értékelése is.

12. Szent Tamás rendszere az ellentétek kiegyenlítésére törekvő, a valóság adatait egységben szemlélni vágyó keresztény szellemiség legjellegzetesebb kifejezése. Természet és természetfölötti világ, hit és tudás, teremtményi lét és Isten, valóság és érték, érzéki és szellemi világ, egyén és közösség, harmonikusan olvadnak össze világképében. A *rend* átfogó nézőpontja alapján kialakított szintézise legfontosabb szerkezeti elvének az arisztotelészi metafizika alapintuíciója, a képességiség és ténylegesség dualisztikus elve mutatkozik. Ennek alkalmazásával eredezteti az eredetileg képességi állapotú értelem minden természetes ismeretét a szemléletből, aminek végső alapja ismét a lélek és test közt fennálló anyag-forma viszony. A teológia s filozófia közti viszony megállapítása, az Isten létére és a világ teremtésére vonatkozó érvek, az a jelentőség, amelyet Tamás a fejlődés tényének a természetbölcseletben, lélektanban, etikában egyaránt tulajdonít, Arisztotelész dinamikus metafizikájának döntő hatását igazolják. Hogy a fejlődés következetesen alkalmazott elvét nem terjesztette ki a történelemre is, ennek az általunk érzett hiánynak magyarázható okát korának Szent Ágoston századához képest nyugalmi helyzete s gondolkodásának az időfeletti lényegek világa felé vonzó súlya magyarázza.

Az arisztotelizmus következetes alkalmazásával Szent Tamásnak szükségképpen fel kellett adnia a középkori platonizmus oly alapvető tanításait, aminők az ismeretet közlő isteni megvilágosítás, az a priori istenérvek, az ősanyag tényleges létének, az eszmecsírák, a formák sokaságának, az akarat primátusának a tételei. E határozott arisztotelikus állásfoglalás a konzervatív iránynál kezdetben heves ellenállást váltott ki.

A ferences *Aquaspartai Máté, Cremonai Róland* éles bírálatai mellett, *De la Mare Vilmos* Correctorium fratris Thomae (1277-82) c. iratában 117 tomista tételt támadott. *Middleton Richárd* a formák sokaságának az elvét védte (De gradu formarum), melynek feladása keltette az ellentáborban a legnagyobb megütközést.

Kezdetben az egyházi hatóságok is aggodalommal fogadták az újítást. Párizsban 1270-ben az averroizmus tételeivel együtt két tomista tételt is elítélnek: az állagi formák egységének s az angyali szellemek egyszerű voltának a tételét. 1277-ben *Tempier István* párizsi püspök a párizsi egyetemre és az egyházmegyére kiterjedő hatállyal az averroisták elleni tételek közt Tamás több tételét is elítéli. Példáját követi rövidesen a domokosrendi *Kilwardby Róbert* canterbury érsek, kinek intézkedéseit utóda, a ferences *Peckham János* is fenntartotta.

De ugyanakkor a már halott Tamás védelmezőkre is talál. Legelső köztük agg mestere, *Nagy Albert,* ki Párizsba siet Tamás igazolására. Majd egy ismeretlen szerző pontról-pontra megcáfolja a Correctorium állításait s azt Corruptoriumnak bélyegzi meg. A tomizmus érdekében írt iratok között különösen *Bolognai Róbert* Apologeticum-ja s *Lessinesi Egyed* irata (De unitate formae) tűnnek ki. *Sutonai Tamás* és *Trivet Miklós* személyében a tomizmus csahhamar az oxfordi dominikánusok között is követőkre talált. Az 1278 utáni domokosrendi káptalanok Tamás mellett foglalnak állást, kinek tanait a rend iskoláiban rövidesen bevezetik. Az ágostonrendiék közt *Aegidius Romanus,* a világi papok közt *de Fontaines Gottfried* a tomizmus legtöbb tételét elfogadták.

Aquinói Tamás 1323-ban történt szentté avatásától kezdve jelentősége a skolasztikában egyre növekedett s a „doctor angelicus", „doctor communis" filozófiája lett az uralkodó skolasztikus rendszer, mely sokoldalúságával a továbbfejlesztésre is legmegfelelőbbnek mutatkozott. 1567-ben V. Pius a nagy skolasztikust egyháztanítónak jelentette ki, 1879-ben pedig XIII. Leó az ő nevével indította meg az újskolasztikus mozgalmat.

Irodalom. *Horváth S.,* Aq. Szt. Tamás világnézete. Budapest 1924. Örök eszmék és eszmei magvak Szt. Tamásnál. Budapest 1944. Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas v. Aq. Graz 1929. Studien zum Gottesbegriff (2) Freiburg/Schw. 1954. – *G. Manser-P Wyser,* Das Wesen des Thomismus. (3) Freiburg/Schw. 1949. – *A. D. Sertillanges,* La philosophie de S. Th., d'Aq. (4) Paris 1925. (Német ford. 1928, 1954.) La philosophie morale de St. d'Aq. Paris 1912. – *É. Gilson,* Le thomisme. (6) Paris 1965. – *M. Grabmann,* Thomas v. Aq. (6) Kempten 1935. Einführung in die Sum. Theol. des hl. Thom. Freiburg/B. 1919. Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus Thomas v. Aq. Münster 1924. Die Kulturphilosophie des hl. Thom. v.

Aq. Augsburg 1925. – *M. D. Chenu,* Introduction a l'étude de S. Thom. Aq. (2) Paris 1954. – *H. Meyer,* Thomas v. Aq. Sein System u. seine geistesgeschichtl. Stellung (2) Bonn 1961. – *W. P. Eckert,* Das Leben des hl. Thomas v. Aq. Leipzig 1967. – *K. Kremer,* Die neoplaton. Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thom. v. Aq. ei. en 1966. – *J. Santeler,* Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thom. v. Aq. Innsbruck 1939. – *P. Rousselot,* L'intellectualisme des S. Th. Paris 1924. – *M. Wittmann,* Die Ethik des hl. Thom. v. Aq. München 1933. – *J. Leclercg,* La philosophie morale de S. Shom. devant la pensée contemporaine. Paris 1955. – *L. Schütz,* Thomas-Lexikon. (2) Paderborn 1954. – *M. Stockhammer,* Thomas Aq. dictionara. New-York 1965.

Duns Scotus

1. A XIII. század iskolát alapító skolasztikusainak sorát *Duns Scotus* János (1266/74-1308) zárja be. Ez az éles dialektikus elme a „doctor subtilis" kritikus szerepében veszi vizsgálat alá a század folyamán feltűnt rendszereket s mint az ágostonos-ferences irány követője, bírálja azokat a tomizmust sem véve ki. A neve alatt fennmaradt művek különböző jellege, inkább a fogalmak megkülönböztetésére, mint rendszeralkotásra törekvő tömör stílusa, nehezen áttekinthető fejtegetései okozták, hogy Scotus filozófiájának a jellegéről sokáig megoszlottak a vélemények. Azonban művei legújabb (a quarachi-i ferences kollégium által gondozott) kritikai kiadása lehetővé teszi, hogy jelentőségéről helyes képet alkossunk. A skóciai Ecosse-ban született, a ferences-rendbe lépve Oxfordban tanult, majd ugyanott tanárkodott. 1302-7 közt a párizsi egyetemen tanított. Innen Kölnbe ment, ahol már a következő év őszén meghalt.

Rövid életideje alatt Scotus hatalmas írói munkásságot fejtett ki. Oxfordban írta meg a P. Lombardus Szentenciás könyvéhez írt magyarázatait, az *Opus Oxoniense*-t. Ugyanarról a tárgykörről párizsi előadásairól a hallgatók jegyzetei a *Reportata Parisiensia.* Egyéb fontosabb művei: *Logica; De primo omnium rerum principio; Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis; Collationes Oxonienses et Parisienses.*

Duns Scotus rendjének ágostoni hagyományait követi, amennyiben azokat a kritika szempontjából fenntarthatóknak ítéli. Az arisztotelészi filozófia értelmezésénél Avicennát részesíti előnyben, akinek lényeg-metafizikája Oxfordban nagy tekintélyhez jutott. Avicenna deduktív jellegű gondolkodásmódja az oxfordi természettudományos-matematikai módszerrel is jól összeegyeztethetőnek bizonyult. Scotus tudományos egyéniségének sajátos alkatában találjuk az alapját a tomizmustól eltérő nézeteinek, csak ezek ismertetésére szorítkozhatunk.

2. Scotus az *ismeret* kialakításánál hangsúlyozza az értelem aktivitását, amelyet szerinte mind a megvilágítás elmélete, mind a tomista elmélet veszélyeztet. A megismerést nem tekinti szenvedőleges folyamatnak, hanem mint élettevékenységnek aktív jellegét emeli ki. (Ox. I. d. 3. q. 9. a. 10.). Tárgy és alany egyaránt aktív tényezői az ismeretnek, mint rész-okok (activum partiale) együtt hozzák azt létre. A kettő közül Scotus az alanyt tekinti az ismeret főokának, mert az értelem határozatlansága nem szenvedőleges jellegű, hanem a határtalan aktualitás határozatlansága.

Scotus szűkkörűnek találja azt a meghatározást, amely az anyagi világból elvont lényeget tekinti az értelem eredeti természetének megfelelő ismerettárgynak. Az érzéki dolgok lényegénél magasabbrendű s egyetemesebb ismereteink is vannak; csak ezen az alapon lehetséges a lét legegyetemesebb elveit vizsgáló metafizika, szemben az anyagi lét határaira korlátozott fizikával. Eredeti természete szerint az értelem rendelkezik a lényegszemlélet képességével. A bűnbeesés következménye, hogy a természet jelen rendjében (pro statu isto) az érzéki dolgokból elvonás útján kell megszereznünk az ismerettárgyat.

Intuíció és *elvonás* a megismerés kétféle módja. Az első tárgya az egyedi lét, az utóbbié az egyetemes lényeg. Az elvont ismeret a lényegre vonatkozik, eltekintve a valóságos léttől. Az intuitív ismeret pedig a dolog lényegét valóságos létezésében, vagy pedig a valóságos létében jelenlevő tárgyat ragadja meg (Ox. II. 3. 9. 6.).

Intuitíve ismerjük meg, Scotus nézete szerint, a rájuk való reflexió révén tudatunk adottságait. Tudatunk tényeiről ismeretünk teljes bizonyosságú. Érzéki csalódás esetén is, maga az érzékelés ténye feltétlenül biztos. Nemcsak tudati tényeinket, hanem érzékelésünk tartalmát is szellemi szemlélettel ismerjük meg (Ox. IV. 10. 8. 8). Az értelem mint magasabb ismerő erő képes azt megismerni, amit az alacsonyabb (érzéki) képesség (De anima q. 22. n. 2.). Scotus nem osztja azt a nézetet, amely az érzéki megismerés tárgyának az egyedet, az

értelminek az egyetemest tekinti. Mindaz megismerhető, ami lét. Az egyedi a tökéletes lét, tehát önmagában megismerhető. Az értelem, mint minden természeti ok, ha nincs akadályozva, legelőször a legtökéletesebb hatást hozza létre s ez a konkrét egyedi való intuitív értelmi felfogása (a species specialissima).

3. A *metafizika* tárgya, Scotus szerint, az ember természetes képességével szerezhető legmagasabb tudás, a lényegismeret. A lényegi szinten történő vizsgálódással igyekezik a metafizika bizonyosságértékét biztosítani. A létfogalom alapjelentése a lényeg. A lényeg mint ilyen, nem hordja ugyan magában a létezést, de tartalmazza az arra való lehetőséget. A valóságra vonatkoztatható értékesítését biztosítja a valóságból történő elvonása. A lét egyetemes fogalmához (ens commune) Scotus szerint, az egyetemesség hármas módjának megkülönböztetésével jutunk. A fizikai egyetemesség az egyediesítő formával egyesült faji természet (pl. az emberi természet Szókratészben). A metafizikai egyetemesség az egyedi mozzanatoktól elvonatkoztatott faji természet, mely mint elvont tartalom csak az elmében létezik, de a konkrét valóságon alapszik. E fogalom alkotójegyeinek figyelembevételével, egyéb fogalmakhoz való vonatkoztatással alakul ki a logikai egyetemesség, mely teljesen az elme alkotása (a második intenció tárgya).

Arisztotelész és Aquinói Tamás a konkrét, meghatározott létből kiinduló létfogalmával szemben, Scotus a lényegi rend vonalán haladva azt vallja, hogy logikai érelme szerint a „lét" teljes egyszerűségében közömbös minden meghatározás és megszorítás (faj, egyed) iránt s így *egyértelemben* állítható minden létről. Ens est unius rationis. (In Metaph. I. II. q. 3. n. 22. Univocatio entis, ens univocum, scoticum). Értelmünk jelenlegi állapotában a lét abszolút egyszerű fogalma az ismeret keletkezésének rendjében az első s minden szabatos tudás ezen a fogalmon nyugszik. Egymástól távoleső, szélső fogalmakat, Scotus szerint csak a fogalmi egyértelműség alapján vethetünk egybe. Az egyértelmű létfogalom alapján vethetjük egybe pl. a szubstanciát és a járulékot, de a végtelen lényt és a véges lényt is.

Elsősorban a teremtett és a teremtetlen lény egybevetésére szánta Scotus az egyértelműség elvét. Enélkül szerinte Istenről egyetlen fogalmat sem alkothatunk. Azonban a létfogalomban kifejezett legegyetemesebb létet a létmódok (véges-végtelen, szükségszerű-esetleges) határozzák meg közelebbről. Ezeket lényegi mivoltukban nem foglalja magában a lét egyetemes fogalma. Ezért ontológiailag, a lét rendjében, fennáll az analógia. A kategóriákat Istenről s a véges létezőkről nem állíthatjuk egyértelműen.

Isten létének bizonyítását illetőleg, Scotus szerint, fogalma alapján Isten lényege csak annak nyilvánvaló, aki Isten lényegét és létezését a maga mivoltában felfogja, mint az üdvözült lelkek. Szent Anzelm fogalmi bizonyítéka abban a színezésben (coloratio), hogy az elgondolható legnagyobb fogalmában nincsen ellentmondás, Isten végtelenségének a bizonyítására használható.

Értelmünk evilági lehetősége mellett az istenbizonyításban csak az oksági elv vonalán haladhatunk. Ennek során Scotus a létezés esetleges mozzanataira támaszkodó bizonyításnál, metafizikája jellegéhez következetesen, értékesebbnek tartja a lényegi vonatkozásokon alapuló szükségszerű következtetést (De primo principio). Van létesítésre képes természet, lényeg. A létesítésre képes lények, okok sorában nem mehetünk a végtelenségig, tehát van feltétlen első, nem másnak az erejéből létesítőképes lény. (Aliquod effectivum simpliciter primum.) Nincs ellentmondás egy első és okozhatatlan létesítőképes lény lehetőségében. Minden lehetőség valami valóságra utal. A lehetőségből szükségszerűen következik a létezése annak a lénynek, amelyben a lényeg (lehetőség) és a létezés azonossága szétválaszthatatlan. Hasonló bizonyíték adódik a célszerűség és a tökéletesség rendjében. Ezek alapján a teremtett lét egyszerű tökéletességeit, az értelmet és akaratot a legnagyobb tökéletesség fokán állítva a *végtelen lét* (infinitas radicalis) bizonyul az Istenről szerezhető legtökéletesebb ismeretünknek. A megismerhetőség az ember számára csak lehetséges

végtelensége az isteni értelemben tényleges: egyetlen aktussal fogja fel, amit mi csak egymásután tudunk felfogni. A végtelen lét lényegi tökéletességeinek fogalmi elemzésében minden tökéletesség önállónak bizonyul a többivel szemben. De a különbségek nem bontják meg az isteni lényeg egyszerűségét, mert minden egyszerű tökéletesség azonos az isteni lét alaphatározmányával, a végtelenséggel.

Míg a végtelen lét Isten belső, önmagában maradó tevékenységeinek az alapja, a szabadság Isten kifelé irányuló működésének a gyökere. Az ágostoni hagyományokat követve, Scotus az Istenben is kiemeli az akarat abszolút szabadságát, anélkül, hogy azt az önkény korlátlanságával azonosítaná. Általában minden azért jó, mert Isten akarta s nem fordítva, azért akarta Isten, mert jó (Ox. III. 19. 7.). Természetesen Isten akarata nem juthat ellentétbe a saját lényegével. Ennek feltételezésével kerüli el Scotus a voluntarizmus szélsőséges következtetéseit. Az erkölcsi életben is Isten akaratnyilvánítása a törvény érvényességének az alapja. A korábbi ferences iskola mestereinek a hatása az a tanítása, hogy Isten a tízparancsolatnak az emberekre vonatkozó parancsai alól, amelyek nem a legszorosabb értelemben vett természeti törvény rendelkezései, felmentést adhat (Ox. III. 37.)

A tudomány előfeltételeit az oxfordi hagyományoknak megfelelően, a tökéletes tárgyi nyilvánvalóságban látván, Scotus a filozófia területét a teológiával szemben Aquinói Tamásnál jelentékenyebben megszűkíti. Olyan tételeket, amelyeket Tamás az ész által is bizonyíthatóknak tekint (a lélek teremtése, halhatatlansága, Isten bizonyos tulajdonságai) Scotus a kinyilatkoztatás igazságai közé sorozza. Mivel a teológia területén az ész egyéb tudományokkal azonos fokú evidenciát nem igényelhet, Scotus értékelése szerint a teológia nem spekulatív, hanem *praktikus* tudomány: az erkölcsi magatartás normáit tartalmazza (Ox. prol. q. 3-4. n. 26.). Ezzel azonban éppoly kevéssé akarta a teológia igazság értékét kisebbíteni, mint amilyen távol állott tőle a filozófia és a teológia közötti összhang megbontása. A filozófia határainak a megvonásával inkább a teológia nélkülözhetetlenségét kívánta kiemelni. (Gilson alapos munkájában Scotust inkább teológusnak, mint filozófusnak tekinti.)

Scotust a lényegi rendnél nemkevésbé érdekli az *egyedi lét,* amelynek az önállóságának a kiemelésére törekszik. Az egyediség elméletére vonatkozólag nem elégíti ki a tomista elmélet. Az anyag nem lehet az egyediség elve: mint tiszta lehetőség, határozatlanság nem létesítheti az egyedet jellemző nagyon is pozitív tulajdonságokat (Ox. I. II. d. 3. q. 5. n. 1.). Nem tekinthető egyediesítő elvnek a mennyiségileg jellegzett anyag sem, mert a mennyiség, mint járulékos lét, már feltételezi a szubstanciát s nem adhatja annak az egyedi létet. De a forma is éppoly egyetemes, mint a matéria, tehát nem kielégítő az egyediség magyarázatához.

A megoldáshoz Scotus a fogalmi elemzés nyomán halad. A fizikai egyedekről alkotott fogalmaink összetettek, melyek alkotójegyeik tárgyi értékéről nincs okunk kételkedni. Így pl. a Platónról alkotott fogalom az ember és Platón fogalmát foglalja magában, vagyis azt fejezi ki, hogy Platónban a valóság több rétege létezik. A legegyetemesebb ezek közül a lét, szűkebbkörű a nem, még szűkebb a faj s végül van egy egyedi létmozzanat, mely őt Platónná teszi. A faji egyetemességet tehát egy végső módosulás, a *haecceitas* megszűkíti s ez az utolsó formalitás az egyediség elve. A haecceitas (a dolog ez volta) által az egyed a fajiság léttartalmán túlmenő pozitív határozottsággal, önállósággal rendelkezik. Ebben a tekintetben az egyed a fajnál tökéletesebb. Viszont a faj számtalan lehetséges megvalósulása közül az egyed csak egyetlen, a lét gazdasága tekintetében tehát a faj az egyednél tökéletesebb.

Mivel a haecceitas az egyedivé szűkült egyetemesség, közte és az egyetemesebb (faji és nemi) formalitások közti különbség nem lehet olyan mérvű, aminő az anyag és a forma között fennáll, vagyis nem lehet reális. Viszont a különbség nemcsak észbeli (distinctio rationis) mert a haecceitas olyan mozzanatot is tartalmaz, amely a fajiságban nincs meg. Így tehát a *distinctio formalis a parte rei,* a dologban gyökerező formális különbség a helyes meghatározás. Ez azt fejezi ki, hogy a lét egymást feltételező s egymástól szétválaszthatatlan

rétegei, formalitásai alkotják a konkrét egyedet s ez a róla alkotott fogalmunk tárgyi alapja. Az egyediség kérdésének ezzel a megoldásával függ össze, hogy Scotus a létező dolgokban a *lét* és a *lényeg* közti reális különbséget tagadja (Ox. II. 1. 2. 7; IV. 13. 1. 38.). Scotus az általa bevezetett megkülönböztetést a viszonyok különböző fajaira (pl. Isten különböző tulajdonságaira) alkalmazza.

A ferences iskola hagyománya él tovább Scotus azon tanításában, hogy az *anyag* önmagában is, bár legcsekélyebb tartalmú, mégis valóságos létező (infimum entium), mely természetszerűen törekszik a forma felvételére (II. 12. 1. 12). Az anyag e viszonylagos önállóságát fejezi ki ama nézete is, hogy Isten mindenhatóságával az anyag forma nélküli létét is lehetővé teheti.

4. Test és lélek élénken vitatott viszonyában Scotus hangsúlyozza, hogy az emberben s általában minden élőlényben a *lélek* csakis az alkalmasan kikészített testtel egyesülhet. Pl. az aranyhoz hasonló sűrűségű testet a lélek nem alakíthatja. Az élő organizmusban tehát szükséges felvenni a testiség formáját *(forma corporeitatis),* mely önmagában tökéletlen forma, várja a végső tökéletességet adó formát, a lelket. A két forma egyesülése hozza létre a szerves egészt, az élő lényt (IV. 11. 3. 46. kk.). Az emberben az értelmes lélekkel képességileg adva vannak a tengőéleti és az érzéki lélek olyanformán, mint az elemek az összetett testben. Az embernek tehát csak egy lelke van, amelynek képességei a lélek lényegével reálisan azonosak.

Az emberi lélek szellemisége a gondolkodás és az akarás tevékenységéből nyilvánvaló. Azonban halhatatlansága és teremtett volta kényszerítő észérvekkel nem bizonyítható. Itt csak megközelítő következtetésekkel kell beérnünk, aminek a bizonyosságát a hit erősíti meg.

Ágostoni nyomokon haladva, az *akarat* autonómiáját fejezi ki Scotus ama tétele, hogy az akarati aktus teljes oka maga az akarat, nem az értelem és az akarat együttesen, miként Aquinói Tamás tanítja (Ox. IV. 14. 2. 5; Rep. IV. 49. 2. 6.). Az értelem tárgyat adó szerepe csak feltétele, nem létesítője az akarat aktusának. Az értelem nyújtotta szempontoktól függetlenül határozhatja el magát az akarat a jóra vagy a rosszra, teljes szabadsággal választhatja a nagyobb vagy a kisebb jót. Az akarat nem azonos a természeti ösztönnel, hanem szabad önelhatározás képessége, amellyel az ember a természeti szükségképpeniség fölé emelkedik.

De nemcsak tevékenységének önállóságában, hanem az értelemmel szemben is megnyilvánul az akarat fölénye. Az értelem által felfogott tárgy csak az akarat közreműködésével válik teljes tudatossággal birtokunkká. Hogy milyen irányban fejlődik ki értelmi világunk, akaratunk irányító hatásától függ. Már az érzékelés is nagymértékben öntevékeny cselekvés, melyhez a tárgyi benyomás az alkalmat adja; az emlékezet nemcsak megőrzi a benyomásokat, hanem át is alakítja azokat (Ox. IV. 6. II. 3; Rep. IV. 45. 2.).

Pszichológiai voluntarizmusának megfelelően, az akarat jelentősége Scotusnál *erkölcsi* tekintetben is előtérbe kerül. Erkölcsileg jó, ami megfelel az értelem helyes ítéletének. (Ox. II. 40. I. 3.) De csak az akarat vállalásával lesz egy cselekedet erkölcsileg teljes értékűvé (Rep. II. 42). Az akarat elsőbbségénél fogva tartja Scotus az erkölcsi erényeket értékesebbeknek az értelmieknél. Az ember életcéljának megvalósításában nem a tudás a döntő, hanem az akarat jósága, végső soron a természetfölötti istenszeretet (IV. 49. 4. 4.).

5. Duns Scotus alakja elevenen szemlélteti a virágzó skolasztika gondolkodásának élénkségét és sokoldalúságát. Az alany öntevékenységének fokozott kiemelésével, az egyedi lét önállóságának problémájával, az önérvényesítésnek az akarat szabadságában való éles kidomborításával, a nagy skót skolasztikus oly eredeti szempontokat vetett felszínre, amelyek még nagy szerepet játszanak a következő korok gondolkodásában.

Scotus a korábbi ferences iskola követőinél jelentékenyen többre értékeli Arisztotelész filozófiáját, azonban annak értékesítésénél az ágostoni hagyományokhoz is hűséges akar maradni. A skolasztikán belül legnagyobb jelentősége abban van, hogy az ágostoni irányt a hozzátapadt arab eredetű misztikus vonásoktól megtisztítva, a tudományos érvényesüléshez szükséges dialektikai fegyverzettel fölszerelte. Az általa megindított *skotizmus* lett későbbi kiváló kommentátorai, a portugál *Macedo* (1599-1681) s *Montefortinói Jeromos* (XVIII. szd.) közvetítésével máig a skolasztika ferences ágának az iránya. Az egyedi létről vallott metafizikai és ismeretelméleti nézetei az iskolán kívül, a XVI. század skolasztikusánál, *Suarez*-nél találtak visszhangra.

Irodalom. *É. Gilson,* J. Duns Scot. Introduction à ses positions fundamentales. Paris 1952. (Német ford. 1959). – *E. Bettoni* Duns Scoto Filosofo. Milano 1966. – *G. R. Harris,* Duns Scotus. Oxford 1927. – *P. J. Minges.* D. Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita. Ad Claras Aquas. 1930. Der angebliche exzentrische Realismus des Duns Scotus. Münster 1908. Ist Duns Scotus Indeterminist? Münster 1905. – *R. Messner.* Schauendes und begrifflichen Erkennen nach Duns Scotus. Freiburg/B. 1942. – *Dám I.,* A létfogalom Duns Scotus rendszerében. Budapest 1947. – *Réti M.,* Dus Scotus J. egyediségi elve. Vác. 1941. – *J. Klein,* Der Gottesbegriff des J. D. Scotus. Paderborn 1913. – *J. Binkowski,* Die Wertlehre des Duns Scotus. Berlin-Bonn 1936. – *J. Auer.* Die menschliche Willensfreiheit ein Lehrosysbem des Th. v. Aq. und J. Duns Scotus. *E. W. Hoeres,* der Wille als keine Vollkommenheit nach Duns Scotus, München 1962.

Egyéb irányok

1. Azok a filozófiai viták, amelyek a párizsi egyetemen folytak, az oxfordi egyetemen csak utóhatásaikban voltak észlelhetők. Itt a XIII. század végéig az augusztinizmus konzervatív iránya uralkodott, amelyhez ferencesek és domonkosrendiek egyaránt kegyelettel ragaszkodtak. De a teológia és a filozófia mellett a természettudományt és a matematikát a párizsiaknál behatóbban művelték. Az elvont spekulációnál a konkrétumok iránt nagyobb fogékonysággal rendelkező angol lélek meleg érdeklődést mutatott az arabok természettudománya és matematikája iránt, s a tőlük nyert indítás alapján a problémák önálló megoldására is törekedett. A chartresi iskola által a XII. században megindított természettudományi kutatás folytatói az oxfordi magisterek lettek. A természettudományos iránnyal függ össze, hogy a *matematikai* bizonyosságot értékelték a legtöbbre.

Sorukban az első jelentékeny egyéniség a ferences *Grossetete* (Grossum Caput) *Róbert* (1175-1253), későbbi lincolni püspök. Arisztotelész több logikai művének és Physikájának a fordítása mellett, fényelméletével keltett nagy feltűnést. Az arab optikai művekből (Perspectiva) merítette azt a természettudományos nézetét, hogy a *fény* a fizikai világ alapeleme *(De luce seu de inchoatione formarum).* Ez az egészen finom testi szubstancia egyszerre három irányban terjed nagy sebességgel s ez az autodinamikus hatás a *species.* A fény az ősanyagot alakító forma (az eredeti *forma corporeitatis)* s terjedése hozza létre a vele egyesült anyag térbeli kiterjedését. Sűrűsödési és ritkulási folyamatok eredményezték a rendezett világ kialakulását, melynek mindegyik tüneménye lényegében fénytünemény.

Róbert arra is számított, hogy a fénytüneményeken a *matematikai törvények* uralkodnak s azért a vonalak, szögek és figurák törvényeinek ismeretét a természetismeret előföltételének jelöli meg. (Utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est scire naturalem philosophiam sine illis. Valent autem in toto universo et partibus eius absolute. De luce, ed. Baur. p. 59.)

Grossetête értekezett még az igazságról *(De veritate)* és a szabadakaratról *(De libero arbitrio)* is. A klasszikus augustinizmusnak megfelelően a dolgok örök eszméit az isteni lényeggel azonosítja s az isteni eszmével való megegyezésben állapítja meg a dolgok örök igazságát.

2. Grossetête Róbert tanítványa *Roger Bacon* (1210/14-1294) az oxfordi empirikus-matematikus irány legkiemelkedőbb képviselője. Oxfordban majd Párizsban végezte tanulmányait, ahol rövid ideig tanított is. Oxfordba visszatérve, belépett a ferences rendbe s az egyetemen magister lett. Szenvedélyes kritikái, idegenkedve fogadott természettudományos nézetei miatt azonban már 1254-ben kénytelen a katedrát elhagyni. Közben jóakarója, Guido Fulcodi IV. Kelemen néven a pápai trónra kerül s felszólítja, hogy tervbe vett nagy művét küldje meg neki. Rogér a felszólításra megírja az *Opus Maius*-t (1266), melynek tartalmával lényegében megegyezik az *Opus Minus* és az *Opus Tertium.* Azonban a pápának küldött művében foglalt reformeszméinek megvalósítását s Rogér sorsának jobbrafordulását megakadályozta a pápa két év múlva bekövetkezett halála. Midőn az 1277-i kárhoztató tételekre válaszképpen megírja a *Speculum astronomiae*-t, a rendi generális egyik kolostorba internálja. Büntetése 1292-ig tartott. Ekkor fog hozzá a *Compendium studii theologiae* írásához, de nemsokára meghalt.

Rogerius elégedetlen kora tudományával. Az erkölcsi élet bajai mellett a tudásnak nagy akadályait *(offendicula)* látja a tudományos tekintély túlhajtott tiszteletében s a matematika, meg a természettudomány és a nyelvtudományok elhanyagolásában. A tudáshoz három módon juthat az ember, a tekintély, a bizonyítás és a tapasztalat útján. A tekintély bizonyítás nélkül elégtelen, de a bizonyításnak is csak úgy van értéke, ha a *tapasztalat* igazolja. Mindent

a tapasztalatra kell tehát visszavezetni, ez ismereteink igazoló tényezője. (Oportet ergo omnia certificari per viam experientiae.) A tapasztalati tudás három előnye: közvetlen bizonyosságot szolgáltat, igazolja a tudományos megállapításokat s a természet még rejtőző titkainak az ismeretére segít. (Op. Mai. II. Ed. Bridges, p. 173-222.)

Rogerius mohó szomjúsággal kutatja a természet titkait, tükröket szerkeszt, az optika, kémia, asztronómia kérdéseivel foglalkozik, megsejti az önmaguktól mozgó, ember által kormányzott hajókat, kocsikat, repülőhajókat, a mikroszkópot, a teleszkópot *(De secretis operibus artis et naturae).* A matematikát mesteréhez, Róberthez híven szintén nagyrabecsüli. Ez az alapvető tudomány, mely a logikán is uralkodik. (Virtus tota logicae dependet ex mathematica. Op. Mai. IV. p. 102.)

Azonban Rogér lelkében a vonzalom a *misztika* iránt sem kisebb, mint a természet iránt. Siet hangsúlyozni, hogy a tapasztalat kétféle: külső és belső. A külső tapasztalat nem elég, a tökéletes tudást a belső tapasztalat, az isteni megvilágosítás adja. Ennek hét foka van, a legvégső az elragadtatás. (II. p. 170-171.)

A tapasztalat hangsúlyozása mellett Rogerius másik uralkodó gondolata a *tudomány egységének* az elve. A tudományok hierarchikus rangsort képeznek, élükön a teológia áll. A filozófia önmagában minden haszon nélkül. (Philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est. III. p. 69.) Igazi rendeltetése a hitigazságok magyarázata. Filozófiai nézetei különben a régi ferences iskoláéval rokonok. Vallja a formák sokaságának a materia spiritualis, a rationes seminales elvét. Elgondolásán erősen uralkodik a túlzó realizmus: a nemi, faji, egyedi fogalmaknak a lényeg reális fejlődése felel meg, mely az egyedben zárul le.

Bármily nehéz is ítéletet alkotnunk a szellemtörténet e különös egyéniségéről, akit szerencsétlen életkörülményei megakadályoztak abban, hogy a lelkében ébredező eszméket kifejthesse, a kritikus módszer hatalmának s a tapasztalat jelentőségének a hangsúlyozása alapján lehetetlen benne azoknak az eszméknek középkori előhírnökét fel nem ismerni, amelyeket később *Francis Bacon* és *Descartes* képviselnek majd.

A kortársak dicséretével annyira fukar Rogerius nagy elismeréssel nyilatkozik *Maricourti* (de Maharicuria) *Péterről,* a kísérletek atyamesteréről (dominus experimentorum), kiről mindössze annyit tudunk, hogy a mágnesség tulajdonságaival s a perpetuum mobile problémájával foglalkozott. (Epistola de magnate, Nova compositio Astrolabii particularis.)

A kor empirikus kutatói közé tartozik a sziléziai *Witelo* (1220/30- 1270 közt) is, akinek Alhazen nyomán 10 könyvben megírt Perspektívájához *Kepler* írt kiegészítést. A lelki jelenségek elemző vizsgálata a pszichológiai rész jelentősége, mely a térszemlélet asszociatív elemeire is rámutat.

Az averroisták ellen eredményesen alkalmazható, exakt tudományos módszer eszméje hozta létre a ferences *Rajmundus Lullus* (1235-1315) *Ars magna* c. alkotását. Ebben a minden létet és értéket magukban foglaló kilenc abszolút és kilenc relatív fogalomból és egyéb kilences csoportból álló egymás fölött forgatható, koncentrikus elrendezésű fogalomtáblázatok módszeres kombinációjával a szerző az összes tudományok tételeinek a bizonyítását, sőt még a természet rejtett titkainak a fölfedezését is lehetőnek gondolja. A „doctor illuminatus" elméjében felvillant *kombinatív módszer* eszméje, mely a gondolkodás és a természet törvényei azonosságának a sejtésén alapszik, utána még sokáig foglalkoztatta a gondolkodókat, többek közt *Giordano Brúnót, Leibnizet* is.

3. A skolasztikus bölcselet iskolához kötöttsége nem akadályozta meg az önálló vélemény kifejlődését. Különösen az egyetemesség és egyediség egymáshoz való viszonyának, az egyediség principiumának és az ismeret módjának a kérdésében többen függetlenítették magukat az uralkodó irányok tételeitől s bizonyos eklekticizmust követtek.

Genti (Gandavensis) *Henrik* (megh. 1293) tournaii kanonok, később párizsi magister („doctor sollemnis”), egy Summa Theologica és 15 Quodlibeta szerzője, általában a korábbi ágostoni irányhoz ragaszkodik, de több pontban önálló nézetet vall.

Azon ágostoni-platonikus elv alapján, hogy az idea egyetemes, azt állította, hogy Istennek csak egyetemes ideái vannak s az egyedeket csak a faji idea (species specialissima) közvetítésével ismert meg. Isten akaratával az anyag a forma nélkül is létezhetne. Az egyediség elve nem az anyag, hanem a magánakvaló (suppositum) közölhetetlen, minden más egyedtől különböző sajátos volta. Mivel a lényeg csak az individuumban lehet valóságos, az individuum pedig önálló létiség, lét és lényeg közt nincs reális különbség.

Ismerettanának érdekes tétele, hogy az értelmi ismeret az intellectus agens közvetítésével a képzetben adott egyetemes mozzanat megragadásával, külön értelmi ismeretkép (species intelligibilis) nélkül jön létre. Az augustinizmus utóhatását mutatja az a tétele, mely szerint bár a bennünket környező dolgokat az értelem természetes erőivel ismerjük meg, mégis a szellemi valóságok, a végső lételvek s az egyetemes létvalóságok megismeréséhez Isten különös világosságára van szükségünk. Augustinizmusából következik voluntarizmusa is, miszerint az akarat teljesen aktív képesség, mely kívülről jövő meghatározást nem tűr meg.

4. *De Fontaines Gottfrid* párizsi kanonok és magister (+1306 után) Quodlibetáiban csatlakozik Genti Henrik azon véleményéhez, hogy Istennek az egyedekről nincsenek közvetlen ideái. Megegyezik vele a lét és lényeg különbségének a tagadásában is s azt tartja, hogy annyi lényeg van, ahány létező. Az egyediség elvének a szubstanciás formát tartja. A fejlődést azzal a különös nézettel magyarázza, hogy Isten hatalmával az egyik test egy másikká változhat át (transmutatio), éspedig olyaténképpen, hogy az új létmódban előbbi természete sajátságait is megtartja. A tomizmus mellett foglal állást a létet adó forma egységének és az értelem elsőbbségének a kérdésében. Ez utóbbi pontban hevesen támadja Genti Henrik voluntarizmusát.

Az ágostonrendi *Aegidius Romanus* (+1316) Szent Tamás tanítványa volt Párizsban s midőn a párizsi püspök a tomista tételeket elítélte, egy heves hangú vitairatban Tamás védelmére kelt s a formák sokaságának a tételét mint a katolikus hittel ellenkező tanítást támadta. (Contra gradus et pluralitates formatum, 1277.) A merész állásfoglalásnak Aegidius baccalaureusi tanítási jogának a megvonása lett a következménye, melyet csak évek múltán, eredeti nézetei visszavonása után nyert ismét vissza. Ez a körülmény is közrejátszhatott abban, hogy bár lényegében a tomizmust követi későbbi irataiban is, a tomista tanokat más irányok tételeivel vegyíti.

Aegidius sokat olvasott könyve volt hercegi tanítványa, a későbbi Szép Fülöp részére a fejedelmek kormányzásáról írt műve *(Quaestio metaphysicalis de regimine principium,* 1285 előtt), melyben a fejedelem emberi, családfői s uralkodói kötelességeit foglalja össze. Egy másik művében pedig a pápai hatalom teljesjogú fennhatóságát védelmezte. *(De ecclesiastica sive de summi pontifcis potestate.)*

A domonkosrendi *Durandus a S. Portiano* (1270/75-1334), aki a pápai udvarban mint lector sacri palatii működött, később pedig limouxi, majd meauxi püspök lett, a tomizmus fölött gyakorolt kritikája miatt került nominalista hírbe. A valós viszonyok körét az okságra korlátozta, elvetette az ismeretkép (species) s az intellectus agens elméletét. Csak legújabban *Koch, J.* kutatásai változtatták meg ezt a nézetet, melyek szerint Durandus kritikája nem vonja kétségbe az értelmi ismeret tárgyi értékét, bár a tomizmussal több pontban ellentétbe került. Nevezetesen a valós viszonyok körét az oksági viszonyra korlátozza s a Szent Tamás által valósnak.

Irodalom. *A. G. Little,* The grey friars in Oxford. Oxford 1893. – *R. Bacon,* Oxford 1929. – *L. Baur,* Die Philosofischen Werke des Robert Grossetete. Münster 1912. Die Philosophie des Rob. Gr. Münster 1917. – *R. Carton,* L’expérience physique chez Roger Bacon. L’experience mystique de l’illumination interieure chez Rog. B. La synthese doctrinare de Rog. B. I-III. Paris 1924. – *J. Mester,* R. Bacon fejlődése, jelleme és szerepe az emberi művelődés történetében. Budapest 1916. – *O. Keicher,* Raymundus Lullus und seine Stellung zur arab. Philosophie. Münster 1909. – *M. De Wulf,* Études sur Henri de Gand. Louvain. 1895. Études sur la vie, les oeuvres et l’influence de Godefroid de Fontaines. Louvain 1904. – *J. Paulus,* Henri de Gand. Paris 1938. – *R. Scholz,* Aegidius von Rom. Stuttgart 1902. – *K. Werner,* Der Augustinismus des späteren Mittelalters. Wien 1883.

A nominalizmus

1. A virágkor letűntével, a XIV. századdal a középkori szellemi élet egysége bomlásnak indul. A bomlás csíráit az *individualizmus* feltörő szelleme hordozza. A kifejlődő városok polgárságát a gazdasági és szellemi önállósulás vágya hatja át; a német-római birodalmi eszme letűnését a Hohenstaufok bukása mellett, a nemzeti államok önállósulási törekvése is sietteti. Az avignoni fogság s az azt követő egyházszakadás meggyöngítik a pápák tekintélyét, mely a szellemi életnek a korábbi századokban egységes irányítást adott. A hosszas háborúk megbontják a békés szellemi együttműködést, az önállósulás vágya decentralizálja a XIII. századbeli virágzó tudományos központokat. Az egyetemek száma megnövekedik, de a gyors fejlődéssel nem áll arányban a tudomány mélysége. Az egyetemek tanmenetét s a követendő tudományos irányt nem ritkán a fejedelmek rendeletei állapítják meg; a tanulmányokat megkönnyítik, a tudományos nyelvet elhanyagolják.

Iskolához kötöttsége mellett a tanítás színvonalának hanyatlása a skolasztikus filozófiára nem maradhatott hatás nélkül. A hanyatlás nem jelenti a skolasztika tartalmi bomlását, szintézisének széthullását, hanem a továbbfejlődés fennakadását. A XIII. században kialakult nagy skolasztikus rendszerek, a tomizmus és a skotizmus továbbra is fennmaradnak és számos kiváló követőt (a tomisták közt Hervaeus Natalis, d'Aurillaci Durandus, a skotisták sorában de Mayronis Ferenc, Burleigh Walter) mutatnak fel. Azonban e kiváló nevek inkább csak a kommentálásban tűnnek ki, nem a nagy elődök művének a továbbépítésében. A rendszerek összeforrnak, a szerzetek hagyományaival s a főgond az áthagyományozott tanok fenntartására és védelmére irányul.

A védekezésre pedig annál is nagyobb szükség van, mert a XIV. század elején, az ébredező individualizmus kifejlődéseként, nagy erővel lobban fel a *nominalizmus,* mely a kritika csákányával kezdi bontogatni a skolasztikus szintézis egységes építményét. A nominalizmus ugyan egyelőre még a Scholán belül marad, de már antiskolasztikus csírákat hordoz, s a filozófiának a teológiától való végleges elszakadását készíti elő.

2. Elősegítették a nominalizmus kifejlődését a skotista formalizmus túlzásai. De Mayronis Ferenc, Burleigh Walter tetemesen megnövelik a *formalitások* számát, a fogalom és a tárgy közti viszony magyarázata tekintetében a túlzó realizmus álláspontjához közeledtek. A nominalizmus az ellenkező végletbe csap át. Kétségbe vonja az egyetemes fogalom tárgyi értékét s az egyetemes mozzanattól független, egyedi valóság kizárólagosságának a hirdetésével a metafizika alapjait rendíti meg.

A nominalizmus útját egyengette a minorita *Aureoli Péter* (megh. 1322) párizsi magister, későbbi aixi érsek pszichologizmusa. Aureoli a különböző formalizások felvételét, valamint az egyediség elvéről való vitatkozást meddőnek és feleslegesnek tartja. Valóságos léte csak az *egyednek* van; az egyetemes fogalom korrelatívuma az egyedek közti hasonlóság, nem valami azokkal vonatkozásban álló egyetemes lényeg. A tárgyi benyomás tökéletességéhez képest értelmünkben létrejön a dolog többé-kevésbé tiszta látszati léte, mely nem közvetítő a tárgyi világhoz *(medium guo),* hanem a kizárólagos ismerettárgy *(medium quod).* Az ismerettárgy és a tudatjelenség azonosságánál fogva nincs szükség ismeretkép felvételére.

A nominalizmus voltaképpeni megindítója *Ockham* (Occam) Vilmos (kb. 1300-49) ferencrendi szerzetes. Oxfordban tanult, majd ugyanott tanárkodott, de a magisteri fokot nem nyerte el. (A „venerabilis inceptor" nevet vagy ezért, vagy a nominalizmus kezdeményezéséért kapta.) Tanai hamar gyanút keltettek. 1324-ben Avignonba idézik s vizsgálati fogságba vetik. 1328-ban Ockham több társával Avignonból a pápával ellenséges viszonyban álló Bajor Lajos pisai udvarába menekült, mire XXII. János társaival együtt kiközösíti az egyházból. Bajor Lajosnak, kit Münchenbe is követ, személye védelméért

Ockham ellenszolgáltatásképpen tollát ajánlja fel. („Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.”) A császár udvarából Páduai Marsilius-szal és Janduni Jánossal írásaiban élesen támadja a pápát. A császár halála után Ockham kereste a kibékülést az egyházzal és rendjével, de valószínűleg ennek megtörténte nélkül halt meg.

Filozófiai szempontból jelentékeny művei: *Super IV. libr. Sententiarum. Quodlibeta. Summa todius Logicae. Expositio aurea super totam artem veterem* (Aristotelész-kommentárok). Az állam politikai önállóságát védelmezik a pápával szemben: *Opus nonaginta dierum. Compendium errorum, Joannis papae XXII. Dialogus de imperatorum et pontificium potestate.*

3. Ockham szerint a tapasztalat az előfeltétele az értelmi ismeretnek, amely vagy *intuitív,* vagy pedig *absztrakt* lehet. Az előbbi tárgy az egyedi dolog összes tapasztalati tulajdonságaival, mely mint ítéletfunkciót föltételező ismerettartalom, az érzéki intuíciótól megkülönböztetendő. Az intuíciót követő absztrakt ismeret egyetemes, nem vonatkozik egy bizonyos egyedre, sőt a dolog létét vagy nemlétét egyáltalában nem érinti. Az egyetemes fogalom tehát *fogyatékosabb,* tökéletlenebb ismeretet nyújt, mint az egyedet szemléltető intuíció (Sent. prol. q. 1. Z.). Az intuitív ismeret körébe sorozza Ockham az érzéki dolgokon kívül a lélek tevékenységeit és állapotait is (Quodl. I. q. 14.).

A magyarázó elvek körüli takarékosság („non est ponenda pluralitas sine neccesitate”) úgy az érzéki, mint az értelmi *ismeretkép* elvetését követeli. Az érzékeléshez a tárgy és az érzék elegendők, egyéb közvetítő tényezőről nincs tapasztalatunk. De az értelmi intuícióhoz sem szükséges az ismeretkép felvétele, mert nem érthető meg, hogyan hozhatja létre a érzéki tárgy a szellemi ismeretképet (II. Sent. q. 15. 0.).

Az ismeret nem az alanynak a tárgyhoz hasonulása, miként azt a korábbi skolasztika tanította, hanem *immanens* aktus, mely a tárggyal nem lép közvetlen érintkezésbe. Az ismeret és a tárgy közti vonatkozás a jel és a jelzett viszonyában merül ki. Fogalmaink a dolgok természetes *jelei (termini,* ezért nevezik a XIV. században Ockham követőit terministáknak), amelyek a dolgokat *helyettesítik (supponunt).* (Log. I. c. 12.) A fogalom úgy jelzi tárgyát, mint a felkiáltás a fájdalmat, vagy a füst a tüzet. Míg a fogalom a dolog természetes jele, a szóbeli kifejezés megegyezésen alapuló jel.

Ismeretünk közvetlen tárgya a fogalom, közvetett tárgya a dolog. Míg az intuitív fogalom tárgyi értékű, az egyetemes fogalomnak tárgyi valóság, egyetemes lényeg nem felel meg, hanem a fogalom körébe tartozó egyedeket helyettesíti. Az egyetemesség kizárólag fogalmi létű s arra alkalmas, hogy sok dologról állítsuk (Log. I. 14.). Az *universaliáknak* tehát nincs tárgyi létük. Nem gondolhatjuk őket egyedi szubstanciáknak, mint a szélsőséges realizmus, mert az egyedi létű egyetemesség ellentmondás (Log. I. 15.). De az objektíve reális, az egyedtől formálisan különböző egyetemesség állítása ugyanide vezet. Végül a dolog nem lehet tárgyilag egyedi, gondolatilag egyetemes: az értelem a dolgokon nem változtat.

4. Ockham úgy gondolja, hogy terminalizmusa a tudomány érvényét nem veszélyezteti. Megkülönböztetendőnek tartja mindenesetre a fogalmak egymáshoz való viszonyára vonatkozó *racionális* tudományt s a tárgyakra irányuló *reális* tudományt. Az utóbbi nem egyetemes határozmányokról szól (amelyek nem léteznek), hanem a fogalom alá foglalt egyedekről. Ezekről pedig lehetséges tudomány, mert a fogalmak, mint természetes jelek, az alájuk tartozó egyedekkel szükségképpeni viszonyban állnak.

Ha így Ockham a tudomány lehetőségét nem látja veszélyeztetve, viszont elismeri, hogy a nominalizmus alapján a valóságtudományok bizonyossága korlátozódik. Tudásunknak a szubstanciák és az oksági *összefüggés* megismerhetetlensége emel korlátokat. A tapasztalat az egyedüli ismeretforrás, ez pedig csak a dolgok esetleges jegyeinek a felfogását teszi lehetővé. Az esetleges jegyek kétségtelenné teszik a szubstanciák *létét,* de nem tárják fel a szubstanciák *mibenlétét* (Sent. I. 3. 2. K. és X.). S éppúgy nem nyerhetünk betekintést az ok

és az okozat közti összefüggésbe sem. A tapasztalat kizárólag a jelenségek egymásutániságát, nem az oksági hatást igazolja. Azonban az egymásutániság megállapítása is elégséges az *induktív* következtetéshez. Azon az alapon, hogy egy természeti ok hatása azonos feltételek mellett azonos módon következik be, a pontosan megfigyelt egyetlen esetből a faj összes egyedeire, valamint a fajok közös tulajdonságaiból a nemre jogosan következtethetünk. De az esetleges tényeken alapuló következtetés szükségképpenisége csak *hipotetikus* lehet (Sent. prol. 2. 4. K.).

A természeti történésekben a ható-okokon kívül a hit tanításától független tudományos vizsgálódás a cél-okságot nem állapíthatja meg (Sent. II. 3. Quodl. IV. 1-2.). A *cél-ok* fogalma, Ockham szerint, létezés nélküli hatóképességet fejez ki s így nem nyújt az ismeret számára empirikus alapot. Célszerű tevékenység tapasztalatilag csak az értelmes akarat működésénél állapítható meg.

5. Ockham empirikus tudományeszménye kizárja a metafizikának mint tudománynak a lehetőségét. Az egyetemes fogalom tárgyi alapjának a feladásával megrendülnek a *metafizika* alapjai. Minthogy az egyetemes nem reális létű, nincs értelme annak a kérdésnek, hogyan lesz az egyetemes egyedivé? De éppúgy a különböző formalitások, a szubstancia és járulék, valamint a lét és lényeg közti különbség, kizárólag fogalmi, nem valóságos. A tudományos értékében megfogyatkozott metafizika szerepét Ockhamnál a *teológia* veszi át. Isten létéről, a lélek szellemi természetéről, az akarat szabadságáról egyedül a hit ad útbaigazítást.

A skotizmus *voluntarizmusa* Ockhamnál fokozott mértékben érvényesül. Az emberi akarat az értelmi motívumoktól függetlenül határozza el a cselekvést. Az erkölcsi rend Isten akaratán nyugszik s az isteni akarat minden tárgyi tekintet nélkül állapítja meg a jót és a rosszat. (Quod Deus vult, hoc est iustum fieri. IV. Sent. 8.)

A skolasztikában a dialektikai szubtilitások iránt mindig nagy érdeklődés nyilvánult meg. Az ebben bővelkedő occamizmus az újszerűség varázsával hatott s csakhamar nagy elterjedést vett. Az occamizmus lett a *via moderna,* szemben a korábbi skolasztikával, a *via antiqua*-val. Az új tan különösen az oxfordi, párizsi, az újonnan alapított bécsi és prágai egyetemeken terjedt, amit a pápák és az egyetemi hatóságok ismételt tilalmai sem tartóztathattak fel.

6. Ockham terminizmusa nem gátolhatta meg a szélsőséges következtetéseket. Ha a fogalom csak jel, mely a dolgot közvetlen nem érinti, nyitva áll a *szubjektivizmus* útja. Ha az elvonásnak nincs tárgyi alapja, bizonytalanná válik az egyetemes elvek érvénye.

Ezeket a következtetéseket érleli meg az occanizmus *Autrecourti* (de Ultricuria) *Miklós* (a XIV. szd. első felében) *szkepticizmusában.* 65 tételét az egyház elítélte. Autrecourti szerint az ellentmondás elve az egyedüli nyilvánvaló és bizonyos elv. Ebből azonban az következik, hogy egyik dologból nem ismerhető meg egy másik, vele nem azonos dolog, tehát az okság elve nem érvényes. A jelenségekből azok alapjára, a szubstanciára nem következtethetünk; de nem következtethetünk a tudatjelenségekből a külvilág létére sem. Egyetlen, bizonyossággal megismerhető szubstancia kinek-kinek a saját lelke. A szubstanciás változás tagadásával, a változás magyarázatára az atomizmus elméletét újította fel. Az okság elvéről hasonló szkepticizmussal nyilatkozott a ciszterci *Mirecourti János,* Autrecourti Miklós kortársa is. Mindketten elégtelennek tartották az okság elvét Isten létének a bizonyításához.

Bradwardine Tamás (1290-1349) oxfordi magister, későbbi canterbury-i érsek, több nominalista tételt támadt, de maga is Ockham hatása alá került, ami abban nyilvánult, hogy az isteni akaratot az esetleges lények fölött, az emberi akaratot sem véve ki, korlátlan önkényűnek tartotta. Ez a teológiai determinizmus önmagával jutott ellentétbe, amidőn a fizikai bajt és a bűnt az isteni akarattól függetleníteni törekedett.

7. A szkeptikusok túlzásainak a mérséklésére s főképp az okság elvének a védelmére kelt *Buridán János* (megh. 1358) a párizsi egyetem nagy tekintélynek örvendő tanára és rektora. Arisztotelészhez írt kommentárai és logikai vizsgálatai mellett pszichikai determinizmusával keltett feltűnést. Azt tartotta, hogy a természete szerint indifferens akarat szükségképpen követi az értelmi motívumokat. Szükségképpen azt választják, amit jobbnak látunk. Írásaiban nem fordul elő, valószínűleg ellenfelei gúnyja találta ki tanítása jellemzésére a két egyforma nagyságú szénacsomó közt választani képtelen, éhen pusztuló szamár példáját. Tanítványa, *Ingheni Marsilius* (1330-96) a pszichikai determinizmust fenntartotta, de az egyetemes fogalom tárgyi értékét megmenteni törekedett.

A párizsi egyetem nominalista tanárainak, egy, a XV. század második feléből származó védekező iratában, mint „doctissimi viri Nominales" szerepelnek d'Ailly Péter és tanítványa, Gerson János. Tényleg azonban mindketten az occamizmus túlzásait mérséklik s eklektikus törekvéseket árulnak el. *D'Ailly Péter* (1350-1411) a szkepszis veszedelméből a menekvést Szent Ágostonhoz hasonlóan, az öntudat minden kétséget kizáró bizonyosságában látja anélkül, hogy ezzel a tárgyi világban biztos tájékozódáshoz juthatna. Így Isten létét is csak valószínűségi érvekkel tartja bizonyíthatónak. *Gerson János* (1363-1429) a párizsi egyetem kancellárja, a teológiát fenyegető nominalizmus leküzdésére, a formalisták és a nominalisták közti ellentét enyhítésére törekedett. Jelentős eredménnyel művelte a misztikát.

8. Nemcsak negatív jellegű volt a nominalizmus kritikája, hanem a *természetbölcselet* terén igen jelentékeny pozitív eredményekre is jutott. Az Ockham által felállított empirikus-induktív tudomány eszméje ösztönzőleg hatott a megfigyelésre, a természetvizsgálatra. Az újkori természettudomány első úttörőit a nominalisták sorában találjuk, akiknek jelentőségére *P. Duhem* történeti kutatása hívta fel a figyelmet.

Buridán János az arisztotelészi fizikát mechanikusnak tartotta, a testek mozgását az *impetus* (erős, lökés) elméletével magyarázta. A mozgó test a mozgásba hozott testtel bizonyos erőt közöl, amelyet az a hatás megszűntével is megtart s a levegő és a föld vonzásának ellenállása folytán fokozatosan veszíti el. Buridán feladja a csillagmozgató intelligenciák arisztotelészi teóriáját s az égitestek mozgását a mozgás egyetemes törvényei alapján magyarázza.

Buridán tanítványa, *Szász* (de Saxonia) *Albert* (1316-1390) a bécsi egyetem első rektora s az occamizmus terjesztője a német egyetemeken, a *nehézkedés* központjának a világ központját tartotta s ebből arra következtetett, hogy a Föld mozdulatlansága nem olyan abszolút, miként azt a korábbiak tartották.

Duhem szerint a fizika eszméit Leonardo da Vincihez, Kopernikushoz és Galileihez Száz Albert közvetítette.

Az ég mozdulatlanságát s a Föld naponkénti forgását kifejezetten először *Oresmei Miklós* (megh. 1382) navarrai tanár, későbbi lisieuxi püspök hirdette. Ugyanő Descartes-ot megelőzve, fölfedezte a koordinata-rendszert s az esés törvényét már Galilei előtt megállapította.

9. Jelentős részt vett a nominalizmus a XIV. század *államfilozófiai* mozgalmaiban is. A német császárok és Szép Fülöp harcai a pápák ellen, a nemzeti tudat emelkedése a XIV. században, a közhatalom eredetéről és birtokáról élénk vitákra adott alkalmat. A kurialisták (Aegidius Romanus, Augustinus Triumphius, Luccai Bertalan, Szt. Tamás, De regimine principum c. művének folytatója) a pápa számára egyházi és világi téren egyaránt egyetemes hatalmat követeltek.

Velük szemben Ockham barátja, *Páduai Marsilius (Defensor pacis* c. művében) a népfelség elvét vallja, mely a törvények előkészítésében és szentesítésében nyilvánul meg. A fejedelemre a törvények végrehajtásának a kötelezettsége hárul. A Bajor Lajos és Szép Fülöp

udvarában élő jogfilozófusok még erkölcsi ügyekben is tagadják a pápáknak az államok életébe való beavatkozásának az illetékességét, ami a korábbi középkorban nem képezte vita tárgyát.

Beleveti magát a vitába a középkor legnagyobb költője, *Dante* Alighieri (1265-1321) is, aki a harc tragikumát a száműzetés keserűségében hordozza magával. *De monarchia* c. írásában az egység és a béke biztosítékát az egész földet egyetlen birodalomban egyesítő világcsászár uralmában látja, aki isteni jogon független birtokosa a világi hatalomnak, miként ugyanazon a jogon gyakorolja a pápa hatalmát a lelkiekben.

A keresztény egység bomlásának fájdalmas látványa sugalmazza Dantenak a *Divina Commedia* eszméjét, mely a középkor alkonyán, visszatekintve annak múltjába, a középkori dómok és a Summák pontosan megtervezett architektonikájának költői másaként, egy vizionárius utazás keretében, történeti illusztrációkban, a skolasztika és a misztika tökéletes ismeretével örökíti meg a középkori világnézetet, sőt azon túl, megénekli az örök ember küzdelmét és vágyát a megváltás, Istennel, az örök szeretettel való egyesülés után.

Irodalom. *R. Dreiling,* Der Konzeptualismus in der Universialienlehre des Petrus Aureoli. Münster 1913. – *E. Hochstetter,* Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam. Berlin 1927. – *E. A. Moody,* The Logic of W, of Ockham. (2) New York 1965. – *S. Moser,* Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm v. Ockham. Insbruck 1932. – *Wildinger J.,* Ockham fejlődése, terminizmusa s ennek befolyása a bölcseletre. Kalocsa 1918. – *P. Duhem,* Études sur Leonardo da Vinci. Paris 1906-13. Le systéme du monde. Paris 1913-17. – *G. Ritter,* Studien zur Spätscholastik. Heidelberg 1921-22. – *K. Werner,* Die Scholastik der spät. Mittelalters. Wien 1883. – *É. Gilson,* Dante et la philosophie. Paris 1939. (Angolul New York 1963.). – *Balanyi Gy.,* Dante Monarchiája. Budapest 1924.

A misztika

1. A világmagyarázat kialakulására nagy jelentőségűek a vallásos élmények. A középkor teocentrikus tájékozódása, lelki kultúrára törekvő életeszménye fokozott vágyat ébresztett az Istennel való egyesülés misztikus élménye után. A misztikus vágyak kielégítését a Szentírás (főképp az Énekek Éneke, a zsoltárok, a prófétai könyvek, Szent János evangéliuma, Szent Pál levelei) mellett, a keresztény misztikusok legnagyobbja, Szent Ágoston s Pseudo-Dionysios művei szolgálták. Ezek a források s az egyház kegyelemtana eredményezték a keresztény misztika a keleti és a hellén újplatonikus misztikától megkülönböztető jellegét, ami abban mutatkozik, hogy az Istennel való misztikus egyesülés nem az ember önerejéből megvalósítható, hanem Isten kegyelme által elérhető állapotként jelentkezik.

A középkori gondolkodás irányító szellemei nem vonhatták ki magukat a misztika hatása alól. Csak a filozófiai művelődés fokozatos emelkedésével fejlődik ki a kritikus érzék, amely a racionális igazolás tárgyilagos követelményének s az egyéni élmény irracionális tényezőinek a különbségére ráeszmél. Az első középkori gondolkodóknál a misztika és a racionális vizsgálódás körvonalai még összefolynak. Scotus Eriugena panteisztikus rendszerén, vagy Szent Anzelm világszemléletén, a tannak a misztikus élményben gyökerezettsége szembetűnik. S amíg a dialektikus vizsgálódás s a misztikus tapasztalás köre kellően el nem különülnek, a misztikusok részéről nem ritkán bizalmatlanság nyilvánul meg a dialektikával szemben, mint amely kritikájával a misztikus tapasztalat igazságát kétségbe vonja.

Ez a magatartás a nagy misztikusok sorában szembetűnő *Szent Bernát* clairvauxi apátnál (1091-1153), aki kiváló teológiai tudása mellett, a benső átélés bizonyosságát előnybe részesíti a dialektikusok kápráztató gondolatműveleteivel szemben. Életcélunk megvalósításához, Isten ismeretéhez nem a világi tudomány, hanem a *szeretet* vezet el. Az igazi tudás alapja az önismeret, saját tehetetlenségünk belátása. Az önszeretetből kijózanodott lélek Istenhez fordulása s Istennek kegyelemteljes leereszkedése az ő hasonmásához, a misztikus élet útja, s a misztikus vágyak beteljesülése az akaratnak Isten akaratához való hasonulása. Legtökéletesebb foka ennek az egyéni akarat teljes azonosulása a megistenülés állapotában.

A misztikában Szent Ágoston legkiválóbb tanítványa kétségtelenül Szent Bernát s a „mézzelfolyó doktor" (doctor mellifluus) az emberi szív legmélyebb érzelmeit megindító misztikája különösen a női misztikusok (Nagy Szent Gertrúd, Magdeburgi és Hachenborni Szent Mechtild, Schönaui Szent Erzsébet) lelkében talált élénk visszhangra.

A misztikus élmények analizálásának alapján törekednek a misztika *elméletének* a megalkotására a párizsi Szent Viktor kolostori iskola ágostonrendi mesterei, a skolasztika művelésében is kiváló *Hugo* és *Richardus a S. Victore.* A szentviktori iskola skolasztikusai nagyrabecsülték a világi tudományt is, de a tudás koronáját a misztikus ismeretben látták.

Misztika és skolasztika harmóniája, amely a szentviktori irányt jellemzi, maradandó lett az egész XIII. századon át, amint arról Szent Bonaventura, Nagy Szent Albert, Aquinói Szent Tamás, Duns Scotus bizonyságot szolgáltatnak, akik a természetes és a természetfölötti rendnek a korábbiaknál határozottabb megkülönböztetése mellett is a kettőt, mint egymást kiegészítő valóságot kapcsolják egybe.

2. A misztika és a skolasztika közti kapcsolat a XIV. században lazul meg. Midőn a nominalizmus a metafizikát a skolasztikából kiszorítani törekedik, a metafizikai igény a misztikus átélés, az intuíció közvetlenségében keres igazolást. Elősegítette a misztika önállósulását a női kolostorok tekintélyes növekedése s a század áldatlan közviszonyai közt a nép körében fokozódó misztikus érdeklődés is. A skolasztika nyelvét nem értő, kellő

filozófiai műveltséggel nem rendelkező közönség igényeinek a kielégítése a nép nyelvének, a német nyelvnek a használatát s kötetlen forma alkalmazását tette szükségessé. A német misztikusok világmagyarázó, életértékelő fejtegetéseiben tűnnek fel a nép nyelvén először a népies fogalmazású filozófiai terminusok s irataik forma tekintetében már függetlenítik magukat a korábbi alaki követelményektől.

A XIV. század német misztikája az időközben feltűnt újabb neoplatonikus forrásokból is jelentékenyen gyarapodott. A *Liber de Causis* mellett, a misztikus lelkek kedvelt olvasmánya a *Liber XXIV Philosophorum,* amelyről nem dönthető el, hogy fordítás-e vagy eredeti. Isten transzcendenciája s az egész világot átható immanenciája a könyv alapgondolata. Merész, panteista hangzású kijelentéseinek a szerző dualisztikus értelmet törekedik adni.

A XIV. századbeli újplatonikus misztika legnevesebb képviselője *Eckhart* (1260-1327) mester. A Gotha közelében levő Hochheimben született lovagi családból. A párizsi egyetemen szerezte a magisteri fokot. A német domonkos tartományban előkelő tisztségeket viselt s buzgó lelkipásztori tevékenységet fejtve ki látogatta a rend kolostorait. Élete utolsó éveit a kölni rendi tanulmányi házban töltötte. A kölni püspök a hitre veszedelmesnek talált tanai miatt eljárást indított ellene. Eckhart a Szentszékhez fellebbez, de már a következő évben meghalt. A női zárdák lakóihoz intézett német beszédein kívül, latin nyelvű értekezéseinek a foglalata az *Opus tripartitum,* amelyből XXII. János 28 tételt ítélt el.

Eckhart alapos tájékozottságot árul el a skolasztikában, de legtermékenyebb eszméit az újplatonizmusból meríti s világképét az Istennel való egyesülés misztikus vágya határozza meg. Nála a metafizika is a misztika megalapozását szolgálja: az ember Istennel való egyesülését előkészítő tudomány. Az újplatonizmus túlzó hatásának tulajdonítható, hogy nem annyira a történeti Jézus és a megváltás ténye, mint inkább Isten és a lélek minden történeti vonatkozástól függetlenített viszonya áll érdeklődése középpontjában.

Isten meghatározásánál Eckhart a negatív teológia útján halad. Istenről a lét sem állítható, amennyiben meghatározottságot fejez ki. Tudásunk korlátoltsága mégis arra késztet, hogy Istenben megkülönböztessük az isteni lényeget és a három isteni személyt. A kettő nem valósággal különböző, Isten lényege a működés, mely a Szentháromság életében nyilvánul meg.

Az isteni lényeg a teremtő természet (natura naturans), Isten kiáradása a teremtett természet (natura naturata). Az Igét gondolatilag létesítő isteni tevékenység létesíti egyszersmind a reális világot. Mivel pedig csak egyetlen lét van, az isteni, a teremtmény az isteni lét birtokosa. Az Igével együtt mindenben él az Atyához való visszatérés vágya. Az emberi lélek Istennel való egyesülésének organuma a lélek mélye (Seelengrund), a lélekszikra (scintilla animae). A lélek ezt a legmagasabb részét Eckhart majd teremtettnek, majd teremtetlennek állítja. Az ember célja, hogy visszatérjen legbensőbb önmagához.

Az önmagunkba térést a megismerés tökéletesülése szolgálja, ami Istennek, az abszolút gondolkodásnak a működése az emberben. A tér és idő fölé emelkedő szemlélődés állapotában megszűnik a természet szükségszerűsége. Az Istenné változás, a vele való teljes egyesülés az Isten Fiának a megszületése a lélekben. Eckhart a bensőséges élet mellett sürgeti a szeretettől indított tevékenységet is, s hangoztatja, hogy a jámbor lélek jócselekedetei által a benne működő Isten örök értékeket hoz létre a véges világban.

Eckhart misztikájának metafizikai és antropológiai alapjai éppoly bizonytalanok, mint amilyen kiegyenlítetlen nála a hagyományos skolasztika s az újplatonizmus ellentéte. Az egyház tanait illetőleg jóhiszeműsége, amelyre védekező iratában hivatkozik, kétségtelen. Értelmezését azonban megnehezíti a teológiai és a filozófiai szempontok és kifejezések kellő megkülönböztetésének a hiánya. Ezért megítélése is különbözik azok szerint, akik szándékait tekintik s azoknál, akik kifejezései alapján bírálják el.

3. Eckhartot támadóival szemben a hálás tanítvány hűségével védelmezi *Seuse* (Suso) *Henrik* (1295-1366), akit az egyház boldogként tisztel. Seusét Szent Tamáshoz való ragaszkodása s mély érzelmi világa visszatartja mestere racionalizmusától. Az istenszerelem (Gottesminne) e melegszívű énekesénél ismét a középkor hithű misztikája tér vissza. Eckhart másik tanítványa, *Tauler János* (1300-61) a misztikus mozgalom terjesztésén fáradozott, mesterénél szorosabban ragaszkodva az egyház tanaihoz. Eckhart köréhez tartozik az ismeretlen szerzőtől származó „német teológia" *(Theologie deutsch)* is, amelyet Luther, Eckhart nagy tisztelője, sietett kinyomatni.

Az Eckhart utáni misztikusok közt a misztika elmélete terén a hollandus *Ruysbroeck János* (1294-1388) tűnt ki. A késői középkorból való a keresztény misztika Szent Ágoston Vallomásai mellett legtöbbet olvasott műve, a „Krisztus követése" *(De imitatione Christi)* amelyet iránya és stiláris tulajdonságai alapján a kritikusok egy része Kempis *(Hemerken)* Tamás, a hollandiai Zwoll melletti Szent Ágnes-hegyi augusztinus kongregáció tagja művének tekinti. Mások Kempist csak a mű átdolgozójának tartják.

A késői középkor misztikájának bölcselettörténeti jelentősége abban domborodik ki, hogy új *megismerési mód* keresésének lett a sugalmazója. A nominalizmus által megrendített értelmi bizonyítás s általában a dialektika mellőzésével, a belső élményvilágon keresztül igyekezett a lét transzcendens elveit megragadni. A késői középkor által kifejlesztett intuitív megismerésnek jelentős szerep jut a reneszánsz gondolkodóinál s a későbbi kor számos filozófusánál is. Az újkori filozófiát jellemző alanyi kiindulás kezdeteit, jelentős részben, a késői középkor misztikájában láthatjuk.

Irodalom. *J. Bernhart,* Die philosophische Mystik des Mittelalters. München 1922. – *W. Preger,* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I-III. Leipzig 1874-93. – *M. Grabmann,* Neuaufgefundene Quaestionen Meister Echharts un dihre Stellung in seiner Entwicklung. München 1927. Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg 1923. – *D. Dempf,* Meister Eckhart. Leipzig 1934. – *H. Ebeling,* Meister Eckharts Mystik. Stuttgart 1941. – *J. M. Clark,* M. Eckhart. An Introduction to the Study of his Works. Edinburgh 1957. – *F. Brumer,* Maitre Eckhart. Paris 1969. – *É. Gilson,* La théologie mystique de St. Bernard. Paris 1934. – *Piszter I.,* Szent Bernát clairvauxi apát élete és művei. Budapest 1899.

IV. Az újkor bölcselete

Általános vonások

A középkor világszemlélete teocentrikus volt. Istent látta a valóság középpontjában, a lét minden nyilvánulását tőle származtatta, a természet s az ember eredetét és célját ő reá vezette vissza. Az egész középkoron át erős közösségi tudat Istent tekintette a népek nagy családja fejének, a társadalmi tekintély forrásának. E vallásos társadalmi eszme hatása alatt az egyén földi boldogulását csak a testületi életben, örök üdvösségét csak az egyházban látta megvalósíthatónak.

A XIV. századtól új törekvések bontogatnak szárnyat. A középkori társadalmi élet erős szervezettsége meglazul, a tekintélytisztelet aláhanyatlik, a vallási egység felbomlik, az egyéni vállalkozásnak tágabb teret engedő városi polgári élet kifejlődésével együtt az egyén a társadalommal szemben jelentékenyebb önállósághoz jutott, mint korábban. De nemcsak a társadalommal szemben került az ember új helyzetbe, hanem a természettel szemben is. A természet titkaiba mélyebben beletekinthetett, mint a korábbi évezredek embere s *Isten és a világ* viszonyának középkori problémája helyett egyre inkább *az ember és a természet* viszonyának a kérdése nyomul az érdeklődés homlokterébe. Az újkori szellemi életnek a középkorral szemben jellegzetes két fővonása, az *individualizmus* és a *naturalizmus* a filozófia alakulását is meghatározza.

Az individualizmus szelleme felbontja a szoros iskolai kötelékeket, amelyek a görög s méginkább a középkori filozófia egységét biztosították. Amazoknál a problémákat egyik nemzedék örökölte a másiktól, megoldásuk közös feladat tárgyát képezte, az újkori gondolkodó egyéniségén keresztül szemléli a világot s a problémák önálló megoldására vállalkozik. *A rendszer és a filozófus egyénisége* sokkal szorosabban összeforrnak, mint a korábbi korok filozófiájában, ahol a rendszer többnyire évszázados filozófiai hagyományok folytonosságát jelentette.

Az egyéniség önállósulásával a *nemzeti sajátságok* is fokozottabb érvényesüléshez jutnak, mint korábban. A görög filozófia egy nép világszemlélete, a középkori filozófia a nemzetekfölötti keresztény szellem kifejezése volt. Az újkorban a nemzeti önállóság a filozófiában is erőteljesebben kidomborodik. A francia merészröptű racionalizmus, melyet a szkepszis árnya követ nyomon, a német kritikus és szisztematikus ereje, az angol higgadt, empirikus hajlama szolgáltatják azokat a színeket, amelyeknek a változatában az újkori gondolkodás megjelenik.

De a személyi körülmények változása mellett a filozófia *problematikája* is jelentős változáson megy át. A filozófia alapvető feladata mindenesetre minden korban ugyanaz marad: a tudományos világmagyarázat, a valóság egészének végső okaiból való megértése. De a természettudományos fölfedezések korától az ember a „valóságban” helyzetét másképp látja, mint a középkorban.

A világkép kialakítását irányító szerepet a *metafizika* és a metafizika középponti fogalma, az Abszolútum. Az attikai filozófia s a középkori gondolkodás az Abszolútumon a világtól különböző végtelen szellemet, az Istent értette s a világot tőle függő viszonyba hozta. Az újkori gondolkodás az önállóság utáni vágyában a vallásos hatásoktól is függetleníteni iparkodik magát s az Abszolútum fogalmának az átalakításától sem riad vissza. A teisztikus istenfogalom mellett az Abszolútumnak a természettel meg a szellemmel való azonosítására ismételten kísérlet történik anélkül, hogy e merész változtatás oly világképet nyújthatna, amelyben az elme maradandóan megnyugodhatna.

A természetről megváltozott felfogás okozza az újkori gondolkodás legsúlyosabb nehézségét a metafizika alkotásánál. A görög a természetet mint műalkotást csodálta s az emberi magatartás szabályát iparkodott belőle kiolvasni. A középkori ember vallásos tisztelettel szemlélte a természetet, mert Isten hatalmának megnyilvánulását látta benne. Az újkori ember pedig hódítónak érzi magát a természettel szemben, melyet akaratának parancsa alá rendelhet.

Míg a görög és a középkori ember *értékelő* tekintettel nézte a kozmoszt, a részt az egészből értelmezte, az újkori ember részeiben veszi vizsgálat alá, mert csak elemzés által ismerheti meg titkait és érvényesítheti felette hatalmát. A görög és a középkori felfogás szerint a mindenség a szubstanciás formák világa, melyek célszerű összeműködése biztosítja az egész rendjét. Ez a gondolkodásmód a világrend titkát abban ismerte fel, hogy az alacsonyabbrendű szolgálja a magasabbat, a rész beilleszkedik az egészbe. Nemcsak Platón osztotta két lényegesen különböző értékű részre a világot, de Arisztotelész is megkülönböztette a Hold alatti s a Hold feletti részt s a középkori világszemlélet a világot egy nagy hierarchikus rendnek látta, amelyben a létformák a legalacsonyabb ásványi egyedektől a tiszta szellemekig tökéletességükben folyton növekednek.

Ezzel szemben az újkori tudomány *értékeléstől mentes* természetismeretre törekszik. Az elemző természettudománynak a természet mindegyik része, minden jelensége egyformán fontos. Az elemek közt nem lát minőségi különbséget, az egyiknek éppannyi értéket tulajdonít, mint a másiknak. A jelenségkomplexumok elemekre bontásával a fizika kétségbe vonja a sajátos minőséget kölcsönző szubstanciás *formák* létét s a jelenségeket *erők* működéséből magyarázza. S az elemző vizsgálat számára nem az a fontos, hogy valamely tüneménynek mi a célja az egészben, hanem a tünemények előrelátását lehetővé tevő hatóokok megállapítása. A *szubstancia*-fogalmat felcseréli így a *funkció*-fogalom, a *teleologikus* szemlélet helyet enged a *mechanikus* szemléletnek.

De a természet elmechanizálódásával feltartóztathatatlanul bekövetkezik a filozófia krízise is. Mert a filozófia nem fizika, hanem *egyetemes* világmagyarázat. A világegyetemhez pedig nemcsak a testek tartoznak, de beletartozik az ember is erkölcsi énjével, szellemi értékeivel, transzcendens vágyaival, örök eszményeivel. Hol lesz mármost az *ember* helye, s mi lesz a rendeltetése az új világképben? Beleékelődik-e ő is az egyetemes világmechanizmusba, mint a mindenség minden más egyede, vagy önállóságát megtartja? A természet egyetemes törvényei az ő törvényei is, vagy pedig az erkölcs, mely a szabadságot feltételezi, a természettel szemben is fenntartja az ember kiváltságos helyzetét?

A középkori skolasztika Platon és Arisztotelész nyomán természet és szellem, test és lélek dualitását vallotta s a kettő közti kapcsolat lehetőségét az érzéki lényekben az anyag és az érzékfeletti forma egységében találta meg. Az újkori gondolkodás a metafizikai fogalmak átalakításával szétbontja ezt a szintetikus egységet s vagy éles ellentétbe állítja, de még szívesebben egyetlen elvre vezeti vissza a jelenségvilág kettős megnyilvánulását. Találunk rendszereket, amelyek megosztják az embert a fizikai és a szellemvilág közt. Más rendszerek az embert is beolvasztják a természet mechanizmusába. Más rendszerek viszont a természetet is a szellemben oldják fel. Materializmus és idealizmus, szükségképpeniség és szabadság ellentéte erősen kiéleződik az újkori gondolkodásban.

Szoros kapcsolatban van a metafizikai problémával az *ismeret* problémája. Egyik a másikat föltételezi. S az ismeret problémájának az alakulását szintén a természettudományos kutatás befolyásolja. Az ó- és középkori gondolkodás a tárgytól függő viszonyban levőnek tudta magát. Az ismeretet úgy magyarázta, mint a tudaton kívüli léthez való hasonulást, melynek eredménye a lényegnek a felfogása, a tárgy formájának a lelki aktivitás által történő hasonmási kialakítása. Az újkori gondolkodás magával hozta örökségképpen a középkor végén feltűnt nominalizmust. A műszerek által fölfedezett világ, a korábbi feltevéseket kiigazító csillagászati és fizikai tételek kétséget ébresztenek az érzéki tapasztalat megbízhatóságát illetőleg. A szubstanciás formák kétségbevonásával meginog a bizalom aziránt, hogy a fogalmaknak a lényegek világa felelne

meg a tárgyi világban. Az újkori ismeretelméleti vizsgálódás az elvonás helyett a fogalmakat inkább az ész veleszületett tulajdonainak, illetve az ész spontán munkája eredményének tekinti s a gondolat és a lét megegyezését bizonyos dogmatikus előfeltevésekkel magyarázza, majd pedig a kozmológiai világmagyarázathoz hasonló merész fordulattal, a tárgyi világot az észtől hozza függő viszonyba. De ez a magyarázat sem bizonyul véglegesnek, mert ez a matematikai-természettudományos módszer felé tájékozódó megoldás megfosztja az embert a metafizikai tárgyak ismeretétől. De a metafizikamentes filozófia olyan tartalmi kiüresedést jelent, amilyent a filozófiai szellem nem viselhet el maradandóan. S azért a gondolkodás fáradhatatlanul törekedik az ismeretelméleti probléma olyan megoldásán, amely mind a metafizika igényeit, mind a valóságtudományok követelményeit kielégíti.

Már e vázlatos adatok is sejtetni engedik, hogy az újkori filozófia története nem mutatja olyan nyugodt, egyvonalú fejlődés képét, mint a görög, vagy a középkori gondolkodás. Az újkori gondolkodás életében a fordulók gyakoribbak s az aránylag rövid tartamú periódusok is változatosabb képet tüntetnek fel. Az újkor kezdetét jelentő reneszánsz forrongó hangulata meglazítja a középkori múlttal a kapcsolatot s új kezdések elé állítja a gondolkodást. De már a kiindulásnál eltérők az utak. A Descartes által megindított racionalizmus egyoldalúsága az empirizmus ellenhatását váltja ki. A két irány harcát Kant az ismereterő kritikus vizsgálatával akarja eldönteni, s habár átmenetileg nagyszabású idealista rendszerek alkotásához adott indítást, a viszályban álló felek közt a tartós békét nem sikerült megteremtenie. Utána a filozófia részben az általa mutatott, részben újabb kezdések irányában keresi a kibontakozás útját.

Irodalom. *K. Fischer,* Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg. E tízkötetes munka az újkori filozófiának Hegelig terjedő monografikus ismertetése. Kritikája hegeliánus. – *W. Windelband,* Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und der besonderen Wissenschaften. (6) Leipzig 1918. – *H. Heimsoeth,* Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und er ausgang des Mittelalters. Berlin 1934. – *W. Dilthey,* Weltanschaung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Leipzig-Berlin 1914. (Ges. Schriften II.). – *E. Cassirer,* Freihet und Form. (2) Berlin 1918. – *A. D. Sertillanges,* Le Christianisme et les philosophies. L'age moderne. Paris 1941. – *J. Maréchal,* Précis d'Histoire de la Philosophie moderne. De la renaissance a Kant. (2) Paris 1951.

A) Reneszánsz

A reneszánsz gondolatvilága

1. A középkorban is élénk érdeklődés az antik műveltség iránt felfokozódott a XV. század során a törökök elől Itáliába menekült görög tudósoknak az ókori tudományról nyújtott, a korábbiaknál eredetibb és bőségesebb ismertetése nyomán. A középkori vallásosság elbágyadásával, az antik műveltséget nemcsak történetileg értékelő, hanem azzal világnézetileg is rokonszenvező magatartás és mozgalom a reneszánsz, az ókori művelődés újjászületése s a velejáró életérzés.

Georgiosz Gemiszthosz Pléton (1355-1450) a platóni világszemléletről tartott, újplatonikus átszínezésű, magával ragadó előadásai ébresztik fel a skolasztikus kötöttségtől a művészi szabadság után vágyakozó korszellem lelkesedését *Platón* filozófiája iránt. Annak hatása alatt alapítja meg Flórencben Cosimo de Medici a platónikus Akadémiát, amelynek első vezetője *Marsilius Ficinus* (1433-99) volt, aki Platón és Plotinosz műveinek latinra fordítása mellett, Platón misztikus értelmezését és tiszteletét terjesztette. A fiatalon elhunyt *Pico della Mirandola* (1463-94) platóni lelkesedése az antik filozófia és a szentírási könyvek tartalmi megegyezését vélte megállapíthatni, az egyház ellenkező álláspontjával szemben.

Gemiszthosszal szemben, Arisztotelész filozófiájának igyekeztek híveket szerezni *Georgiosz Trapezentius* és *Georgiosz Scholarius* (Gennadio), míg a kardinálisi méltóságra emelkedett görög, *Bessarion* (1403-72) Platón felsőbbsége biztosítása mellett, az arisztotelizmus és a platonizmus összeegyeztetésére törekedett. Arisztotelész averroista magyarázóival szemben, az Alexander Aphrodisiász kommentálását követő alexandristák, a Páduában működő Petrus *Pomponatius* (Ponponazzi, 1462-1525) vezetésével a lélek halhatatlanságának a tagadása mellett, tagadták a világ és a mozgás örökkévalóságát s naturalista etikát hirdettek.

Más oldalról, már nemcsak az arisztotelészi fizika, hanem az arisztotelészi logikával szemben is elégedetlenség jelentkezik s Petrus *Ramus* (de la Ramée 1515-72) a retorikát a logikával egyesítve, az ismeretek rendezésén tovább haladó, feltalálás dialektikáját igyekezett kidolgozni, annak kielégítő megalapozása híján.

Platón és Arisztotelész mellett, egyéb antik rendszerek is követőkre találnak. *Cicero* és *Seneca* alaposabb ismerete a sztoicizmus iránt ébreszt rokonszenvet, amelynek Justus *Lipsius* (1547-1606) louvaini tanár keresztény színezetet igyekezett adni. A történeti kutatás terén értékes eredményekhez jutott Laurentius *Valla* (1407-57) az epikureizmus filozófiáját, Pierre *Gassendi* (1592-1655) pedig az epikureusi atomizmust újította fel s ezzel elősegítette az újkori mechanikus természetszemléletet.

A sztoicizmussal együtt a phyrrhoni szkepticizmus is szóhoz jut Michel *de Montaigne* (1533-92) könyveiben (legismertebb az *Essais,* 1580, vál. ford. *Bajcsa A.* 1957), melyek a reneszánsz hangulatát nagy írói művészettel kifejező kiválóságai miatt is széleskörű olvasóközönségre találtak.

2. Azok között, akik nem elégedtek meg az ókori rendszerek felújításával s kritikátlan átvételével, hanem önállóan próbálták kifejezni az új idők eszméit és várakozását, a vezető szerepet Nicolaus *Cusanus* (családi nevén Chrypps v. Krebs, 1401-66) viszi. A Mosel-menti Cues-ben született, melynek latinosított nevét vette fel a reneszánsz antikvizáló ízlését követve. A deventeri kolostori iskola elvégzése után, Heidelbergben és Páduában jogot, fizikát, matematikát tanult. Rövid ideig Mainzban volt ügyvéd, majd az egyházi pályára lépett, ahol a nagyműveltségű férfiúra fontos megbízatások vártak. Résztvett a baseli zsinaton, vezetője volt a latin egyházzal való egyesülés ügyében Itáliában járt bizánci küldöttségnek. Németországban

mint apostoli vizitátor (az egyházi fegyelem felügyelője) működik, később bíboros és brixeni püspök.

Filozófiai iratai nagyarányú külső tevékenysége közben, alkalmilag keletkeztek. Főműve a *De docta ignorantia,* 1440. Egyéb művei: *De coniecturis,* 1440. *Apologia doctae ignoratiae. De possest, De idiota* (a laikus és a tudós párbeszéde). *De visione Dei. De pace fidei. De ludo globi.* Cusanus folytonos fejlődésben levő gondolatvilága különböző értelmezés lehetőségét hagyja meg.

Cusanus *ismeretelmélete* a hagyományos logika eszközeit elégtelennek találja a világkép kialakítására. A fogalmi ismeret csak hozzávetőleges (coniecturalis) ismeretet ad, a tárgyi világ teljes valóságában fogalmilag felfoghatatlan. A megismerés ugyanis, amint azt a matematika mutatja, a tartalmak egymáshoz arányításával, az ismeretlennek az ismert tartalomra való visszavezetésével történik. De az egymáshoz hasonló dolgok mindig csak kisebb-nagyobb fokban hasonlók, teljesen sohasem egyenlők, holott az igazság valami szükségképpeni, oszthatatlan mozzanat, mely kizárja a többet vagy kevesebbet. Az ész úgy viszonylik az igazsághoz, mint a sokszög a körhöz. A sokszög annál inkább közeledik a körhöz, mennél több oldala van, de a körrel a végtelenben sem lesz azonos (De doct. ign. I. c. 3.).

A megismerés ilyen feltétele mellett, a Végtelen, amelynek felfogására tör minden tudás, fogalmilag egyáltalában nem ismerhető meg. A véges és a végtelen egymással nem állíthatók viszonyba. Ennek a belátása a *docta ignorantia,* a belátott vagy tudós tudatlanság. Cusanus-nak a fogalmi ismerettel szembeni szkeptikus magatartását nem annyira a nominalizmus, mint inkább a misztikus tapasztalat s a matematikai nyilvánvalóság élménye sugallja, melyekkel semmi más bizonyosságot nem tart összehasonlíthatónak.

A fogalmi világ szintjén túlhaladó *intuitív* ismeret számára megszűnik az *ellentmondás* elve. Ebben az élményben az értelem felfogja az Abszolútumot, az Istent, aki túl van azokon az ellentéteken, amelyek földi tudásunkat jellemzik. Cusanus meggyőződése szerint csak a véges világ tagjai állnak egymással ellentétben. Az Abszolútumban az ellentétek feloldódnak. Isten az ellentétek összeesése *(coincidentia oppositorum),* a legnagyobb s a legkisebb, a lét és a nemlét s minden egyéb ellentét teljes egysége. A fogalmi gondolkodás számára e nehezen érthető meglátást Cusanus matematikai analógiákkal iparkodik szemléltetni. Egyik példája a kör, melynek kerülete az átmérő növekedésének arányában kisebbedő görbülést mutat s az átmérő végtelen növekedésével a kör egyenessé lesz. A végtelenben tehát megszűnnek a véges világban elénk táruló ellentétek.

Ezt felismerve, megértjük a dolgok sokféleségét. Istenben mint az ellentétek hordozójában rejtőzik csíraszerű, lehetőségi állapotban, a *komplikáció* állapotában mindaz a sokféleség, ami a tér és idő világában kifejlődik, az *explikáció* állapotába jut (De doct. ign. II. 3.). Isten a fejlődési lehetőségekhez viszonyítva nemcsak lét, hanem lehetőség is: *possest.* Ő a lét ősforrása s a kibontakozó világ minden egyedében közvetlenül tevékeny.

Joh. Wenck heidelbergi tanárnak ez erősen panteisztikus kijelentésekre keletkezett aggályaira Cusanus Apológiájában azzal felel, hogy a complicatio és explicatio csak emberi kifejezés, Isten mindkettő fölött áll. Isten az őskép, a dolgok homályos utánzatai, a kettő közti távolság áthidalhatatlan.

Isten és a világ viszonyát Cusanus úgy állapítja meg, hogy Isten a lét teljességét, egészét birtokló *abszolút* maximum, az általa teremtett univerzum a *korlátolt* maximum (maximum contractum); a megváltás által Istenhez visszatérő világ mindkettő együttese. A végtelen irányába beállított tekintete előtt Isten az abszolút és negatív végtelen, a világ a konkrét végtelen, azaz térben és időben határ nélküli s ebben az értelemben a tökéletesség hordozója.

Minden dolog az egész univerzum *tükörképe,* amelynek legtökéletesebb visszatükröződése az érzéki és a szellemi lények tökéletességét magában egyesítő ember, akit már a régiek méltán kis világnak (parvus mundus) neveztek (De doct. ign. III. 3.). Mivel csak Isten abszolút s a

dolgok közt nincs két teljesen egyenlő, minden mérték és megállapítás viszonylagos. Az ellentéteket, az isteni és emberi természetet önmagában egyesítő Krisztus, minden ember mintaképe, a tökéletességünket jelentő tudáshoz a kalauzunk. A Krisztusban való hit által véli Cusanus a vallási, felekezeti ellentéteket kibékíthetni, aminek az érdekében lankadatlanul fáradozott.

3. A matematikai módszernek az arisztotelészi szillogisztika helyébe emelésével, a végtelen uralkodó gondolatával, a világegyetem belső egységének, az ember nagyságának a hirdetésével igazi reneszánsz gondolkodónak bizonyul Cusanus, aki a kereszténységben törekedett kibékíteni az újkori és a középkori szellem ellentétét. Azonban, amilyen kevéssé tudta a skolasztikus módszer és terminológia feladásával fölkeltett aggodalmakat eloszlatni, éppoly kevéssé sikerült az újításra szomjazókat kielégítenie. Ő még fenntartja az Isten és a világ közti különbséget, utána azonban a teozófikus természetszemlélet egyre jobban összetolja a véges és a végtelen határait, s egy század leforgása után, *Giordano Brunó* (1548-1600) már a mindenegység panteisztikus elvét nyíltan hirdeti.

Brunó a dél-itáliai Nola városában született. Nápolyban belépett a domonkosok rendjébe. Tanulmányai végeztével egy darabig a római Sopra Minerva kolostorban működött, hol szabadelvű nézetei miatt vizsgálat indul ellene. Ennek lefolytatása előtt a kolostorból megszökik, Itálián keresztül vándorolva Genfbe jut, ahol a szerzetesruhát leveti s rendjével s az egyházzal az összeköttetést megszakítja. A lullusi kombinációs módszerben való jártasságával szerez magának tanári állást Toulouse-ban és Párizsban. Majd Londonban tölt néhány esztendőt, ahonnan Párizsba tér vissza, később Wittenberget, Zürichet keresi fel. A honvágynak engedve, elfogadja egy velencei nemes meghívását. Azonban annak neheztelését magára vonva, az Brunót kiszolgáltatja az inkvizíciónak, mely Rómába szállíttatja. Itt két évi fogság után a máglyán fejezte be életét.

Műveinek java részét Londonban írta. Metafizikai tartalmúk: *Dialoghi de la causa, principio et uno,* 1584. *De l'infinito, universo e mondi. De triplici minimo.* Etikai tárgyúak a szimbolikus *Spaccio de la bestia trionfante,* 1584, s a *Degli eroici furori* versgyűjtemény. Művei vál. ford. *Szemere S.* 1914; *Fogarasi – Koltay – Kastner – Szemere* ford. 1950.

Brunó Rajmundus Lullus kivételével, a skolasztikát kevésre becsüli, Arisztotelésznek pedig engesztelhetetlen ellensége. A legnagyobb gondolkodónak az „isteni" Cusanust tartja, akinek rendszeréből a szélsőséges panteizmus következtetését vonja le. Isten transzcendenciáját már teljesen megszűnteti, az istenség azonosul a természettel. Isten a végtelen teremtő természet *(natura naturans),* mely a dolgok csodálatos rendjét mutató érzéki természetben *(natura naturata)* fejezi ki magát. Az anyag az isteni világlélektől elválaszthatatlan; a világegyetem végtelen és örökkévaló, melyben a különböző formák egymást föltételezik s a szabadság és a szükségszerűség is teljesen egybeesnek. Így valósul meg immár a természettel azonos istenségben az ellentétek egybeesése, a *coincidentia oppositorum.* Arisztotelésszel ellentétben, aki a tökéletest a végessel azonosítja, Brunó az antik atomizmus értelmében végtelen sok világ létét vallja a végtelen térben.

A pythagoreusoktól s a platóni Timaiosból meríti Brunó azt a gondolatát (De tripl. min. I. 10.), hogy a dolgok alkotó eleme a legkisebb, a *minimum,* a *monasz.* A fejlődés hordozói ezek az egyszerű szubstanciák, amelyek mindegyike a maga sajátos módján tükrözi vissza a világegyetemet. Mindegyik monasz a monaszok monaszának, az istenségnek egy-egy változata. A metafizikai minimum térbeli megjelenésében a matematikai ponttal és a fizikai atommal azonos.

Mindennek a belátására azonban Brunó is elégtelennek tartja az érzéki szemléletet, amely a végtelenség ismeretéig nem emelkedhetik. De a benyomásokat rendező fogalmi ismeret is csak a véges világ ismeretét közvetíti. A mindenség eredeti egységét, a világ metafizikai lényegét csak

magát a mindenséggel egynek tudó s a nehézségekkel bátran szembeszálló hősies lelkesedés (eroico furorre) képes megpillantani. Ezt az irracionális aktust éli át magában Brunó s a poézis merész lendületével siklik át a gondolkodás mélyebben fekvő problémáin.

4. A misztikus ismeret révén hozhatjuk szellemi rokonságba a reneszánsz gondolkodókkal a görlitzi protestáns varga, Jakob *Böhme* (1575-1624) világszemléletét. Luther gyötrő problémáját, a *rossznak* az értelmét Böhme a bűn és a kegyelem kettősségét túlhaladó, végső eredetében akarja megragadni. Nyilván a természetben egymással küzdő, titokzatos erőkről szóló német természetfilozófusok (főképp Paracelsus) hatása alatt Böhme a jót és a rosszat a lét ősi adottságainak látja. A jó megnyilvánulásához elengedhetetlen ellentétének, a rossznak a léte. A jó és a rossz etikai erők, egymásra hatásuk hozza létre a mindenség fejlődését, amelynek minden egyedében együttesen működnek *(Morgenröte* II. 2.).

A két ősprincípium Istenben gyökerezik, de a rossz benne nem bűn, hanem a tevékenység ösztönzője. Isten, aki eredetileg tárgynélküli akarat, a fejlődés immanens folyamatán át először önismerethez jut, majd pedig a természeti formák egymásutánjában kinyilatkoztatja magát. A bűn a rossznak a jótól való különválásával állott elő s a bűnbeesés következménye az anyagi világ. Az ember mikrokozmosz, lelke a tüzes, a fénylő s az állati lélekből áll. A két első Istenből származik, a harmadik a világból. Az emberben a három princípium küzd egymással s tőle függ, hogy melyiknek adja át magát. Az Isten ingyen ajándékaképpen nyert hit segítségével az ember Krisztusban újjászületik s benne Istenné válik.

Böhme iratai homályosságuk ellenére csakhamar széles körben elterjedtek. Jó és rossz, szellem és anyag szükségképpeni viszonyát hirdető idealizmusa a későbbi német monista rendszerekben talált élénk visszhangra.

5. A platóni apriorizmus, a reneszánsz érdeklődését felkeltő pythagoreusi számelmélet, a démokritoszi mechanizmus felújítása ösztönzőnek hatnak *matematika és természettudomány* összekapcsolásával olyan világkép kialakítására, amely az arisztotelészi minőségi világképet mennyiségi viszonyokra visszavezető mechanikus értelmezéssel cseréli fel. Cusanus fölleveníti a pythagoreusok tanát a Föld mozgásáról, aminek alapját a hely és a mozgás viszonylagos voltában látja. Nicolaus *Kopernikus* (Koppernigk, 1473-1543) frauenburgi kanonok, halála évében megjelent műve (De revolutionibus orbium coelestium libri VI.) a Cicerónál és Plutarchosznál közölt pythagoreus elmélet alapján, a világ központjába a Napot helyezi. Körülötte mozognak körpályájukon a bolygók, köztük a Föld is.

Kopernikus tanának matematikai igazolása Johannes *Kepler* (1571-1630) nevéhez fűződik. Számításainak a tényekkel megállapított összhangja vezette arra a belátásra, hogy a matematika a természet jelenségeire alkalmazható, aminek ismerettani alapját a platonizmus exemplarizmusa szerint értelmezte. Őskép hiányában harmóniáról nem beszélhetnénk, márpedig az egész világ fenséges harmónia *(Harmonice mundi,* 1619.)

Keplerrel állt összeköttetésben s vele küzdött a kopernikusi teória diadaláért Galileo *Galilei* (1564-1641) pisai, majd páduai matematika tanár. Számos nagyjelentőségű fizikai felfedezése (anyag tehetetlensége, szabadesés) mellett a matematikai természettudomány módszerének alapvetése körül a reneszánsz fizikusai közül az ő munkája a legjelentékenyebb.

Galilei szerint a természet könyve a *matematika* nyelvén iratott, vonásai háromszögek, körök s egyéb geometriai alakzatok, melyek segítsége nélkül megismerhetetlen *(Il saggiatore.* Op. Ed. Naz. VI. p. 232). Nem titkos erők, hanem a mozgás matematikai törvényszerűsége a természeti tünemények alapja. A dolgok lényegét nem ismerhetjük meg; de nem is a lényeg, hanem a *viszonyok* ismerete fejti meg a természet titkait. Ezzel a szemlélettel a természetmagyarázatnál a mechanika teljes jelentőséghez jut s a szubstanciafogalom helyét elfoglalja a *funkció*-fogalom.

A funkciók, az erőműködések mennyiségi meghatározásával összefüggésben, Galilei minden minőségi meghatározást kiküszöbölni törekedik. A különböző *érzetminőségek* (színek,

hangok, ízek) kizárólag alanyiak, amelyeket csak az érzékelő tapasztal. Ha érzékszervek nélküli lényeket képzelünk el, az érzetminőségek is megszűnnek.

Galilei szerint az empirizmus egyoldalú induktív módszerével, az esetek felsorolásával, nem jutunk egyetemes érvényű tételhez. A helyes módszer a szintézis és az analízis kapcsolata. Először fel kell állítani a matematikai viszonyokat kifejező hipotetikus tételt (ez a szintetikus módszer, a *metodo compositivo),* melynek igazolását az egyes, tapasztalati eset elemzése (a *metodo risolutivo)* adja. A teória tehát megelőzi a tényeket s a tények adják a teória igazolását.

Galilei fizikáját Isaac *Newton* (1642-1727) tökéletesítette, aki a fizikai tüneményeknek a nehézségi erőre való visszavezetésével eljutott a tünemények okát önmagában bíró, zárt világmechanizmus képéhez, amelynek csodálatos rendjét Isten teremtette, aki a végtelen téren mint sensoriumon keresztül hat arra. Galilei hipotetikusan felállított mechanikus természetszemléletét a filozófiában Descartes alkalmazta.

6. A természetről megváltozott felfogással együtt jelentkezik az ember mivoltának és céljának az átértékelése is. Ezt az átértékelést képviseli a *humanizmus* eszméje. Eredete visszanyúlik az antik görög gondolkodásba, amely képességeinek az értelem irányításával történő harmonikus kibontakoztatásában látta az ember önmagához méltó, követendő célját. Ezt a célt a természetfölötti rendbe emelte a keresztény gondolkodás, amely Krisztusnak, az Istenembernek a követésében állította fel az emberi életeszményt. Ez az eszmény a reneszánsz kezdetén megtartotta erejét. Cusanus Krisztust tekinti minden ember eszményképének s a német humanisták vezére, *Erasmus* Rotterdamus „Krisztus bölcsességének" nevezi a maga humanista eszményét, ámbár az egyetemes kinyilatkoztatás részének tekinti az antik (szókratészi, platóni) bölcsességet is. Eredetileg az egyház is pártolta a humanizmust.

De további fejlődése során, a humanizmus egyre inkább lazít a kereszténységhez fűző kapcsolatokon s az ember önállóságának egyre inkább magabízó kifejezését adja. Már Cusanus kijelenti, hogy az emberi szellem értékelése ad értelmet a teremtett világnak. Mirandola az ember nagyságát abban látja, hogy önmagát szabadon alakítja; tőle függ, hogy érzékiségét követve állattá, vagy értelmét művelve Isten fiává lesz-e. Brunó már csak annak tulajdonít értéket, amihez az ember nem Isten kegyelméből, hanem a saját erejéből jut. Montaigne hasonló értelemben fejezi ki az autonóm, magára hagyatkozó ember eszméjét. A Prometheus-monda gyakori visszatérése a reneszánsz íróinál, az emberi önérzet és önmagabízás erős fellángolásáról tanúskodik. A szabadság gondolatának ugyan nem csekély nehézsége az averroistáktól a köztudatba átszivárgó fátumhit. A kereszténységhez ragaszkodók abban keresik a kiegyezést, hogy a végzetet a gondviselés eszközének tekintik. Pomponazzi pedig, a sztoikusok nyomán, a gondviselést a fátummal azonosítja.

A keleti egyház különválása és a reformáció által megbontott vallási egység hátrányos társadalmi visszahatásainak az elhárítása készteti a humanista gondolkodást a vallási türelem (tolerancia) követelményének s az emberiség egyetemes vallása, különböző változatokban elképzelt, eszméjének a felállítására, ami a vallási egység jószándékú törekvése mellett, egyszersmind a vallási közöny kifejlődését is elősegítette.

7. A vallási kérdés mellett, a középkori testületi szellem helyébe nyomuló individualizmus, a nemzeti államok szervezeti problémái, alattvalók és az állami felsőbbség viszonyának a kérdése a *jog- és az államfilozófia* számára adnak megoldásra váró feladatokat. Ezekben is a mintát az antik államfilozófiából merítik. Az olasz államférfi és történetíró, Nicolo *Machiavelli* (1469-1527) Polybiosz, Livius, Arisztotelész nyomán, az államot élő organizmusnak tekinti, amelyben az organikus életet jellemző körforgással változnak az államformák *(Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio,* 1531). Az emberi életet és a történelmet két tényező határozza meg: a sors (fortuna) és a személyes rátermettség (virtu). Az ember lényét alkotó szenvedélyek erőharcában

a fejedelem számára követendő erény a hatalom feltétlen biztosítása, annak hasznossági szempontjának alárendelve az erkölcsi követelményeket *(Il principe,* 1532. Lutter É. ford. 1964).

Machiavelli naturalizmusához hasonlóan, a hatalmi elvet a feltétlen, minden egyéb hatalomtól független államfenség (szuverenitás) eszméjéig tovább fejlesztve, Jean *Bodin* (1530-96), az éghajlattal és a talajviszonyokkal hozza függésbe a népek jellemét, amelynek figyelembevételével kell az államformát megállapítani *(Six livres de la république,* 1577). Mind Machiavelli, mind Bodin előkészítik az utat a politika és az erkölcs különválasztása elvéhez az újkori gondolkodásban.

De a naturalista elvek mellett Platónnak a reneszánszra gyakorolt hatásának az ő idealista államtanát is életre kellett keltenie. Az individualizmus erősödésével megcsökkenő közösségi érzés, a vallási villongások, az önzés, az elpuhultság aggasztó tünetekben nyilvánultak meg s fölkeltették a vágyat a boldogabb, ideálisabb állapot iránt. A lordkancellári méltóságban sok csalódáson átment, vértanúhalált szenvedett Morus Tamás (1480-1535) az eszménykép felállított *Utópia* szigetének államát platóni mintára gondolja el (1516, Kelen F. ford. 1910. Geréb L. ford. 1942). Itt az emberek az erkölcsi tökéletesség magas fokán állnak, vagyonközösségben élnek, türelemmel vannak egymás vallása iránt, igazságosan szétosztják a munkát, a nők is részesülnek a politika jogokban s a háborút senki sem kívánja.

A domonkosrendi Tommaso *Campanella* (1568-1639) Arisztotelésztől eltérően, az öntudat belső tapasztalatára hagyatkozó metafizikája alapján, a természeténél fogva hatalomra törekvő akaratnak az individualizmust leküzdő, megfelelő érvényesülését az ideális berendezésű Napállam *(Civitas solis,* 1602) eszményében látta megvalósíthatónak, amelynek minden polgára a köz javát szolgálja, szigorúan megállapított rendhez alkalmazkodva. (Lehetséges, hogy ez a minta volt irányadó a jezsuiták a paraguay-i bennszülöttek közt létesített szocialista államának.) Campanella egy eszményi pápa vezetése alatt álló világmonarchiáról is ábrándozott a spanyol monarchiáról írt művében (1625). Politikai eszményeivel egy összeesküvésben való részvétel gyanúját keltve, a spanyol uralom 27 éven át tartotta Campanellát fogságban, amelyből a pápa közbenjárására szabadult s Richelieu pártfogásával, rendjének egyik francia kolostorába visszavonulva halt meg.

Az államfilozófiával összefüggő jogi kérdések élénken folyó vitájában (Joh. Althusius, Alb. Gentilis) a holland ügyvéd és jogfilozófus, Hugo *Grotius* (Huig de Groot, 1583-1645) a hadijogról *(De iure belli et pacis,* 1645) írt, egyetemes jogelméletté kiszélesedő műve a legjelentősebb. Grotius szerint a természetjog minden jog forrása, a pozitív, tételes jog az akarat szabad rendelkezése a természetjog keretein belül. A szerződések kötelező erejét (magánszemélyek vagy államok viszonyában) a természetjog ama rendelkezése biztosítja, hogy a szerződések megtartandók. A békés együttélés biztosítására létrejött szerződés vetette meg az állam alapját. Individualizmus és kollektivizmus ellentétét a (nem kifejezett, feltételezett) szerződés elméletével igyekeznek a reneszánsz államfilozófusai áthidalni. Az egyén jogait a közzel kötött szerződés korlátozza s a köz az egyén jogainak védelmére kötelezi magát.

8. Rövid áttekintésünkből is előtűnik a reneszánsz a középkortól eltérő gondolatvilága, amely magán viseli az átmeneti korokra jellemző bizonytalanság és kiegyenlítetlenség vonásait. Inkább a vágyakozás, mintsem a véglegesnek tekinthető megoldás jelentkezik az új ismeretekhez segítő ismerettan, a végtelennek érzett világ, a szabadsága érvényesülésére törekvő ember igényeinek filozófiai kifejezésében. Mindennek mélyebbre hatoló, tudományos igazolása képezi majd, az újításvágy szenvedélyének lecsillapodásával fellépő gondolkodók feladatát.

Irodalom. *J. Burckhardt,* Die Kultur der Renaissance in Italien (15) Leipzig 1926. – *R. Hönigswald,* Denker der italienischen Renaissance, Basel 1938, – *E. Cassirer,* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig 1927. – *G. Saitta,* Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento. Bologna 1949-50. – *P. O. Kristeller,* Renaissance Thought. New Yorh 1961. – *J. Huizinga,* Der Hergst des Mittelalters. München 1928. Erasmus (3) Basel 1941. – *Heller Á.,* A reneszánsz ember. Budapest 1967. – *E. Vansteenberghen,* Le Cardinal

Nicolas de Gues. Paris 1920. Autour de la „Docte Ignorance”. Münster 1915. – *Haubst – Koch,* (szerk.), Das Cusanus Jubiläum. Mainz 1964. – *Sándor P.,* Nic. Cusanus. Budapest 1965. – *K. Jaspers,* Nik. Cusanus. München 1966. – *N. Badaloni,* La filozofia di G. Bruno. Firenze 1955. – *Szemere S.,* Giordano Brunó. Budapest 1917. – *P. Hankammer,* J. Böhme. Gestalt und Gestaltung. (2) Hildesheim 1960. – *A. Kojéve,* La philosophie de J. Böhme. Paris 1929. – *A. Bánfi,* G. Galilei. Milano 1949. – *L. Olschki,* Galilei und seine Zeit. Halle 1927. – *K. Vorländer,* Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschafttheorien. Leipzig 1926. – *E. Wolf,* Grotius, Pufendorf, Thomasius. Tübingen 1927.

A reneszánszkori skolasztika

1. A humanisták Arisztotelész és a skolasztika felett gyakorolt kritikájának pozitív eredménye lett a skolasztika megújhodása. A hanyatlás korában elhanyagolt stílusnak a reneszánsz igényeknek megfelelő kiművelésével, a klasszikusok tanainak továbbfejlesztésével, a metafizikai és államfilozófiai kérdések korszerű tárgyalásával a skolasztika csakhamar visszaszerezte megrendült helyzetét s továbbra is megtartotta vezető szerepét az egyetemeken és az iskolákban.

A skolasztika reneszánsza Aquinói Szt. Tamás rendszerének elmélyedő tanulmányozásán és továbbfejlesztésén lendült fel. A hazánkban is működött német dominikánus, Petrus *Nigri* (XV. szd.) itt adta ki a tomizmust vitázva igazoló írását a Clipeus Thomistarumot. A Summa Theologica legelmélyültebb magyarázója a domonkosok sorában a bíborosi rangra emelt *Cajetanus* (Jacobus de Vio 1469-1534), aki a törökök elleni védekezés során mint a pápa magyarországi legátusa is működött. A XIII. Leó parancsára készült Summa-kiadás Cajetanus immár klasszikusnak tekinthető magyarázatával jelent meg.

A XVI. században zömében a spanyol skolasztikusok a felvirágzás munkásai. Országukat megkímélték a vallási harcok. A mórokon aratott győzelem, az új világrészek fölfedezésével emelkedő jólét és nemzeti öntudat a tudományos élet fellendülésének is kedvezett. A salamancai, alkalai, coimbrai egyetemek csakhamar a párizsi egyetem versenytársai lettek s az ellenreformáció teológusainak jórésze tanáraik sorából került ki. A domonkosok közül élen jár Francisco de *Vitoria* (1480-1546), a salamancai egyetem restaurátora. Szent Tamás tanainak korszerű előadása mellett, a természetjog egyetemes, a gyarmati népekkel (indiánokkal) szemben is kötelező érvényének kifejtésével *(De Indis et iure belli)* hatással lett a jog- és államfilozófia fejlődésére. Tanítványai voltak Dom. *Soto,* aki tudásával a trienti zsinaton is kitűnt s a teológia pozitív, történeti kutatásának módszerét kidolgozó Melchior *Canus. Joannes a S. Thoma* (1589-1644) máig értékesen használható *Cursus philosophicus*-a filozófiai rendszerbe foglaltan nyújtja Szent Tamás bölcseletét.

2. A spanyol földön alakult Jézus-társaság vezető skolasztikusa Francisco *Suarez* (1548-1617) több spanyol egyetem s a római Collegium Romanum professzora. Suarez gondos figyelemmel vizsgálja át a fellendülő történeti kutatás nyomán feltáruló múltat s az antik és a középkori filozófia különböző irányaival szemben önállóan igyekszik állást foglalni. Általában Szent Tamást követi, de tőle több pontban eltér. Gyakran eklektikusnak jellemzett állásfoglalása tudatosan követett módszeri és rendszeri szempontokhoz igazodik. Szemléletét kora szelleméből érthetően, az egyedi, konkrét valóság iránti erős érzék jellemzi anélkül, hogy a valóság egyetemes adatai, összefüggései tekintete elől vesznének. Az egyedi valóság viszonyát az egyetemes elvekhez tekinti a vizsgálódás szükséges kiindulásának. Ezzel összefüggőleg a logikai és ontológiai rend közötti különbséget a korábbiaknál határozottabban nyomatékozza. A megkülönböztetések iránti fogékonyság tekintetében Suarez Scotusszal rokon elme.

Ismeretelméletében Suarez az elvonás elméletét Szent Tamás elvei szerint magyarázza. Tőle eltérően azonban az *egyed* közvetlen értelmi ismeretét tanítja azzal az indokolással, hogy az értelemnek mint az érzékeknél magasabbrendű képességnek képesnek kell lennie arra, amire az érzéki ismeret képes. *(De anima* IV. c. 3. n. 3-7). Az értelem az egyed révén jut az egyetemes ismeretére olymódon, hogy az egyedi ismeretkép azonos vonásait egy külön ismeretképben mint egyetemes fogalmat megrögzíti. Mint a test szubstanciás formája, önmagát a lélek nem saját lényegében, hanem a tevékenységeiről alkotott ismeretképek révén ismeri meg.

3. Suarez *metafizikája (Disputationes metaphysical,* 1597) az első önálló ilyen tárgyú mű. A problémáknak Arisztotelész Metafizikájának szövegi sorrendjétől független, eredeti

csoportosításával, a magyarázó jellegű munkákkal szemben, az első rendszeres, nagyszabású metafizika. A metafizika tárgyát a valós létnek mint ilyennek teljes kiterjedésében való vizsgálatában állapítja meg. Az első rész a lét egyetemes határozmányairól és a lét okairól szól. A második rész a lét különböző módjait veszi vizsgálat alá. Az egyes problémákkal kapcsolatban ismertetett vélemények gazdagsága szempontjából Suarez Metafizikája forrásgyűjteménynek is tekinthető. A bőséges történeti anyag mellett, a kérdések összefüggésének, a problémák lényegének, a nehézségek előtárása s mélyremenő megoldása módszerének jeles tulajdonságai, amelyek a metafizika fejlődésére, elsősorban a skolasztikán belül, lett iránymutató.

Suarez metafizikájának a jellege főként az egyedi s az egyetemes lét értelmezésében tűnik elő. Az egyetemesség (universale) kérdésében a túlzó realizmust erősen mérsékli, miközben a nominalizmus ellentétes veszélyét is éber figyelemmel tartja (Disp. 4-6). Hangsúlyozza, hogy a gondolkodástól függetlenül nincs egyetemes egység, hanem az egyetemesség a véges létező formális természetének az indifferens volta sok egyedben való létezéssel vonatkozásban.

Az *egyediség* elvére vonatkozólag Suarez eredetileg Szent Tamás véleményét követte, idővel azonban önálló nézetre jutott. Az egyediség az egyetemes természethez járuló reális többletet (reale superadditum) jelent, amelynek a dolog valóságos létét, lezárt, közölhetetlen egységét köszöni. Az egyediség a lényegtől, a dolog természete szerint, nem különböző. A kettő közt mindössze észbeli különbség (distinctio rationis) van. Mivel a dolog egyszerűségében egyedi, az egyediségnek nincsen különleges princípiuma, hanem minden önmagánál, sajátos léttartalmánál fogva a saját egyedi létének a princípiuma. (Unaquaque entitas est per se ipsam individuationis principium. Met. disp. 5. sec. 6. n. 1.) A közös lényeg formális egység, amely az individuumokban megsokszorozódik.

Az egyediség értelmezésénél követett nézőpont érvényesül Suareznél *lényeg* és *létezés* viszonyának az egyedi valóságban történő értelmezésénél is. Habár a teremtmény fogalmában (in abstracto) lényeg és létező reális különbözőségét vallja, tagadja a kettő reális különbözőségét a konkrét létezőben. A lényeg megvalósulásának befogadás módjára történő értelmezésével szemben, Suarez hangsúlyozza, hogy a valóságos és tényleges létező belső és formai meghatározója nem lehet valami tőle különböző létiség, csak maga a lényeg, amely mint ilyen, nem különbözik reálisan a létezőtől.

Isten létének a bizonyítására a mozgásból vett fizikai bizonyítékot Suarez nem tartja kielégítőnek. Az önmozgás ténye (pl. a törekvő képesség) kétségessé teszi, hogy minden ami mozog, mástól kap indítást. De ha e princípium egyetemes érvényét fel is tételezzük, ebből még nem következik, hogy az első mozgató szellemi szubstancia. A fizikai elvet tehát az egyetemes érvényű metafizikai elvvel kell helyettesíteni: ami létrejön, mástól jön létre. (Omne quod fit ab alito fit. Disp. met. 29. I. 7-20.) Ezen az alapon következtethetjük, hogy mivel nem minden létező származhatik mástól, létezik egy teremtetlen lény. Az első ok működése kizárja a szenvedőlegességet. Az ezzel kifejezett tökéletes anyagtalanságot, Isten szellemi létét, egységét, valamint tulajdonságait azután további a posteriori s ezekhez kapcsolódó a priori érvekkel bizonyítjuk.

4. *Államtanában (De legibus)* Suarez a skolasztikus princípiumok s a reneszánsz elméletek összeegyeztetésére törekedik. A közösségi élet az ember természetes igénye, azonban az állam tényleg közmegegyezéssel jön létre, mivel az egyes családok önmagukban elégtelenek az életszükségletek biztosítására. Az állammal együtt létrejövő hatalom Istentől származik, s eredetileg az egész népet illeti meg *(népfölség).* A nép azonban célszerűségi okból hatalmát szerződésszerűen az uralkodónak adja át, aki a hatalom gyakorlásáért a népnek felelős (III. c. 2, 3). Ezzel nyíltan szembehelyezkedik az abszolútista uralkodók (IV. Henrik, I. Jakab) hatalmukat közvetlen Istentől származtató nézetével.

Jogelméletében Suarez megkülönbözteti az emberi szellem természetes adottságaként birtokolt, érvényét az örök törvényből merítő természetjogot *(ius naturale);* az egyes népek szokása alapján kifejlődött népjogot *(ius gentium),* s az egyes államok belső polgári jogát *(ius civile,* II. 19. 8). Az állam-fenség ama reneszánsz-kori értelmezését, amely más állam ügyeibe mindennemű beavatkozást megengedhetetlennek tart (principium non interventionis) elveti s az emberiség közös családjához tartozó népek békés együttélésének biztosítékát a szeretetben látja.

Suarez filozófiájának Szent Tamástól eltérő tanaival a Scholán belül új rendszer alapítója lett, amelyet különösen a jezsuita skolasztikusok követnek. De a skolasztikán kívül is híveket szerzett magának újmódszerű metafizikájával, amelyet a protestáns iskolákba is bevezettek. Államelméletét pedig korának jogfilozófusai, különösen Hugo Grotius méltatták nagyra.

5. A Spanyolországban működő rendtagok közül a coimbrai kollégium alapítója, Petrus *Fonseca* (1548-97), a „portugál Arisztotelész" több társával egy hatalmas Arisztotelész-kommentárt adott ki a Carsus Conibricensium-ot. Az alkalai kármeliták Cursus Complutensis-e a tomizmus szellemét követi szigorúan. Spanyol földön jöttek létre a lelki élet újkori klasszikus művei: Loyolai Szent Ignác Lelkigyakorlatai, a kármelita Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz írásai.

Itáliában a jezsuita tudományos élet középpontja a Szent Ignác által alapított római Collegium Romanum lett. Itt működtek Franciscus *Toletus* (1532-96), Gabriel *Vasquez* (megh. 1604), *Silvester Maurus* (1619-1687). Belgiumban *Bellarmin* Szent Róbert (1542-1625) és Leonardus *Lessius* (1554-1623) tűntek ki.

Egyes részletkérdésektől eltekintve, a reneszánszkorban felvirágzó skolasztikának nem lett számottevő hatása a korfilozófiára. A kialakulóban levő természettudomány iránti érdeklődés hiányában, elvesztette azzal a kapcsolatot. A következő századokban a skolasztika visszavonult az iskolák csendjébe, de oda visszahelyezett állásait is erősen fenyegette a cartesianizmus, majd pedig a felvilágosodás mozgalma. A skolasztika elevenebben csak a múlt század második fele óta kapcsolódott be a filozófiai életbe.

Irodalom. *K. Werner,* Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg 1861. – *R. De Scoraille,* Francois Suarez. Paris 1913. – *E. Conze,* Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. Leipzig 1938. – *K. Eschweiler,* Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf der deutschen Uniwersitäten des 17. Jhr. München 1928. – *H. Siegfried,* Wahrheit und Metaphysik bei Suarez. Bonn 1967. – *E. D. Gemeke,* Metaphysik des sittlich Guten bei Fr. Suarez. Freiburg/Br. 1965. – *H. Rommen,* Die Staatslehre des Fr. Suarez. München-Gladbach 1927. – *P. O. Kristeller,* Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance. Paris 1967.

Francis Bacon

1. Itáliából, ahonnan a reneszánsz elindult, terjed el az ellenreformációval a *barokk* kultúra, elsősorban a katolikus országokban, Spanyolországban és Franciaországban, de eljut a protestáns országokba is. A vallásos életből kiindulva, amelyben legalábbis első fellobbanásánál éreztette elevenítő és buzdító hatását, a kultúra többi területeire is behatolva, a barokk szellem igen változatos, ellentétekben bővelkedő életformában bontakozott ki. Miként a barokk művészet megtartotta a reneszánsz motívumokat, a barokk életstílus is sokat megőrzött a reneszánsz szelleméből. Politikai téren a barokk szellem magabízó, voluntarista hajlamait a fejedelmi abszolutizmus igyekezett a maga javára fordítani. Az erkölcsi-szellemi életben pedig egyházias hit és babonás hiszékenység, keresztény hősiesség és önző hatalmi vágy, keresztény önmegtagadás és pogány élvezetvágy, komoly tudományos törekvés és a képzelet csapongásának az ellentétei tűnnek szembe.

Ebben a változatos világban elsősorban a matematikai természettudomány szolgáltat indítást a bölcselkedés fejlődésére. A XVII. és XVIII. századi filozófusok azoknak az eredményeknek a hatása alatt állnak, amelyeket a csillagászat, a fizika, az anatómia mutat fel. Galileinek a mozgás elemi voltáról vallott felfogását a saját kísérletein kívül megerősítik a későbbi mechanikai és fénytani vizsgálódások is. Az életfolyamatok lényege is a mozgással látszik megmagyarázhatónak, midőn Harvey a vér keringő mozgását felfedezi. A természettudomány törekvése arra irányul, hogy minden jelenséget mint mozgástüneményt matematikai törvényekre vezetve vissza, képletekben fejezzen ki. A bölcselet pedig a valóság-egészről nyújtandó kép megalkotásánál igyekezik a természettudomány eredményeit figyelembe venni s a metafizika mellett reáháramló ismeretelméleti feladatot a természettudományos megismerés módjának a követésével megoldani. Az ész megismerő képességére és alkotóerejére történő vizsgálódásaival a filozófia előkészíti a barokk élet kereteit szétfeszítő *felvilágosodás korát,* mely a barokk kedély- és érzésvilág helyett a magára hagyatkozó és magában bízó észnek juttatja az életalakítás irányítását.

A természettudomány mellett főképp az abszolutizmus korának *állami és társadalmi* élete szolgáltat anyagot a bölcseleti elmélődés számára. Az elénk lépő filozófusok közül többen aktív szereplői az udvari és a politikai életnek, s politikai magatartásuk igazolása elvi állásfoglalásra készteti őket. De a személyi kapcsolatok mellett, az abszolutizmus nyomasztó súlya, a fejedelmi udvarok fényűzése s az alsóbb néposztály nélkülözése között egyre növekvő ellentét, az államok békéjét megbontó vallási és politikai harcok, amelyek Angliában és Franciaországban forradalomban robbannak ki, különben is az állami és a társadalmi élet problémáira kényszerítik a figyelmet. A reneszánsz korában a társadalom eredetéről és az állam funkcióiról megindult vita tovább folytatódik. A társadalom- és államfilozófia fejlesztésével válik XVII-XVIII. századbeli filozófia az élet messzeható irányítójává.

2. A reneszánsz és a barokk határmesgyéjén tűnik fel az angol lordkancellár, Verulam bárója, Francis *Bacon* (1561-1626). Rokonsága Roger Baconnal nem állapítható meg. Fr. Bacon, miután a megvesztegetés vádjával elveszítette magas állami méltóságát, visszavonultságában folytatja filozófiai munkásságát.

Főműve az *Instauratio Magna,* melynek első része a tudományok rendszerező összefoglalása: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605); másik része az új tudománytan: a *Novum Organon* (1620). Mindhét rész befejezetlen. Etikai és politikai értekezései gyűjteménye az *Essays,* az utópisztikus állam rajza a *Nova Atlantis.* A Novum Organum egy részének magy. ford. *Balogh Á.,* 1885.

A kor szelleméhez híven, az „instauratio magna”, a tudományok gyökeres reformja Bacon filozófiai működésének az irányelve. Ehhez elengedhetetlen előfeltételnek tartja az előítéletek

leküzdését, az elfogulatlan vizsgálódást. Sorra veszi a hamis képzeteket *(idola):* a) az i. tribus, a törzs helytelen képzetei, az emberi természetben gyökerező előítéletek, amilyen pl. a létesítő és a cél-okság összetévesztése; b) i. specus: a világnak a saját barlangunkból szűkkörű, egyéni nézőpontból történő szemlélése; c) i. fori: a tökéletlen nyelvhasználat okozta tévedések; d) i. theatri: a tudomány teátrumainak, a bölcseleti iskoláknak hagyományos, makacs szívóssággal követett tanai.

Ami a haladást elősegítő módszert illeti, az Bacon szerint nem az újabb természetkutatás által felállított előfeltevések módszere, amilyen a Galilei-féle matematikai dedukció. Szárnyak helyett ólomsúlyt kell kötni az emberi szellemre (N. O. I. c. 104.) Bacon a szigorúan empirikus módszer híve, amely a jelenségek megfigyelésével, illetve azok mesterséges előidézésével kezdődik. Ezek eredményét táblázatokba kell összefoglalni, melyek egyik része az esetek előfordulását, másik része bizonyos jelenség hiányát s ismét másik része egy jelenség erősbödésének vagy csökkenésének az esetét tünteti föl. A táblázatokra támaszkodik az *indukció,* az elme következtető, okmegállapító tevékenysége. Bacon ezt a tevékenységet nem elemzi, csak röviden jelzi azokat a támpontokat, amelyek a következtetést támogatják. Ezek közül is azonban csak a kiemelkedő, nyomós indítékoknak a felsorolására szorítkozik, amelyek a jelenség feltűnő megnyilvánulása folytán különösen alkalmasak az eszmélődés megindítására. Ilyenek pl. a határesetek (pl. a majom az ember és az állat között); a műalkotások, az elszigetelt vagy a közönségestől eltérő esetek, a mennyiségi viszonylatok, a keresztező álláspontok (II. 21-51).

Az indukció eredménye a *formának,* a létesítő oknak, az érzékeinkkel felfogható (hő, súly stb.) oknak a megállapítása. Megismerésével feltárulnak előttünk a természet és a szellemvilág titkai s ledőlnek az emberi akarat korlátai. A tudomány ugyanis, Bacon szemében, kizárólag gyakorlati célú: az ember *hatalmát* szolgálja. („Tantum possumus, quantum scimus".) Ennek az elvnek utópisztikus elképzelése a Nova Atlantis szigetének a rajza, ahol egy tudós társaság a természet tanulmányozásának szenteli működését. A sziget teljesen elzártan él s kémei révén értesül a technika haladásáról az idegen országokban.

3. Bacont restauráló buzgósága a tudományok új felosztására készteti a három lelkierő, az emlékezet, a képzelet és az ész figyelembevétele alapján. Az emlékezetesen alapulnak a történettudományok, amelyeken ma a leíró tudományokat értjük (pl. az állatok természetrajzát). A képzelet tudománya a költészet, az észé a filozófia. A filozófia három ága az értelmi fény háromféle útja szerint: a csak közvetett ismerettel lehetséges természetes istentan; a közvetlen megismerésen alapuló természettudomány, melyhez Bacon a metafizikát is sorozza s a reflexió útján szerezhető, emberről szóló tudomány. Míg a fizika a hatóokok tudománya, a metafizika a jelenségek célját iparkodik megállapítani. Ezt a megkülönböztetést később Kant juttatja kiemelkedő jelentőséghez.

Bacon az *etikában* is új törekvéseket képvisel, midőn az etikát a vallásos erkölcstanttól megkülönbözteti (De dign. VIII. 1. 3.) Az etika a földi életre korlátozódik, a vallás a túlvilági életre fordítja figyelmét. Bacon a vallással szemben türelmesnek mutatkozik, sőt kijelenti, hogy csak a filozófia felületes ismerete vezethet ateizmusra, elmélyedő tanulmányozása azonban visszavisz a valláshoz (De dign. I. 5.). De a vallás a filozófiával közvetlenebb kapcsolatba nem hozható, mivel a vallás nagyrészét az ésszel ellenkező misztériumok képezik (IX. 1.).

4. Bacon működését a bölcselettörténelem különbözőképpen ítéli meg. Akik szándékait veszik bírálatuk alapjául, Bacont korszakalkotó jelenségnek tekintik s Descartes-al együtt az újkori filozófia fejlődésvonalának az élére állítják. Mások, anélkül, hogy Baconnak az angol filozófiára gyakorolt hatását tagadásba vennék, a tényleges eredmény alapján ítélik meg s nem látnak benne oly nagy kiválóságot, amely őt a késői reneszánsz filozófusainak a sorából különösképpen kiemelné.

Fő fogyatkozása Descartes-al szemben, az ismeret problémájába való elmélyedés hiánya. Az indukció útján nyerhető tartalom tárgyi értékének ismerettani alapja iránt Bacon éppoly kevéssé érdeklődik, mint az egész módszer tárgyilagos alkalmazhatósága iránt. Az empirikus kutatás jelentőségét már a középkor is ismerte, különösen Bacon korábban élt honfitársa, Roger Bacon, aki már a maga idejében a tudás akadályait is figyelembe vette. Mindazonáltal nem akarjuk kétségbevonni a Fr. Bacon által képviselt *empirikus* és *pragmatista* tudományeszménynek a modern gondolkodásban elfoglalt jelentőségét.

Irodalom. *A. V. Green,* Francis Bacon. New York 1966. – *B. Farrington,* The philosophy of Fr. Bacon. Liverpool 1964. – *W. Frost,* Bacon und die Naturphilosophie. München 1927.

Descartes

1. Bacon megfigyelésre és kísérletezésre alapozott empirikus módszerével szemben, az újkori racionalizmus kezdeményezője René *Descartes* (1596-1650). Matematikus, természettudós és filozófus volt egy személyben. A matematikából merítette annak a *módszernek* az eszméjét, amelynek az alkalmazásával az újkori természetszemléletet visszatükröző rendszer kialakítására törekedett.

Descartes (Cartesius) Le Haye-ben előkelő családból született. Tanulmányait La Fléche-ben, a jezsuiták kollégiumában végezte s már itt kitűnt nagy tudásszomjával, amit vallásosságával egész életén át sikerült összhangba hoznia. Kritikus érzékét az iskolai tudás nem elégítette ki s azért annak befejeztével (1612) elhatározza, hogy önmagában s a világ nagy könyvében önállóan fog kutatni az igazság után. Matematikai tanulmányokkal töltött néhány csendes év után, egyrészt, hogy atyja akaratát teljesítse, aki a katonai pályára szánta, másrészt, hogy tapasztalatokat szerezzen, Németalföldön beáll önkéntesnek Nassaui Móric, majd a 30 éves háború kitörésekor Tilly és Boucquoi seregébe. A táborozás csendes óráiban folytatja tanulmányait. Feljegyzései szerint, hosszas lelki gyötrődés után 1619. novemberének egyik éjjelén, hirtelen egy csodálatos tudomány alapjai villantak fel lelkében, ami a szkepszist végleg elűzte. Hálából megfogadja, hogy elzarándokol a lorettói kegyhelyre, amit később teljesített is. Bethlen Gábor seregei ellen harcolva eljutott Magyarországra is s 1621 júliusában résztvett Érsekújvár ostromában. Pár nap múlva búcsút mond a katonaéletnek. Utazásokat tesz, egyideig Franciaországban él. A feltűnést s a közélet zaját és ellenőrzését kerülve (jelszava volt: Bene qui latuit, bene vixit), hogy teljesen a tudománynak élhessen, birtokait eladja s a nagyobb függetlenséget és szabadságot ígérő, a spanyol uralom alól felszabadult Németalföldön telepedett le. Csendes visszavonultságban tölt itt 20 termékeny évet. Levelezése révén összeköttetésben állt korának tudósaival, barátaival, közülük legközelebb állt hozzá Mersenne Marin minimita szerzetes, egykori iskolatársa, ki matematikával és fizikával is foglalkozott, s mint a párizsi értelmiség egyik lelki vezetője, az újabb tudományos törekvések és a vallásos hit összeegyeztetésén buzgólkodott. Descartes érintkezésbe jutott a Szent Ágoston hagyományait követő oratoriánus kongregációval is. 1649-ben Krisztina királyné hívására, aki filozófiája iránt érdeklődött s kinek a katolikus hitre térésében is része lett, Descartes Stockholmba költözött át. De gyenge teste a zord éghajlatot nem bírta, néhány hónapi ott-tartózkodás után tüdőgyulladás áldozata lett.

Művei: A helyes módszert ismertető *Discours de la méthode* (De methodo, 1637), *Meditationes de prima philosophia,* 1641 (metafizikai problémák, melyet a kéziratra válaszképen érkezett ellenvetések és azok cáfolata egészíti ki: Objectiones I-VI. et Responsiones). A rendszer alapelveit tartalmazza a *Principia philosophiae,* 1644; a szenvedélyekről szól a *Les passions de l'ame,* 1649. Halála után jelentek meg: *Regulae ad directionem ingentii, De homine, La recherche de la vérité par la tumiére naturelle.* (Inquisitio veritatis per lumen naturale) *Le monde* c. töredékes művei. Több kötetre terjedő *levelei* is forrásszámba mennek. A módszerről szóló értekezés, a Meditációk s a Principia I. része Alexander B. fordításában és ismertetésével jelent meg magyarul, Budapest. (2) 1906. Válogatott filozófiai művei *Szemere S.* ford. 1961. Az itt megjelent műveket innen idézzük.

A Descartes-ról ránkmaradt portrékon a magába mélyedő észember hűvös tekintete néz felénk. Törékeny alakját a magában bízó ész és az elszánt akarat ereje acélozza meg. Egyénisége az élet és a mű ritka összhangja jegyében lép elénk. A szellem lendülete, szenvedélyes tudásvágy, vitázó készség, a képzelet elevensége, az igazságkereső elme küzdelmes vívódása mutatkozik meg egyéni megnyilatkozásokban gazdag írásaiban, különösen a módszerről szóló értekezésben és meditációiban. Művei formatökélyéré nagy gondot fordít, azok nem utolsó sorban ezzel a tulajdonságukkal is vonzanak.

2. Bár a filozófiával évszázadok óta a legkitűnőbb elmék foglalkoztak – állapítja meg „A módszerről" szóló értekezése kezdetén Descartes –, egy kérdése sincs, amelyről ne vitatkoztak volna. Márpedig a többi tudomány a filozófiából meríti elveit, ennek a tudománynak tehát szilárd alapokon kell nyugodnia. Az alap megvetéséhez mindenekelőtt oly *módszert* kell találnunk, amely minden kétséget kizáró, feltétlen bizonyosságú tételekhez vezet. A matematikai tudományok deduktív módszere azt a gondolatot ébreszti Descartes-ban, hogy az emberi ismeret számára hozzáférhető dolgok mind hasonló rendben követik egymást s ha a rendet megtartjuk, mely egyik igazságnak a másikból való levezetéséhez szükséges, lépésről-lépésre haladva nincs olyan rejtett igazság, amelyet fel ne fedezhetnénk. (De meth. II.; Regulae II-IV.) A matematikát a szokásosnál tágabban, a vonatkozások egyetemes tudományának értelmében véve vallja, hogy a filozófiának is a *matematikai-deduktív módszert* kell alkalmaznia. A filozófia közvetítésével azután ez a módszer a többi tudományokra is kiterjeszthető, természetesen abban a mértékben, amennyiben tárgyuk azt megengedi. Ily módon a *„mathesis universalis"* révén az összes tudományok *egységesítése* elérhető lesz, aminek lehetőségében, különösen kezdetben, Descartes erősen bízott.

A deduktív levezetés számára kiindulásul csakis olyan tétel vehető, amely a legegyszerűbben és legkönnyebben megismerhető, mely nem szorul bizonyításra, hanem *közvetlen intuícióval* nyerjük. Ilyenek a filozófiában pl. semmiből semmi sem lehet, ugyanaz nem lehet egyszerre létező és nemlétező, a megtörtént nem lehet meg nem történtté. (Princ. I. 49.) Azonban a legegyszerűbb tételek megtalálásához is *módszeresen* kell eljárnunk. Ez a módszer pedig az analízis, melynek jelentőségére Descartes-ot az analitikai geometria és természettudományos vizsgálódásai vezetik. A filozófiának is a fogalmak *analízisével,* a homályosabb tartalomtól a világosabb felé haladva kell eljutnia a deduktív levezetésre alkalmas tételhez. Az analízis útján szerzett intuitív ismeretben foglalt tartalom deduktív kifejtése tehát a descartesi módszer lényege. A módszer helyességét az igazság csalhatatlan kritériumát önmagán viselő *világos (clara)* és *határozott (distincta)* ismeret szolgáltatja. Ebben, a tárggyal való megegyezéstől eltekintő, magán a gondolaton található jegyre hivatkozó igazság-fogalomban mutatkozik meg alapvetően Descartes *racionalizmusa.*

„Világosnak nevezem azt a képzetet, mely a figyelő elme előtt jelen van és nyilvánvaló. Így mondjuk, hogy azt látjuk világosan, ami a látó szem előtt jelen van és arra elég erős és világos benyomást tesz. Határozottnak pedig azt nevezem, amely amellett, hogy világos, minden egyébtől annyira el van különítve és határolva, hogy semmi egyebet, mint ami világos, nem foglal magába." (Princ. I. 45.; Med. III.)

Megjegyzendő, hogy Descartes a matematikai-geometriai módszert a filozófia számára csak mintául tekinti. A meditációkhoz csatolt függelék kísérletétől eltekintve, teljes szigorúsággal nem alkalmazza azt. Ezzel csak Spinozánál találkozunk. Továbbá Descartes nem szándékozott módszerét a hitigazságokra is kiterjeszteni, melyek vizsgálatára a hívő ember alázatos lelkületével az észt nem tartotta illetékesnek.

Descartes a tudomány terén csak az *önállóan* szerzett ismeretet tartja kielégítőnek. A tudományban a hit és tekintély helyett a „józan ész" belátása a döntő számára. Az arisztotelészi logikával szemben, mely szerinte csak a már meglevő ismeret rendezésére tanít, a *kutató,* új igazság felfedezésére törő ész számára négy módszertani elvet állít fel. 1. Csak azt tartsuk igaznak, ami evidensen, nyilvánvalóan az, vagyis kétséget kizáró világossággal és határozottsággal áll az elme előtt. 2. A nehéz problémát részeire bontva kell vizsgálat alá venni. 3. Az egyszerűtől és könnyűtől fokozatosan kell a kutatásnak az összetettebb és nehezebb felé haladni; ez az elv akkor is betartandó, ha a dologgal természete szerint nincs egy meghatározott rend adva. 4. A felsorolásnak és általánosításnak teljességre kell törekednie, hogy semmi jelentős mozzanat ne maradjon el. (De methodo.)

Ezeknek az elveknek megfelelően vallja Descartes, hogy a filozófia szilárd alapját képező ismeret megszerzéséhez a gondolkodó elmének egyszer az életben a mástól átvett tudástól teljesen függetleníteni kell magát s a tökéletes *kétely* álláspontjára kell helyezkednie. „De

omnibus dubitandum" minden bölcselet kezdete, amely biztos alapra akar építeni. Nem azért, hogy kételyben maradjunk, hanem ellenkezőleg, hogy a kétely ahhoz a biztos ismerethez vezessen, amelyben már nem kételkedhetünk *(dubium methodicum).*

Kétségtelen, hogy érzékeink gyakran megcsalnak, az álomban az éberállapothoz hasonló képzeteink vannak. Ébrenlét és álom megkülönböztetésére nem rendelkezünk megbízható kritériummal. Éppoly bizonytalanok az észigazságok s a rájuk épített levezetések. Ki tudja, hogy nagy biztonsággal végzett logikai műveleteink visszatükrözik-e a valóságot s az egész nemcsak egy mindenható lénynek, vagy valami démonnak a pajzán játéka velünk? Kételkednem kell tehát Isten léte, a külvilág, a matematikai igazságok, a saját testünk léte, szóval mindenről, a vallás igazságait kivéve. Eljutok így ahhoz, amiben nem kételkedhetem: a kételkedés tényéhez. De mivel a kételkedés gondolkodás s csak az gondolkodik, aki létezik, a minden kétségen felül álló alapigazság: *Gondolkodom, tehát vagyok.* (Cogito ergo sum. Princ. I. 7.; Med. II.; De meth. c. 4.) Első ismeretem: gondolkodó lény vagyok. (Sum igitur praecise res cogitans.)

Ez a közvetlen, intuitive felfogott ismeret, Descartes szerint, az az „archimedesi pont", amelyen minden további igazság nyugszik. Ez ugyanis kétségtelenül magánviseli az igazság kritériumául felállított világosságot és határozottságot.

Önmagamon kívül azonban tudatomban *más lény* létét is ugyanolyan világos és határozott ismerettel megismerhetem. Fogalmaim közt ott találom egy végtelen tökéletes lénynek, *az Istennek* a fogalmát. Ennek a fogalomnak világos és határozott volta tárgyi értéke felől éppúgy nem enged kétséget, mint az önismeret. A legtökéletesebb lénynek minden tökéletességgel kell rendelkeznie. De a létezés kétségtelenül tökéletesebb, mint a nemlétezés – vallja Descartes Szent Anzelmre emlékeztető módon. A legtökéletesebb lény fogalmában a létezés éppoly szükségképpen bennfoglaltatik, mint a háromszög fogalmában az az igazság, hogy szögeinek összege két derékszöggel egyenlő. A szükségszerű lény önmaga oka (causa sui).

Isten léte abból is kétségtelen, hogy a legtökéletesebb lény fogalma oly mérhetetlen tökéletességet tartalmaz, amilyent mi véges lények nem hozhatunk létre. Ennek a fogalomnak tehát csak Isten lehet az oka. Végül Isten létét létem is föltételezi. Ha önmagam által léteznék, a legtökéletesebb lény fogalmában foglalt tökéletességekkel is rendelkeznék. Minthogy azonban véges, korlátozott lénynek ismerem magamat, kell egy fölöttem álló legtökéletesebb lénynek léteznie, amit különben létem fenntartása is föltételez. Abból ugyanis, hogy most létezem, nem következik, hogy a következő pillanatban is létezni fogok. (Princ. I. 14-21.; Med. III.)

Bizonyos tehát gondolkodó énünk és Isten léte. Hogy szerzünk azonban bizonyosságot a *külvilágról,* a tárgyi létről? Ez a kérdés átvezet bennünket Descartes ismeretelméletére.

3. Alapvető ebben az ismeretek, *a képzetek háromféle fajának* a megkülönböztetése: a tapasztalat által szerzett *(ideae adventitiae),* a képzeleterő által alkotott *(ideae factitiae)* s a velünkszületett képzeteké *(ideae innatae).* Az utóbbiakhoz tartozik Isten, önmagunk s mindazok az ismeretek, melyek egyetemes érvényű és szükségképpen igazságot tartalmaznak. Hogy e megkülönböztetésnek mily nagy jelentősége van, következik abból, hogy pl. az érzékek által szerzett képzet a Napot igen kicsinynek mutatja, a csillagászati számításokból megismert Nap ellenben a Földnél többszörte nagyobb. Az egyik ismeret a tapasztalaton alapul, a másik a velünkszületett fogalmakon; hogy a két ismeret közül melyik igaz, nem lehet kétséges. Lehetetlen tehát, hogy a fogalmakat a dolgok hasonmásainak a bevésődése által szerezzük. Az érzéki benyomás zavaros, megbízhatatlan adatai nem hozzák létre a fogalmat, hanem csak *alkalmat* szolgáltatnak arra, hogy a megfelelő fogalom tudatossá váljék bennünk. (Med. III.) A velünk született eszméket Descartes kezdetben tényleges valóságoknak *(entia guaedam)* állította, melyeket Isten helyezett el lelkünkben. (De meth. c. 4.) Később azt tartotta, hogy *lehetőségek* formájában rejtőznek az értelemben, mint az alak a viaszban. (Resp. ad obj. tert.)

De mi biztosítja, hogy a velünkszületett eszméknek megfelelő dolgok léteznek s úgy léteznek, amint azokat eszméik feltüntetik? (Med. IV.) Ez a biztosíték Descartes szerint az *isteni*

igazságszeretet (veracitas Dei). Isten mind a létnek, mind a velünkszületett eszméknek teremtője, de Isten, a legtökéletesebb lény, önmagának nem mondhat ellen. Ismeretelméletének e fontos pontján tűnik ki, miért helyez Descartes oly nagy gondot Isten létének a bizonyítására. Létünk és tudásunk Istenben gyökerezik, kinek akarata ugyanegy aktussal alkotja meg az ideák és a dolgok világát. Isten sugároztatja elménkbe az igazság ismeretét lehetővé tevő természetes fényt *(lumen naturale). Isten így az egész descartesi rendszer végső előfeltétele.* Ezért tartja a bölcselkedés leghelyesebb útjának, ha Isten fogalmából kiindulva magyarázzuk meg a teremtményi világot. (Princ. I. 24.)

Hogyan lehetséges azonban az ismeret ilyen feltételei mellett a *tévedés?* A képzet önmagában véve sohasem téves, a tévedés a helytelen vonatkoztatás, az ítélet által áll elő. Ennek a lehetősége pedig az akaratszabadsággal van adva. Az ítélethez szükséges ugyan az értelem tevékenysége, mely a tartalmakat felfogja és egymáshoz vonatkoztatja, azonban az ezt követő *hozzájárulás,* mely az aktus lényege, az *akarat* tevékenysége. Az akarat hozzájárulhat a homályos, zavaros képzethez is s megtörténik a tévedés. (Princ. I. 33-36.; Medit. IV.) Az akarat fegyelmezettsége tehát az igazság megismerésének elengedhetetlen feltétele.

4. Descartes *metafizikája* a skolasztikával szemben jelentékenyen megszűkíti a szubstancia fogalmát. Szubstancián ugyanis oly dolgot ért, mely úgy létezik, hogy létezéséhez semmi más dologra nem szorul. (Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Princ. I. 51.) Ilyen lény egyedül az Isten, azért csak ő nevezhető a szó teljes értelmében szubstanciának. Minden más csak Isten segítségével létezik, éppen ezért a szubstancia-fogalom az Istenről és a teremtményekről azonos értelemben (univoce) nem állítható.

A szubstanciát *megnyilvánulásaiból* ismerjük meg. A semminek nincsen megnyilvánulása. Azért, ahol valami tulajdonságot, minőséget észlelünk, ebből szükségképpen jelenlevő szubstanciára következtetünk. (I. 52.) Mindegyik szubstanciának van egy jellegzetes megnyilvánulása, mely természetét és lényegét alkotja s amelyre a többi tulajdonság is visszavezethető. Ezt a maradandó tulajdonságot a változékony minőséggel és módosulással szemben *attributumnak* nevezzük. (I. 56.) A természet világában kétféle szubstanciát ismerünk meg, a kiterjedt, *testi* és a gondolkodó, *lelki* szubstanciát. Tudatunk bizonyítja a gondolkodó szubstancia létét. A gondolkodás, melyen minden tudattevékenység értendő, a lélek tevékenysége, mégpedig olyan tevékenység, mely lététől elválaszthatatlan. (Med. II.; De meth. c. 4.)

Érzékeink bizonyítják a testi szubstantia létét. A test bizonyos minőségeit (szín, illat, íz) érzékeink fogják fel, gondolatilag csak egy tulajdonsága fogható fel, a kiterjedés. (Princ. I. 69.) A hosszúságba, szélességbe és mélységbe való *kiterjedés (extensio)* alkotja tehát a testi szubstancia mivoltát. Minden egyéb tulajdonság ennek a módosulása. (I. 53.)

5. A testek természetének a vizsgálata vezet át bennünket Descartes *természetbölcseletére,* helyesebben mechanikájára. Kísérleteiben a látás és a hallás fiziológiai előfeltételeit mozgástüneményekben állapítván meg, a tapasztalat részéről is igazolva látta azt a föltevést, hogy minden érzetminőség a valóságban *mozgástünemény.* A mozgást és a testek törvényeit pedig eredetileg a geometria állapítja meg. Így a természetmagyarázat feladatát a geometriának a tapasztalat tárgyaira való alkalmazásában látja. Az érzéki benyomás nem nyújthat biztos ismeretet, tehát az érzéki geometriai és mechanikai fogalmakkal, a *kiterjedés* és a *mozgás* fogalmaival kell helyettesíteni.

Tér és kiterjedés azonos, az egész fizikai világ egy végtelen kiterjedésű élettelen test, melynek *részei* alak és nagyság tekintetében különbözők. Ezek a testecskék *(corpuscula,* nem atomok!) alkotják az érzékileg felfogható testeket. A kiterjedés folytonossága folytán *üres tér nincs* s így minden tünemény kizárólag a testek egymáshoz való helyzetében beállott változás.

Isten egy meghatározott *mozgásmennyiséget* adott a teremtéskor a világnak, mely Isten változhatatlansága folytán változatlan, se nem növekedik, se nem csökken. Minden változás a mozgásnak a vonzás és taszítás törvényei szerinti átvitele egyik testről a másikra. Ezen *egyetemes mechanizmus* folytán a növények, az állatok, sőt önmagában véve az emberi test is, tisztán *gépek.* Ezt a nézetet Descartes Harvey-nek a vér keringő-mozgásáról tett megfigyelésével is igazolva látta.

Descartes *mechanikus* természetmagyarázata (Princ. II. 20. kk.) teljesen szakít a *teleologikus* szemlélettel. A szubstanciális formáknak tulajdonított működést a végtelen tér részeit képező testecskék mechanikus mozgása végzi. Descartes önhittségnek tartja azt a próbálkozást, mely mintegy Isten terveibe belelátva, a dolgok célját akarja megállapítani. Nem a cél, hanem a *hatóokok* vizsgálata a tudomány feladata. (I. 28.)

6. Lélek és test két lényegesen különböző szubstancia lévén, a kettő közt nem állhat fenn az anyag-forma viszonynak megfelelő belső létegység. Descartes tehát az arisztotelészi helyett egy új *antropológia* kidolgozásán fáradozik, mely mind a testekre felállított mechanizmust, mind pedig az emberi lélek szellemi természetét érvényre juttatja.

A lélek, mint gondolkodó szubstancia, az érzéki és tengőéleti működéseket nem végezheti (nem életelv). Ezek az emberi test finom óraműhöz hasonló gépszerű működései, amelyeket a vérből kiváló, finom lehellethez, vagy tiszta lánghoz hasonló *„életszellemek" (spiritus animales)* mozgása hoz létre. (De meth. V.; De homine c. 12-14.) Az egész testben jelenlevő lélek voltaképpeni *székhelye* az agyban levő tobozmirigy *(glandula),* ezen a szerven keresztül történik az életszellemek közvetítésével lélek és test egymásrahatása. Az érzéki benyomást az életszellemek a tobozmirigybe továbbítják, mire a lélek a mozgásnak megfelelő képzetet hozza önmagából létre s viszont a lélek a tobozmirigyre hatva az életszellemek közvetítésével a megfelelő testi mozgást idézi elő.

Mivel a lélek Isten teremtése s szellemi tevékenységeit a testtől függetlenül végzi, a test halála után is képes fennmaradni. (De meth. V.) A veleszületett eszmék mellett a lélek szellemi természete az akarat szabadságában is megnyilvánul. Az akaratszabadság azonban csak a külső kényszertől való mentességet tételezi fel. Bajos föltételezni, hogy amit az ember tisztán és határozottan megismer, ne is tenné meg. „Ha mindig világosan tudnám, hogy mi igaz és jó, akkor sohasem kellene haboznom, miképpen ítéljek s mit válasszak." (Med. IV. 100. 1.)

7. A testtel való kapcsolat a lélek szellemi működését korlátozza. Az életszellemek túlerős mozgása a tobozmirigyben a lelket is befolyásolja, *szenvedélyeket* ébreszt benne, amelyek a képzeteket elhomályosítják. Minthogy pedig az ember akarata az ismerethez igazodik, a zavaros képzetek helytelen, rossz cselekedetekre viszik. Az érzelmek ezen *etikai* jelentősége készteti arra a filozófust, hogy velük részletesen is foglalkozzék. *(Les passions de l'ame.)* Úgy találja, hogy csodálkozás, szeretet, gyűlölet, vágy, öröm és szomorúság az érzelmek fő csoportjai s a többi érzelmek ezekből vezethetők le.

Descartes etikai eszményét felismerhetően a barokk-kor hősi ideálja sugalmazza, melyet racionalista lelki beállítottságának megfelelően, a felelevenített sztoicizmus eszméinek felhasználásával igyekszik filozófiailag igazolni. Értékelése szerint az erkölcsi tökéletesség a nemeslelkűséggel *(générosité)* azonos (art. 153.). Ez a születéssel adott hajlam erkölcsi kibontakozásában annak belátásából fakadó önmegbecsülés, hogy csak az igazában az emberé, amit akaratának szabad és helyes használatával magáévá tett s ami személyiségét híven kifejezi. A nemeslelkű ember akaratának szabadságával rendelkezik, mert tudásával érzelmeit, melyek természetes életjelenségek, megítélni és fegyelmezni képes.

Néhány önmagára alkalmazott gyakorlati életelven kívül (De meth. III.) Descartes nem dolgozott ki részletes etikát. A forradalmi újítás szándéka erkölcsi téren távol áll tőle. Társas érintkezésben az állam törvényeit s az ország szokásait ismeri el irányadónak. A vallás

kérdéseiben a kinyilatkoztatás s az egyházi tekintély vezetésére bízza magát. Ezen túl önmaga számára azt az egyéniségét híven jellemző racionalisztikus elvet vallotta, hogy legjobb lesz, „ha egész életemet értelmem kiművelésére fordítom s az önmagamnak szabott módszer nyomán annyira, amennyire lehet, előrehaladok az igazság megismerésében". Meggyőződése volt, hogy az igazság megismerése, a lét titkainak a kifürkészése méltó élethivatása.

8. Nem ok nélkül nevezik Descartes-ot az újkori filozófia voltaképpeni kezdeményezőjének. Alakja az újkori gondolkodás sajátszerű vonásait mutatja. Eszményként felállított módszeri elve, mely kizárólag az egyéni belátás és meggyőződés alapján akarja felépíteni a filozófia egész rendszerét, az iskolai hagyományok tiszteletével szemben, a bölcselkedést mint *egyéni* gondolatmunkát jellegzi meg. Az újkor szelleme nyilvánul erőteljesen hangsúlyozott *szubjektivizmusában,* mely a személyi tudat élményéből veszi a gondolkodás kiindulását s a tételek igazsága érvényének kritériumául a belátás világosságát tekinti. Az újkor gondolkodójának bizonyul Descartes az ismeret lehetősége, feltételei módszeres vizsgálatának megkövetésével, az *ismeretelméleti* probléma alapvető jellegének kiemelésével is. A deduktív-matematikai módszernek a filozófiában való alkalmazásának sürgetésével a *természettudomány és a bölcselet* az újkori gondolkozásra jellemző szoros kapcsolatának lett a kezdeményezője. Tekintélytisztelet és önmagára hagyatkozó tudás, test és lélek, természet és szellem, közerkölcs és egyéni erkölcs közt felállított megkülönböztetéseivel az újkori filozófia szétválasztó törekvéseinek egyengeti útját, amellyel együtt rendszertani tekintetben már nála is bizonyos belső feszültség és kiegyenlítetlenség jelentkezik.

Descartes voltaképpeni újszerűsége *módszeri* eljárásában, nem rendszerében mutatkozik. Az újdonság varázsával ható deduktív-matematikai módszer rendszeri alkalmazásában hézagokat árul el, melyeket felismerhetően elsősorban a skolasztika ágostonos eszme világából származó bizonyításmenet tölt ki. Különösen megmutatkozik ez a lélek önreflexiója jelentőségének a kiemelésében, Isten létének fogalmából való bizonyításában, az igazságnak Istenbe gyökereztetésében, test és lélek viszonyának meglazításában, melynek kimélyítésére Descartes-ot természettudományos kiindulása is kényszerítette.

Kora szellemi törekvéseinek filozófiai kifejezésén túl, Descartes történeti *jelentősége* az újkori filozófia *racionalista* vonalának kezdeményezésében bontakozik ki. Lelkét platoni aggodalmak szállván meg a tapasztalat megbízhatóságát illetőleg, az ész veleszületett ismereteiben vélte a bizonyosságot adó tudást feltalálni. Mivel pedig a filozófia, ha tudomány akar maradni, nem mondhat le arról, hogy a valóság magyarázója legyen, Descartes a filozófiát az elé a probléma elé állítja: *honnan egyeztethető össze a gondolkodás és a lét rendje az ész öntörvényszerűségének, a tapasztalattól való függetlenségének a fenntartása mellett?*

Irodalom. *Ch., Adam,* Vie oeuvres de Descartes. Paris, 1910. – Travaux du IXe Congrés Int. de Philosophie. (Congr. Descartes.) I-XII. Paris, 1937. – *E. Cassirer,* Descartes. Stockholm, 1939. – *K. Fischer,* Descartes' Leben, Verke und Lehre. (5) Heidelberg, 1912. – *K. Jaspers,* Descartes und die Philosophie, Berlin-Leipzig 1937. – *W. Röd,* Descartes. Die innere Genesis des cartes. Systems. München-Basel 1964. – *N. K. Smith,* New studies in the philosophy of Descartes. New York 1963. – *É. Gilson,* Index scolastico-cartesien. Paris 1913. La liberté chez Descartes et la théologie. Paris 1913. – *A. Koyré,* Descartes und die Scholastik. Bonn 1923. – *R. Lefevre,* L'humanisme de Descartes. Paris 1957. – *Kalocsai D.,* Descartes etikája. Budapest 1964.

Descartes hatása

1. Descartes bölcselete nagy feltűnést keltett s különböző hatást váltott ki. Eszméi a németalföldi főiskolákon kívül csakhamar elterjedtek Franciaországban is, ahol azoknak elsősorban barátja, Mersenne szerzett híveket. A cartesianizmust, ágostoni gondolatai alapján, a vallásos bensőségességre törekvő Port Royal jansenistái is nagy lelkesedéssel fogadták s tanait a jansenista Antoine Arnauld és Pierre Nicole által szerkesztett logika tette széles körben ismeretessé.

Descartes augustinizmusa az egyháziak egy részének is megnyerte a bizalmát. Bossuet és Fénelon, a nagy francia egyházfejedelmek, rokonszenveztek az új rendszerrel. A jezsuiták mellett (Vatier, Mesland, Buffier) különösen a maurinus bencések (Mabillon) és az oratoriánus kongregáció tagjai közt (Lamy, Duhamel) talált lelkes követőkre.

Másrészt azonban a vallásos világnézet részéről emelkedtek nehézségek a cartesianizmussal szemben. A jezsuiták egy része (Bourdin, Daniel) rámutatott a cartesianista racionalizmus részéről a teológiát fenyegető veszedelemre s Descartes művei rövidesen (1663) a tiltott könyvek jegyzékére kerültek. Ezt megelőzőleg már a dordrechti (1656) és a delfti (1657) református zsinat is megtiltotta Descartes tanítását. A párizsi egyetemen királyi rendelkezés tilalmazta az új tant (1671).

2. Szintén a vallásos élet oldaláról bírálta Descartes racionalizmusát a matematika és a természettudomány terén vele egyenrangú honfitársa és kortársa, Blaise *Pascal* (1623-62), aki már kora ifjúságában eredeti matematikai és természettudományos felfedezésekre jutott. Vallásos élményeinek mélységes tapasztalata (mely egy ideig a jansenistákhoz kötötte) fogékonnyá tette a valóság *minőségi különbségei* iránt. Pascal megkülönbözteti az elvont, elméleti gondolkodású „geometriai" s a valóság tág világa iránt megnyílt „finom" elmét. Amaz kevésszámú axiómából vonja le következtetéseit, emez éles látású a gazdag változatú valóság megragadására.

Nem foglalható minden a tér és idő határai közé, hangsúlyozza Pascal. A „geometriai módszer" képleteit az életnek azokra a mozzanataira is rá akarja erőszakolni, amelyek mérés és számítás helyett az öntapasztalat, a megélés közvetlenségét igénylik. Márpedig végtelen a távolság a test és a szellem, méginkább a szellem és a szeretet természetfölötti birodalma közt. A három különféle létrend. Mindegyiknek megvan a sajátos lét- és érték jellege, egymásból nem vezethetők le, bár egymást kiegészítik. A valóság értelmét s benne a maga helyét kereső embernek az ész okoskodása mellett engednie kell az érzés ösztönzésének is. Mert „a szívnek megvannak a maga bizonyítékai, amiket az ész nem ismer". (Le coeur a ses raisons, que le la raison ne connait pas. Pens. II. p. 15,5.) A szív érzi meg Istent, nem az ész. A hit Istennek az érzéssel való felfogása és szolgálata. A filozófusok, tudósok elvont istenfogalmával szemben, a vallásos tapasztalat élménye az élő, emberhez szóló, kinyilatkoztatást adó Isten: „Ábrahám, Izsák, Jákob Istene."

Eredetileg a kereszténység apológiájának szánt munkája feljegyzései alapján adták ki Pascal korai halála után Port-Royal-beli barátai a vallásra vonatkozó Gondolatai-t *(Pensées sur la religion.* Szemelv. ford. *Nagy J.* 1912; *Fónagy I.* 1943.), amelyek befejezetlenségük mellett is, a vallásos irodalom remekei közé tartoznak s a modern értékelmélet némely gondolatát vetítik előre.

3. A descartesi rendszer leghomályosabb pontjának, test és lélek viszonya kérdésének a megvilágítására törekedvén, Arnold *Geulinx* (1625-69) löweni, majd leydeni tanár, lélek és test közt lehetetlennek tart bármiféle egymásrahatást. A test, amelynek lényege a kiterjedés, nem hozhatja létre a képzeteket, amelyek a gondolkodás tárgyai. De éppúgy nem hozhatja létre az

akarat sem a test mozgását. Geulinx megoldása: bár lélek és test közt az egymásrahatás lehetetlen, mégis a kettő oly tökéletesen együttműködik, mint két pontosan együttjáró óra. Az együttműködést az alkalmi ok *(causa occasionalis)* elmélete oldja meg. Isten bizonyos testi változás alkalmával az ennek megfelelő képzetet hozza létre s az akarati aktus alkalmával az ennek megfelelő testi mozgást. Ezzel természetesen a másodlagos okok működése meg is szűnik (causae secundae non agunt), Isten minden történés kizárólagos oka. Az alkalmi okok eme elmélete alapján kapta ez a nézet az *occasionalizmus* nevet.

4. Nicolas *Malebranche* (1638-1715) oratoriánus szerzetes az igazság kereséséről írt munkájában *(De la recherche de la verité,* 1675) Descartes módszere alapján csak az éntudatot találja közvetlen ismertnek s minden egyéb ismeretet az ideákból eredeztet, amelyek közvetítésével ismerjük meg a tárgyakat. A fő kérdés: honnan erednek értelmünk eszméi? Test és lélek áthidalhatatlan ellentéténél fogva nem szerezhetjük őket az érzékelésből; a lélek önmagából sem hozhat ellentétes eszméket (pl. kiterjedés-gondolkodás) létre; Isten sem teremthette a véges lélekbe az eszmék végtelen sokaságát. Az egyetlen lehetőség: az eszméket közvetlenül Istenben szemléljük *(ontologizmus).*

Vallásos lelke misztikus élményét racionális formába öntve, vallja Malebranche, hogy Isten a lelkek Napja, a szellemi fény, amely minden halandó értelmet megvilágít. A lélek nem szemléli közvetlen Isten lényegét (mint az üdvözültek), hanem az isteni lényeget ahhoz a dologhoz való vonatkozásában ismeri meg, amelyhez az a benne levő eszme által áll. Istenben ismerjük meg a sematikus, teljesen határozatlan kiterjedés eszméjét (etendue intelligible), mely az érzéki benyomásokra határozott tartalmat nyer s lehetővé teszi a testek egymástól való megkülönböztetését. Malebranche az egész természetre kiterjeszti az occasionalizmust: minden egyes történésben Isten működik hatalmával. A mozgó testet pályájának minden pontján újból teremti, a dolgok belsejében jelen lévén, mozgatja őket.

Geulinx és Malebranche teljesen megszüntetik a dolgok önállóságát. Mindkettő az egyedi értelmet az isteni értelem módosulásának tekinti, minden működés közvetlen okául Istent tartja. A panteizmustól csak a vallásos hit tartja őket vissza.

Irodalom. *Medveczky F.,* Tanulmányok Pascalról. Budapest 1910. – *Kozári Gy.,* Pascal. Budapest 1914. – *F. Strowski,* Pascal et son temps. Paris 1907-09. – *L. Brunschvicg,* Pascal. Paris 1926. – *M. F. Sciacca,* Pascal. Milano 1962. – *P. Ducassé,* Malebranche (3). Paris 1968.

Spinoza

1. Test és lélek, természet és szellem Descartes által felállított éles ellentétét egyetlen világlényeg kettős megnyilvánulásaként értelmezve igyekezik kiegyenlíteni Baruch *Spinoza* (Despinoza 1632-77) filozófiája. Szerzője Spanyolországból Németalföldre bevándorolt zsidó családból származott. A rabbik iskolájában megismerte a középkori zsidó gondolkodók tanait; majd elsajátítva a latin nyelvet, skolasztikus szerzőket is olvasott. Midőn liberális nézetei miatt kiközösítették a zsinagógából, Spinoza korának filozófusai, elsősorban Descartes tanulmányozásába mélyed el. Hatása alatt írt írásaival figyelmet keltve maga iránt, a pfalzi választófejedelem felajánlja neki a heidelbergi egyetem katedráját. De Spinoza mindennél többre tartotta függetlenségét. Előkelő barátai segítségét is kerülve, optikai üvegek csiszolásával tartotta fenn magát. Valószínűleg az üvegpor belélegzéséből szerezte a tüdőbajt, mely halálát okozta.

Művei közt valószínűleg legkorábbi a *Tractatus de Deo et homine eisuque felicitate,* mely a későbbi Etika vázlatának tekinthető. A *Tractatus de intellectus emendatione* az ember erkölcsi céljával kapcsolatban az igazságra vezető ismeretről szól. Az anonim megjelent *Tractatus theologico-politicus,* 1670, a közbéke érdekében a kutatás szabadságát követeli a racionális bibliakritika részére. Az állami élet filozófiája a *Tractatis politicus.* Legfontosabb műve az 5 könyvből álló *Ethica more geometrico demonstrata,* amely nagyobbrészt a korábbi művek tartalmát is magábafoglalja. Magyarul megjelent: *Posch Á. – Rencz J.,* Tractatus theol. politicus, 1903. – *Rencz, J.,* Tractatus politicus, 1925. – *Balogh Á. – Alexander B.*, Ethika, *1919. – Szemere S.,* Spinoza ifjúkori művei, 1956. Politikai tanulmány és levelei, 1957.

2. Spinoza a világ szerkezetét „more geometrico", geometriai rendszer alapján látja megalkotva, amelyben minden éppoly szükségszerűséggel következik az őselvből, amint logikai szükségszerűséggel következnek a matematikai tételek az axiómából. Azért úgy véli, hogy az emberi cselekedetek és ösztönök vizsgálatánál éppúgy kell eljárni, mintha vonalakkal, síkokkal vagy testekkel volna dolgunk (Eth. III. bev.). Ennek a mechanikus szemléletnek felel meg Spinoza rendszerének külső formája is. Az Etika nyolc definícióval és hét axiómával kezdődik, melyekből mint önként értetődő igazságokból vezeti le a filozófus a tételekre, bizonyításra, corollariumokra, scholionokra tagolt fejezeteken keresztül megállapításait.

Világmagyarázatának kiindulását a szubstancia fogalom képezi, mely Descartes definícióján alapul, de nála is fokozottabban kiemeli a szubstancia ontológiai függetlenségét. „Szubstancián azt értem, ami magában van és amit magából értek meg, azaz aminek a fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelyből alakítani kell." (in se est et per se concipitur, h. e. id. cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Eth. I. def. 3.) Ez a szubstancia-fogalom olyan lényt fejez ki, amely önmaga oka, lényege a létet szükségképp magában zárja. Ez a lény Isten, az egyedüli szubstancia, akinek végtelen sok atribútuma örök és végtelen lényegét fejezi ki.

Spinoza istenfogalma azonos az *újplatonikus* istenfogalommal. Istenről semmiféle határozmány, különösen személyi tulajdonság nem állítható. Minden meghatározás tagadást zár magában (determinatio negatio est. Epist. 50.). Ez azonban Isten határtalanságával nem egyeztethető össze. Isten egyszersmind a természet is. Isten mint a dolgok immanens oka, a teremtő természet *(natura naturans),* a belőle létrejövő lények pedig a teremtett természet *(natura naturata),* (I. 29. sch.).

3. A természettel azonos isten a *kiterjedés* és a *gondolkodás* attribútumai által fejezi ki magát a világban. Az egyes dolgok ezen attribútumok *modusai,* módosulásai. Az ember az isteni természet kifejeződése. Teste szerint mint kiterjedt, lelke szerint mint gondolkodó lény fejezi ki az istenséget (II. 1-12). Azonban kiterjedés és gondolkodás az istenségben azonosak, mivel

minden attribútum benne lényegével azonos. Test és lélek tehát tökéletesen egy valóság, amely vagy a kiterjedés, vagy a gondolkodás attribútuma alapján fogható fel. Spinoza panteizmusa így megszünteti a Descartes által felállított éles szétválasztást test és lélek közt. Test és lélek nem hatnak egymásra, a kettő azonban tökéletesen együttműködik. Ezt fejezi ki a *pszichofizikai parallelizmus* tétele: a szellemi folyamatok egymásutánjával párhuzamosan folynak le a testi folyamatok. (Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. II. 7.)

Viszonylagos egyedi létében az emberi lélek az istenség végtelen értelmének a része. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden ismeret az istenség tökéletes ismeretével azonos. Spinoza is Descartes-hoz hasonlóan, nagy súlyt helyez az *adekvát* (tiszta) és az inadekvát (homályos) ismeret megkülönböztetésére (II. def. 4.). A legalacsonyabb fokon áll az érzéki észrevétel (opinio v. imaginatio), mely mindig és szükségképpen hamis (II. pr. 41.). Tökéletesebb az ész (ratio) ismerete, melynek tartalmai az általános fogalmak (notiones communes). Ezek minden embernél azonosak (II. 38). De még ez az ismeret sem tárja fel a dolgok végső okát s a köztük fennálló kapcsolatokat. Legtökéletesebb az intuitív ismeret *(scientia intuitiva),* mely a dolgok lényegének a szemléletére irányul (II. 40. sch. 2.). Ez az örökkévalóság alakjában *(sub specie aeternitatis)* való ismeret, mert úgy szemlélteti a dolgokat, amint azok Istenben vannak s amint az ő természetéből szükségképp következnek. Ez az ismeret egyszersmind Isten örök és végtelen lényegének az ismeretét is magába zárja (V. pr. 29. cor.).

4. Az *erkölcsi élet* az erkölcsi szabadság megvalósítása. Ennek az állapotnak a jellemzésével zárul Spinoza Etikája (az V. könyv), a rendszer többi része ennek a megalapozását szolgálja. Szerinte akkor vagyunk szabadok, ha önmagunk vagyunk tetteink okai, ha cselekvésünkben énünk érvényesül s nem külső indításra cselekszünk (III. def. 2.). A szenvedélyek hatalma alatt vergődő ember a rabszolga. (Ezt az állapotot jellemzi az Ethica IV. könyve: De servitute humana.) Ebből az állapotból egyedül az adekvát ismeret szabadít hat meg. Ebben nyilvánvalóvá lesz az abszolút természeti szükségszerűség, mely az *akaratszabadságot* is kizárja. „Akik azt hiszik, hogy a lélek szabad elhatározása szerint beszélnek, vagy hallgatnak, vagy cselekszenek valamit, azok nyitott szemmel álmodnak" (III. pr. 2. sch.).

Ennek a belátásával az ember sok fölösleges aggodalomtól szabadul meg s tudatára ébred annak, hogy neki mint az isteni természet részének, az önfenntartás vágya *(conservatio sui)* az alapösztöne (III. pr. 7.). Ez az ösztön a biztos meghatározója az erkölcsi jónak és rossznak. „Erényen és hatalman ugyanazt értem", mondja Spinoza (IV. def. 8.) s ebből önként következik, hogy az általa megállapított három főszenvedély közül az öröm s a vágy, amelyek erőnk fokozását bizonyítják, kívánatos, aktív szenvedélyek; míg a szomorúság mindig rossz, mert az erő megfogyatkozásának a jele. Az ember tehetetlenségét bizonyítandó alázatosság, a szabadság tévhitéből önmagát gyötrő bánat, a remény, a félelem, a részvét mind csökkenti a tetterőt, ezért kártékony érzelmek.

Az adekvát ismeret birtokában az embert már nem kínozzák ilyen alacsony érzelmek. Ebben az állapotban az *önmagával való megelégedettség* az uralkodó hangulat (IV. pr. 52). Az önmagával való megelégedettség alapja a legtökéletesebb észműködés, a scientia intuitiva. Ennek a tárgya Isten, akit lehetetlen ismerni anélkül, hogy az ember ne is szeresse. Így lesz az istenismeretből származó szeretet az „amor dei intellectualis" a tökéletes boldogság. Nem más ez, mint az isteni mindenséggel magát egynek érző ember öröme. „Oly cselekvés, amelyben Isten, amennyiben az emberi lélekkel magyarázható, önmagát szemléli, önnön képzete kíséretében (V. pr. 36).

5. Nemcsak az erényt, hanem a *jogot* is az erővel, hatalommal azonosítja Spinoza. „A természet hatalma magának az Istennek a hatalma, akinek mindenhez joga van; minthogy azonban az egész természet összes hatalma nem egyéb, mint az összes egyedek egyesült hatalma, önként következik, hogy minden egyednek teljes joga van mindahhoz, amire képes,

vagyis minden egyes embernek addig terjed a joga, ameddig a hatalma" (Tract. theol. pol. c. 16.). Mindazonáltal a társas élettel járó előnyök szükségessé teszik, hogy a társadalmi szerződés korlátozza a korlátlan egyedi természetjogot. A közösségen belül az erők egyensúlyozását, az egyéni jogigényeket a legteljesebb mértékben a köztársasági államforma biztosítja, mely a gondolatszabadságnak is védelmet nyújt.

6. Spinoza a természettel azonosított isten elvén alapuló rendszere a kétértelműség jellegét viseli magán, ami értékelésének a különbözőségében is megnyilvánul. A német romantika a rendszert a panteista idealizmus értelmében vette. Marx viszont teológiai köntösbe öltöztetett materializmust lát benne. Kétségtelen, hogy sem a vak következetességgel alkalmazott geometriai módszer, sem a pszichofizikai parallelizmus nem vezetett kielégítő eredményre. Az emberi cselekedeteknek az akarat szabadságát tagadó, vonalak, síkok, testek törvényszerűségeit követő vizsgálata éppoly kevéssé felel meg az erkölcsi élet valóságos természetének, mint amilyen kilátástalan az eredeti módon szellemi jelenségek (aminő pl. a jelentésélmény, a problématudat, a magasabb szempontú értékelés és célkitűzés) testi-fizikai viszonypárjának a felmutatása. Spinoza történeti helyét nem is a sikeres megoldás, hanem az egyelvű, monista gondolkodás érvényesítésének a kísérlete s a racionalizmusnak a transzcendens valóságtól függetlenített vallási és erkölcsi életre kiterjesztett kezdeményezése jelöli meg.

Irodalom. *J. Freudenthal – Gebhardt,* Spinoza. Leben und Lehre. Heidelberg 1927. – *St. v. Dunin-Borkowski,* Aus den Tagen Spinozas. I-IV. Münster 1933-36. Spinoza nach dreihundert Jahren. Berlin 1932. Der junge De Spinoza. München 1910. – *P. Siwek,* Spinoza et le pantheisme religieux. Paris 1950. Au coeur du Spinozisme. Paris 1952. – *B. Alexander,* Spinoza. München 1923. – *A. S. Oko,* The Spinoza bibliography. Boston 1964.

Hobbes

1. A Galilei és Descartes által képviselt matematikai tudományeszményt a kontinensről Thomas *Hobbes* (1588-1679) vitte át Angliába s annak egyetemesítésével eljutott a teljes mechanizmus világképéhez. Malmesbury-ben született lelkész családból. Oxfordban tanult. Latin tudása juttatta érintkezésbe Fr. Bacon-nal, akinek az Essays-k latinra fordításánál segített. Valószínűleg Bacon keltette fel érdeklődését a természettudományok iránt is. Ezen a téren azonban franciaországi tanulmányai voltak Hobbes-re döntő hatással. Itt ismerkedett meg Descartes eszméivel s Mersenne belevonta a Meditációk fölötti vitába is. Az angol forradalom alatt Párizsban írta meg politikai műveit, amelyek a hatalmon levő pártnál visszatetszést keltettek. Amnesztia alapján tért haza Londonba. A köztársaság bukása után egykori tanítványa II. Károly néven került a trónra, aki az agg filozófusnak járadékot biztosított.

Hobbes legjelentékenyebb művei: *Elements of Law, Natural and Politic,* 1640. *Leviathan* or the Matter, Form and Authority of Government, 1651. Rendszerét tartalmazza az *Elementa philosophiae,* melynek részei: *De corpore,* 1655, *De homine,* 1658; *De cive* 1642.

2. Hobbes a régiek (Eukleidész) *geometriájában* látja az igazi logika pompás példáját. (De corp. epist. ded.) A geometriai módszer egyetemesítéséhez pedig a nominalizmus logikájától nyer ösztönzést, mely Oxfordban több százados múltra tekintett vissza. A szavak tetszőlegesen választott jelek, amelyeket a közmegegyezés alapján bizonyos dolgokra vonatkoztatunk. Az *igazság* nem gondolkodás és tárgy megegyezése, hanem kizárólag a *beszéd* műve. (Veritas in dicto, non in re consistit. De corp. c. III. a. 7.) Igaz az a mondat, amelynek a terminusai ugyanarra a tárgyra vonatkoznak. Ez az igazságfogalom a tudományos ismeret célját teljesen kielégíti. A tudomány ugyanis az okok ismerete, s így tiszta tudomány csak olyan tárgyakról lehetséges, amelyek keletkezését, föltételeit, fogalmaink segítségével szabadon alakítjuk ki. Ezek pedig azok a tárgyak, amelyek léte az ember önkényétől függ. Ilyenek a geometriai alakzatok, amelyeket mi szerkesztünk; ilyen a jog, amelynek az elveit szabad elhatározással, szerződés útján állapítjuk meg. E geometriai tudományfogalom teszi érthetővé, hogy Hobbes *a gondolkodást a számolással azonosítja.* A következtetés számolás, mely vagy az együttlevő dolgok összegét határozza meg, vagy pedig az egyik dolognak a másiktól való elválasztásával beálló maradványt állapítja meg. (I. 2.)

3. A geometriai módszer egyetemes alkalmazása csak úgy lehetséges, ha *minden valóság test.* Hobbes ennek az előfeltételnek az igazságában egyáltalában nem kételkedik. Teoretikus materializmusa azt vallja, hogy minden, ami van, a térben van. A térben levő dolgokat pedig testeknek nevezzük. A lelki jelenségek is mozgástünemények, melyekre a mechanika egyetemes törvényei érvényesek. A szellemek vagy nem léteznek, vagy a testekkel azonosak. Így az egész filozófia *testtanná* lesz, melynek tárgya vagy a természettől, vagy a megegyezésből alkotott testek vizsgálata. Ennek alapján természetbölcseletre *(philosophia naturalis)* és társadalombölcseletre *(philosophia civilis)* osztható. (I.)

A tér, idő, test, okság stb. tapasztalat segítségével kialakított fogalmai a *természettudományos ismeret alapjai.* Azt, hogy csak az említett törzsfogalmak alapján lehetséges a természettudomány, Hobbes azzal a példával jellemzi, hogy ha a világ egy gondolkodó ember kivételével megsemmisülne, a gondolkodó ember megmaradt emlékképeiből csak úgy alkothatná meg magának ismét a világ képét, ha előbb a törzsfogalmakat (tér, idő, test, stb.) egymásután kialakítaná (VII. 1.). A törzsfogalmak alkalmazásával tehát a természettudomány is éppúgy alkotja meg a maga tárgyait, mint a geometria és a politika s mivel e fogalmak a tapasztalatból erednek, tárgyi értékük biztosítottnak tekinthető.

A testek fizikailag oszthatatlan részecskékből *(corpuscula)* állnak. Minden változás mozgás és pedig szükségképpeni mozgás, mivel a tökéletes és elégséges ok csakis szükségképpeni lehet (IX. 5.). A mozgás méréséhez szükséges egység, mely egy adott mozgáshoz úgy viszonylik, mint a pont a vonalhoz, a térben és időben lehetséges legkisebb mozgás, a *tendencia* vagy *conatus,* melynek gyorsasága az *impetus* (XV. 2.). Ennek megsokszorozódása az erő.

Testen és mozgáson kívül egyéb valóság föltételezésére nincs alapunk. Érzékeink által, amelyek a külvilággal való összeköttetést fenn tartják, többről nem szerezhetünk tudomást, az *érzetminőségek* (színek, hangok) tisztán alanyi alkotások. (Elements of Law, kezdet.)

Az emberi akarat is bele van fonódva a szükségképpeni oksági kapcsolatba s így akaratszabadság nincs. Ezt az általános mechanizmusból önként következő álláspontot Hobbes szenvedélyesen védelmezte *Bramhall* anglikán püspökkel hosszúra nyúlt vitájában. *(Questiones de libertate, necessitate et casa.)* Aszerint, hogy a benyomások a vérkeringést előnyösen vagy hátrányosan befolyásolják, a képzetekhez az öröm vagy a fájdalom érzelme kapcsolódik. (De hom. c. XII.) Az ember alapösztöne az önfenntartás vágya. A természetes egoizmust a társadalomban élő ember hasznossági szempontból korlátozza.

4. Hobbes *társadalomtana* naturalizmusának szerves fejlődése, mely az angol forradalom hatását is visszatükrözi. A társasélet nem eredeti követelménye az emberi természetnek. Az ősi, természetes állapotban az ember önző ösztönét korlátlanul kielégíthette. Ez az állapot mindenki háborúja mindenki ellen *(bellum omnium contra omnes),* itt az emberek mint farkasok állnak egymással szemben *(homo homini lupus).* Az ösztönöket követő ősi állapotnak az ész vetett véget, mely az erőszakos halálban a legnagyobb rosszat látja. (De cive ep. ded.) Az ész irányítását követve, az emberek az ősi szerződés alapján beszüntették a hadiállapotot s megvetették az állam alapját. A jó és rossz közti különbség csak az állami életben kezdődik. Az erkölcsi mértéket az államhatalom állapítja meg. Az állam a közakaratot képviselő, mindent elnyelő *Leviathan,* melynek hatalma korlátlan. Az állami élet célja a biztonság, mely legjobban úgy tartható fenn, ha a hatalmat egy személy gyakorolja. Ezért Hobbes a monarchiának korlátlan hatalmat biztosít, mely még az alattvalók vallásának a meghatározására is kiterjed.

Az állami mindenhatóság ugyanis az államtól független vallásos társaságokat nem tűrheti meg. A *vallásról* Hobbes-nak különben sincs magas véleménye. A vallásnak a szellemhit ad tápot, mely az álom és valóság összetévesztéséből származó csalódáson alapszik. Ehhez járul még a tünemények okainak a nemismerése, a titkos erőktől való félelem is. (Lev. I. 12.); De hom. XIV.) Vallás és babona pedig a meg nem engedett félelem a felsőbb erőktől. Alacsonyabbrendűségnél fogva a vallás a gondolatszabadságot nem kötheti meg.

Hobbes rendszere *a geometriai módszer* egyoldalúságát szembetűnően tárja elénk. Mechanikus szemlélete ugyan megszünteti a test és lélek Descartes által felállított éles dualizmusát, de egyszersmind elfogadja az ember szellemi természetét s az embert is beleveti a fizikai erők játékába.

Irodalom. *F. Tönnies,* Thomas Hobbes. Leben und Lehre. (3) Stuttgart, 1925. – *A. Levi,* La filosofia di Tommaso Hobbes. Milano, 1929. – *R. Hönigwald,* Hobbes und die Staatsphilosophie. München, 1924. – *J. Taylor,* Thomas Hobbes. London, 1908. – *J. W. N. Watkins,* Hobbes's system of ideas. London 1965. – *J. Plamcen dr.* (ed.), Hobbes, Levithan. New York 1963.

Locke

1. Az újkori filozófia kialakításán fáradozó racionalizmus és empirizmus közös vonása volt, hogy kiindulásuk helyességének kritikai vizsgálatába egyik irány sem mélyedt el. Descartes és követői kizárólag a velünkszületett eszméket, Bacon, Hobbes kizárólag a tapasztalatot jelölték meg az ismeret forrásául s erre az előfeltevésre építették rendszerüket. Az újkor első filozófusa, aki a bölcseleti vizsgálódás előfeltételéül a *megismerés eredetének, és vényének és határainak kritikus megállapítását* jelölte meg, John *Locke* (1632-1704) volt. Wringtonban, Bristol közelében született. Atyja jogtudós volt. Az első filozófiai irány, amellyel Locke az oxfordi Christchurch-kollégiumban megismerkedett, a skolasztika volt. Azonban Bacon, Gassendi és Descartes iratai, valamint Newtonnal fenntartott barátsága hamarosan a korfilozófia vajúdó problémáira terelték figyelmét. Filozófia mellett államtudománnyal is foglalkozott s rövid ideig mint követségi tanácsos a brandenburgi Clevében teljesített szolgálatot. Majd Angliába visszatérve Lord Ashley, a későbbi Shaftesbury gróf házánál mint orvos s mint a filozófus Shaftesbury atyjának a nevelője működött, – akivel – négy évet Franciaországban töltött, majd Hollandiába követte. A Stuartok elűzetése után az új királlyal, Orániai Vilmossal együtt Locke is visszatért hazájába s a kereskedelmi és gyarmatügyi minisztériumban betöltött magas méltóságában a merkantilizmus érdekeiért fáradozott. Élete utolsó éveit vidéki birtokán töltötte.

Locke közéleti tevékenysége nem engedte meg, hogy teljes odaadással szolgálja a filozófia ügyét. A szigorú következetesség, a szisztematikus lezártság hiányát gyakorlati irányú érdeklődése mellett külső lekötöttsége is indokolja. Főműve az emberi értelemre vonatkozó értekezés: *An Essay concerning human understanding,* 1690, (Dienes V. ford. 1964). Írt még a kereszténység ésszerűségéről, a kormányzásról, a toleranciáról és a nevelésről.

2. Locke maga elé tűzött céljához, az ismeret eredetének, bizonyosságának és határainak megállapításához, empirikus hajlamai követve a belső, lelki tapasztalat tényeinek a megfigyelésével, a *tudattartalmak leírásának és elemeire bontásának módszerével* törekedjünk eljutni. Azonban e módszer elégtelenségéről önmaga tesz bizonyságot, midőn lépten-nyomon nem-empirikus tényezőket is kénytelen figyelembe venni.

Az Essay első könyve a tapasztalatra hivatkozva, *a velünkszületett* eszmék tanát cáfolja. Locke ugyanis velünkszületett ismereten a *tudatos,* kész ismeretet érti; ellentmondásnak tartja, hogy a léleknek olyan ismeretei is legyenek, amelyekről nincs tudomása. Így értelmezve a velünkszületett ismereteket, a tapasztalat azt mutatja, hogy pl. a legegyetemesebb logikai elvekről (azonosság, ellentmondás) a gyermekek, a műveletlen emberek mitsem tudnak. Ha pedig azt a magyarázatot fogadjuk el, hogy értelmünk használatával lesznek tudatossá a velünkszületett ismeretek, a tapasztalat ennek is ellentmond, mert az értelem korábban ismer meg mást, mint az elvont elveket. A gyermek meg tudja különböztetni az édest a keserűtől, mielőtt tudomása lenne az ellentmondás elvéről. Az erkölcsi elvek tekintetében is korok és népfajok szerint igen jelentékenyek az eltérések. S hogy végül az isteneszme sem lehet velünkszületett, elegendő az istenfogalom változataira hivatkozni.

Az ismeret keletkezésére vonatkozó negatív vizsgálat után Locke (az Essay második könyvében) kifejti, hogy *minden ismeretünk a tapasztalatból ered.* Elménk eredetileg iratlan laphoz *(white paper),* vagy homályos helyiséghez hasonlít, amelybe csak a tapasztalat ablakán át juthat be az ismeret sugara. A tapasztalatnak két faja van: a külső és a belső tapasztalat, az érzékszervek által közvetített érzéki *(sensation)* s a lélek saját aktusainak figyelmes tudomásvételével szerzett ismeret *(reflexion).* Időrendben korábban fejlődik ki az érzéki észrevétel, mint a reflexió.

Az érzetek a külső benyomásokra bennünk létesülő tudatjelenségek, amelyek azonban a külső tárgyakhoz éppoly kevéssé hasonlítanak, mint a gondolatok az őket megrögzítő írásjelekhez. Mindenesetre a kiterjedés, alak, mozgás, tömeg, áthatolhatatlanság, vagyis az

elsődleges minőségek (original qualities, primary qualities), melyek a test fogalmától elválaszthatatlanok, a dologhoz önmagában véve (the thing in itself) hozzátartoznak. Ezek olyan módon léteznek, amilyennek megismerjük őket, róluk való képzeteink azok hasonmásai (resemblances). De a testekben működő s önmagukban meg nem ismerhető erők érzékeinkre hatva még egyéb képzeteket is hoznak bennünk létre, aminők a szín, a hang, a szag, a hő stb. Ezek a *másodlagos minőségek* (secondary qualities), amelyeket már nem ismerhetjük meg önmagunkban, hanem csak bennünk keltett hatásaikról szerzünk tudomást. (II. 8.; 9-26; IV. 3-13.) Ezen a ponton Locke korának mechanikus magyarázatához alkalmazkodik. Minden működés mozgás, de nincs módunkban megismerni, hogy a ránk ható test felfoghatatlan részecskéinek mozgása miképpen hozza bennünk létre a lelki hatást: egy bizonyos színnek vagy hangnak a képzetét.

3. Az időben és helyben érintkező képzetek felidéződve önkéntelenül egymáshoz kapcsolódnak *(association of ideas) s összetett ideákat* hoznak létre. De emellett az ész az elvonás spontán tevékenységével is közreműködik az összetett ideák *(complex ideas)* létrehozásánál, melyek az *egyszerű ideák kombinációi* (II. 8.). A képzetek közös vonásainak egybeolvadásából alakulnak ki az egyetemes képzetek *(konceptualizmus).*

Az összetett ideák tartalom szerint háromfélék lehetnek: *modusok, szubstanciák* és *viszonyok.* A *modusok* (modes) oly létmozzanatokat tüntetnek fel, amelyek csak máson létezhetnek (pl. szépség). A *szubstancia* (substance) az az *ismeretlen valami,* ami az érzetminőségeket hordozza. Tapasztaljuk bizonyos egyszerű képzetek állandó együttlétét, melyeket azért egybetartozóknak tekintünk (considered) s az egész ideakomplexumot egy névvel (ember, állat stb.) jelöljük. Így pl. a láng névvel jelzett fogalom ezeket az egyszerű ideákat egyesíti: tüzes, világító, fölfelé törő test. E felsorolt tulajdonságokat nem tudjuk önmagunkban állóknak gondolni, hanem mint járulékokat fogjuk fel, amelyek egy hordozó alanyon léteznek s amelyet szubstanciának nevezünk. Hogy azonban ez micsoda, nem tudjuk. Ha meg akarnánk határozni a szubstanciát, úgy járnánk mint a hindu, aki szerint a földet egy nagy elefánt, az elefántot egy teknősbéka hordozza s végül arra a kérdésre, mi hordozza a teknőst, teljesen zavarba jött. *Szubstanciák léteznek, de nem ismerhetők meg* (II. 23.).

Ez a megállapítás egyaránt vonatkozik a szellemi és testi szubstanciákra. A szellemi szubstanciát, elsősorban a saját lelkünk fogalmát, úgy szerezzük, hogy a reflexió által tapasztalt különböző élményeket egy közös szubstrátumból keletkezőknek gondoljuk. Ez a szubstrátum előttünk ismeretlen, de ettől függetlenül a személy tapasztalati azonosságát az öntudat folytonossága elegendően érthetővé teszi (IV. 9-26.). A testi szubstanciák mibenlétéről pedig még kevésbé szerezhetünk tudomást, mivel a fizikai tárgyaknál bizonyos jelenségekről csak a pillanatnyi tapasztalat értesít bennünket. De sohse tudhatom, hogy az érzet megszűntével a tapasztalt tényállás továbbra is fennáll-e? (IV. 11., 9.).

A *viszonyok* (relations) a képzetek összehasonlításából keletkező ideák. Ilyenek az azonosság, különbség, okság, erkölcs vonatkozások fogalmai.

4. Miután Locke műve harmadik könyvében nominalisztikus nyelvlogikáját kifejtette, a negyedik könyvben az ismeret értékét és fokait vizsgálja. Az eredmény, amelyre jut: *csak képzeteinket ismerjük meg, nem magukat a tárgyakat.* Az igazság képzeteink egymással való megegyezésének megállapításában áll (IV. 6., 3.). E megegyezés (agreement), vagy meg nem egyezés (disagreement) módjai határozzák meg tudásunk terjedelmét. Ennek pedig négy módja lehetséges (IV. 1., 3-7.): az azonosság és a különbözőség, a viszony a koexisztencia, vagyis a szubstancia és akcidens szükségképpeni kapcsolata s végül a realitás *(reality),* azaz a képzetnek egy elménken kívül levő tárggyal való megegyezése. Míg a megegyezés, illetve a meg-nem-egyezés három első módja az ideák közti viszonyra vonatkozik, e negyedik mód már áttöri az

alanyiság korlátait. E megkülönböztetés jelentőségét Locke az ismeret fokainak a megállapításánál teszi nyilvánvalóvá (IV. 2-3.).

A bizonyosság legmagasabb fokát az *intuitív* ismeret nyújtja, melyben az elme az igazságot közvetítő képzet nélkül közvetlen felfogja. A második fok a *demonstratív* tudás, melyet közvetítő képzetek segítségével szerzünk. Ide tartoznak a matematika és az erkölcstan tételei, melyek minden tapasztalattól függetlenül érvényesek. A matematikai fogalmak az ész önállóan alkotott komplex-ideái, melyek érvénye a dolgok valóságos lététől független (IV. 4., 6.). Bizonyosság tekintetében a matematikai fogalmakkal teljesen egyenértékűek az *erkölcsi* elvek. Ezek igazsága is az ideakapcsolat helyességén, nem tapasztalati igazolásukon nyugszik. Cicero munkája a kötelességről akkor is igaz marad, ha annak előírását senki sem követi. (IV. 4., 8.).

Lényegesen másképp áll azonban az *érzéki* világ dolgaira vonatkozó ismereteink bizonyossága. Ezekről a valószínűség kisebb-nagyobb fokát túlhaladó tudást nem szerezhetünk. A tapasztalati ismeret e szkeptikus értékelés a szubstancia-fogalom adott értelmezésének következménye. A szubstanciákról való fogalmaink nem szabad alkotásai az észnek, hanem a realitásra, a rajtunk kívül álló tárgyakra vonatkoznak. Azonban az egyes, esetleges tapasztalatból származó képzetek nem eredményezhetnek a tudomány követelményeit kielégítő ismeretet. Egyetemes fogalmaink pedig csak alanyi alkotások s éppen azért tárgyi bizonyosság szintjére nem emelkedhetnek (IV. 4., 11-12; 3., 14.).

Valaminek a létéről csak akkor rendelkezünk szükségképpen ismerettel, ha a dolog ideája és léte közt szükségképpeni összefüggést állapíthatunk meg (IV. 11., 1.). Ily fokú reális ismerettel csak *önmagunk* és *Isten létéről* rendelkezünk. Önmagunkról való tudomásunk oly közvetlen, hogy lehetetlen önmagunkat nemlétezőknek gondolnunk. (IV. 10., 2.) Isten létéről is a matematikai bizonyossággal egyenlő bizonyosságot szerezhetünk s ehhez önmagunk létéről intuitíve szerzett ismeretünk az okság elvének alkalmazásával vezet el (IV. 10., 1-8.).

5. Értelmünkkel csak Isten léte ismerhető meg, lényét behatóbban a természetfölötti kinyilatkoztatás ismerteti meg. Általában a racionális teológia ismeretkörét a kinyilatkoztatás egészíti ki. Azonban a kinyilatkoztatás igazságát is az ész állapítja meg, mert csak az lehet kinyilatkoztatott igazság, ami az ésszel is belátható, vagy pedig ha fölötte áll az észnek (mint pl. a feltámadás, a megváltás tana), nem ellenkezik azzal. Ily értelemben hit és ész közt nincs ellentét.

A kereszténységről írt művében *(Reasonableness of Christianity,* 1695) s a toleranciáról szóló leveleiben Locke a vallásszabadságot követeli, amelyből csak az ateistákat és a katolikusokat zárja ki. Az ateistákat azért, mert esküt nem tesznek; a katolikusokat pedig azért, mert véleménye szerint, esküjük kötelezettsége alól a pápa feloldhatja őket. Így mindketten veszélyesek az államra.

Az *erkölcsi norma* meghatározásánál Locke, Hobbes-hoz hasonlóan, az ember ösztönös természetéből kiindulva, a jót a gyönyörrel, a rosszat a fájdalommal azonosítja. Mivel azonban ez az értékelés nagyon viszonylagos, mert bizonyos körülmények között éppen az lehet számunkra jó, ami fájdalmat okoz, szükségünk van egy értelem által megállapított maradandó normára s így csak oly cselekedetek lesznek jók, amelyek az értelmi normával megegyeznek (II. 20., 2; 21., 42-52.). Az erkölcs végső alapja az Isten által akart természeti rend *(law of nature).* Ennek az előírásait szentesíti tekintélyével az újszövetségi Szentírás. Az evangélium etikáját Locke oly tökéletesnek tartja, hogy a maga részéről etika írását fölöslegesnek tekinti. (W. Molyneux-hoz intézett levelében, 1696. márc. 30.)

6. *Államelméletében (Two treatises of gouvernment,* 1689), Hobbestól eltérően, Locke az őstermészetet nem tartja a folytonos harc, hanem a teljes egyenlőség állapotának, azonban az állam szerinte is a polgárok szabad akaratából, szerződés útján jön létre. Az állami életben Hobbes-szal szemben a szabadság védelmét látja a legértékesebbnek. Ennek biztosítására a

törvényhozó és a végrehajtó hatalom szétválasztandó. A törvényhozó hatalomnak a nép marad kizárólagos birtokosa, a kormányzást célszerűségi szempontból az uralkodó gyakorolja. Azonban az uralkodó is alá van vetve a törvénynek s ha azt megszegi, a nép akár forradalom árán, megvonhatja tőle a hatalmat. A szabadságjogok közül legfontosabb a tulajdon védelme, mert a függetlenség alapja a magántulajdon. A tulajdon jogalapja a munka, mely egyszersmind a javak értékmérője is. Az egyéni szabadsággal nem egyeztethető össze a gazdasági tevékenység állami szabályozása. Államelméletével Locke az angol forradalom által elűzött alkotmányszegő II. Jakab helyére kerülő III. Vilmos uralmát akarta igazolni. A *nevelés* legfontosabb feladatának az erkölcsi egyéniség kialakítását tekinti. *(Some thougts on education,* 1693. Mutschenbacher Gy., ford. 1914.) Ehhez képest az értelmi képzés csak másodlagos feladat.

7. Locke korántsem oly következetes empirista, mint azt a velünkszületett eszmék tanának a cáfolatából következtetni lehetne. Az ismeret elemeit ugyan a tapasztalatból származtatja, de az elme szintetikus tevékenységet, sőt az intuitív tudást is elismeri. Az ész által szabadon alkotott tételeknek tulajdonít kizárólag tökéletes bizonyosságot. Tudásunk elé korlátokat nem az ész, hanem az *érzékek* állítanak, melyek ugyan bizonyítják a külvilág létét, de annak közelebbi megismerését lehetetlenné teszik.

Ennek az önmagával ellentétbe jutott empirizmusnak történeti jelentősége abban áll, hogy az ismeret problémájának a kutatásához erőteljes indítást adott. Leibniznek a racionalizmus álláspontját igazolni törekvő Essay-je, Humes szkepticizmusa s Kant kritikája egyaránt a Locke által fölvetett problémáknak köszönik eredetüket.

Irodalom. *R. J., Aaron,* J. Locke. Oxford, 1937. – *A. L. Leroy,* Locke. Paris 1964. – *K. Decohurst,* J. Locke. Physicicien and Philosophe. London 1963. – *R. Reininger,* Locke Berkeley, Hume. München, 1922. – *A. Tellkamp,* Das Verhältnis Lockes zur Scholastik. Münster, 1927.

Berkeley

1. Hogy az empirizmus terjedése Angliában nem ment ellenállás nélkül, annak a Locke-nál is előtűnő nem-empirikus gondolatelemek mellett a Cambridge-ben kifejlődött vallásos irányú *platonikus* iskola adja legszembetűnőbb bizonyítékát, mely a kritika tárgyává tett arisztotelészi skolasztikát a platoni eredetű idealizmussal igyekezett helyettesíteni. Ennek az iskolának képviselője Robert *Greville,* Brook lordja (1608-43), Ralph *Cudworth* (1617-88).

Ehhez a körhöz állt közel George *Berkeley* (1685-1753), aki az írországi Dysertben született, a dublini egyetemen végzett filozófiai és teológiai tanulmányai közben a skolasztika mellett Descartes, Malebranche, Locke műveit is tanulmányozta. Hatásuk alatt érlelődött meg lelkében oly filozófiai rendszer kialakításának a gondolata, amely a Hobbes és Spinoza részéről veszélyeztetve látott keresztény világszemléletet igazolni képes. Berkeley pályája kezdetén Írország kormányzójának volt udvari káplánja, majd beutazta Franciaországot és Itáliát. Párizsban meglátogatta a súlyosan beteg Malebranche-ot, akinek a halálát állítólag a vele folytatott izgalmas vita is siettette. Egyideig mint misszionárius működött, majd hazájába visszatérve az anglikán egyház püspöke lett. Utolsó éveit Oxfordban töltötte, itt is halt meg.

Első filozófiai műve a látási szemlélet elemzéséről szól. *(A new theory of vision,* 1709.) Főműve az emberi megismerés elveiről szóló értekezés *(Treatise on the principles of human Knowledge,* 1710.) Az itt kifejtett gondolatait szemléltetően adják elő a *Hylas* és *Philonus* közti dialogusai, melyeket Berkeley látás-elméletével együtt Dienes V. fordított magyarra, 1909. Berkeley misztikus lelkületét legjobban a természetfilozófiai-metafizikai reflexióit tartalmazó *Siris* c. késői műve tárja fel.

2. Azt a kapcsolatot, amely Lockenél még az alanyt a tárgyi világhoz fűzte, Berkeley elsősorban az *elsődleges érzetminőségek realitásának a feladásával* oldja szét. Ismeretelméleti művét megelőzően a térszemlélet kialakításáról írt művében a fizikai és fiziológiai hipotézisektől függetlenítve magát, arra a megállapításra jutott, hogy a látási érzetek csak két dimenzióról értesítenek. A távolságról, nagyságról és alakról nincsenek érzeteink, ezek csak a látási érzetekhez kapcsolódó tapintási és mozgási érzetek által alakulnak ki. Ez a kapcsolat tehát nem szükségszerű, hanem a megszokás által önmagunk, lelki öntevékenységgel létesítjük. Abszolút térről és mozgásról, mint kortársa, Newton hirdeti, Berkeley szerint nem beszélhetünk. Ha e genetikus magyarázat dacára Berkeley egyelőre még a képzeteknek megfelelő tárgyak létét nem vonta kétségbe, következetes empirizmusa és nominalizmusa rövidesen erre is rávezette.

Míg Locke az egyetemes fogalmak létét elismerte, csak tárgyi értéküket tagadta, Berkeley már az elvont fogalmak pszichikai létét is elveti. (Treatise, introd.) Csak konkrét, egyedi, szemléletes képzeteink vannak, *általános képzet lehetetlen.* Lehetetlen egy „általános háromszöget" elgondolni, mely sem nem derékszögű, sem nem tompaszögű, sem nem hegyesszögű. Az egyedi képzet az összes hasonló, ugyanazon szóval jelzett képzeteket helyettesítő szerepében válik egyetemes jelentőségűvé.

Tapasztalatunk kizárólagos adottságai képzeteink, amelyeknek a tárgyakhoz való vonatkozása nem tapasztalható. Amit nem tapasztalunk, nem is létezik. Az, amit dolognak nevezünk, nem egyéb, mint bizonyos képzetek együttléte *(collection of ideas).* Bizonyos szín-, tapintási-, szaglási- és ízérzeteket, melyek együttesen jelentkeznek, egybefoglalunk s az egész komplexumnak gyakorlati szempontból az „alma" nevet adjuk (chap. 1.). Ez a név azonban korántsem jelöl valami szubstanciát, mert ha az „almá"-tól az említett érzeteket egymásután elvonjuk, semmi sem marad vissza. Tudatunkon kívül nem léteznek tárgyak, az *egyedüli lét a gondoltság,* a tudati lét *(esse est percipi,* ch. 3.).

3. Berkeley idealizmusát az illuzionizmustól a szellemi szubstanciák létének az elismerése tartja vissza. Ezzel rendszere a külvilág létét tagadó *akozmikus* idealizmus jellegét kapja. A

képzetek föltételeznek egy szubstanciás hordozót *(support),* melyen léteznek. Mint szenvedőlegesen felfogott tudattartalmak föltételeznek egy aktív princípiumot, mely fölfogja azokat. A képzetek hordozója a szellemi szubstancia *(spiritual substance),* a lélek. Saját lelkünk létéről a közvetlen önszemlélet győz meg. Más szellemek létére pedig az idegen testek tudatunkban adott képzeteiből következtetünk.

Csak képzeleterőnk működése függ akaratunktól. Magukat a képzeteket eredetileg Isten hozza bennünk létre, melyek Isten eszméinek hasonmásai. Igaz az a képzet, mely Isten eszméivel megegyezik. A tévedés nem az Isten működésével létrejött képzetek által, hanem azoknak az ítélet aktusában való helytelen kapcsolatával áll elő. A véges, teremtett szellemek egymás közt Istenben egy nagy egységet képeznek s így valósul meg az Írás szava, hogy „benne élünk, működünk és vagyunk" (ch. 149.).

De hogyan értelmezzük akkor a külső természetet, melynek tudatával rendelkezünk? A természeti oksági kapcsolat Berkeley szerint csak látszólagos. Az *okság* fogalmát úgy szerezzük, hogy mivel az Isten által elménkben felidézett képzetek kapcsolata bizonyos szabályszerűséggel ismétlődik, meg van bennünk a hajlandóság arra, hogy egy képzet feltűntével a következőt előre meghatározzuk (ch. 30-31.). A „külső" természet minden jelenségével és törvényszerűségével Isten által belénk helyezett képzetvilág, melyben a különböző szellemi szubstanciák egymásközt megegyeznek s ez hajlamosít bennünket egy tőlünk függetlenül fennálló anyagi világ feltételezésére. Valójában a képzetek „jelek", amelyek azonban nem a külvilágot, hanem Isten létét és bennünk való működését jelzik.

Berkeley bölcselete, miként azt főművének befejező sorai kifejezésre juttatják, a misztikus lelkű teológus állásfoglalása a mechanikus természetmagyarázat ellen, amely mögött a materializmus és az ateizmus veszélyét látja. Álláspontjának merészsége, amellyel ezt elkerülni igyekezett, csak sürgette az ismeretelméleti probléma megoldását.

Irodalom. *E. Cassirer,* Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Leipzig 1932. – *J. H. Muirhead,* The Platonic tradition in Anglo-Saxon philosophy. New York 1965.

Leibniz

1. Empirizmus és racionalizmus egyre fokozódó ellentétében a közvetítés szerepét vállalja Gottfried Wilhelm *Leibniz* (1646-1716), aki Arisztotelészre emlékeztető egyetemes műveltsége s békeszerető egyénisége alapján indokoltan láthatta ebben hivatását. Lipcsében született, melynek egyetemén atyja az etika tanára volt. Szülővárosa egyetemén a skolasztikus filozófiát tanulta, de Descartes filozófiája iránt is érdeklődött a tehetséges ifjú, valamint az erős fejlődésnek indult matematika és természettudomány iránt is.

Sokirányú érdeklődését főképp Párizsban volt módja kielégíteni, ahol mint a mainzi választófejedelem kancellárja, a katolikus hitre tért J. Chr. Boineburg fiának a nevelője hosszabb ideig tartózkodott, de Londonban is megfordult. A hannoveri udvar szolgálatába lépve, a hercegi család története megírásának a megbízatása a szükséges adatok beszerzéséhez diplomáciai kapcsolatokhoz is juttatta, tudományos összeköttetései állandó fenntartása mellett, aminek a berlini, bécsi, szentpétervári tudományos akadémiák megalapításához adott ösztönzés lett egyik eredménye. Merész vállalkozása, mellyel XIV. Lajost németországi terveitől való eltérítése szándékával, Egyiptom meghódítására igyekezett rávenni, éppoly sikertelen maradt, mint a protestánsok és a katolikusok újraegyesítésének a terve. Legtöbb művében, törekvésében töredéket hagyva, magára maradottan halt meg.

Sokoldalú elfoglaltsága mellett Leibniz filozófiai művei az alkalomszerűség, nem a tervszerűen elgondolt rendszer jellegét viselik. Fontosabbak: *De arte combinatoria* 1666. *De scientia universali seu calculo philosophico,* 1684. Legterjedelmesebb Locke kritikájára válaszoló ismeretelméleti munkája: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Rácz L. ford. 1930). Ezt Leibniz Locke közbejött halála miatt nem adta ki, csak 1765-ben találták meg s jelent meg. A szkeptikus Bayle ellenvetései cáfolatára írt természetes istentan *Essaies de Theodocée,* 1710. Metafizikai elméletének rövid foglalata a *Monadologie,* 1714. Jelentős filozófiai megállapításokat tartalmaznak kisebb tanulmányai és levelei is. (Az utóbbiak közül a legfontosabbak *Bauer – Vida* ford. 1907.)

2. Kora többi gondolkodóihoz hasonlóan, Leibnizet is ifjúkorától *a gondolkodás módszerének* a tökéletesítése foglalkoztatta. A módszer feladatának a bizonyítás mellett a *feltalálást,* új ismeretek szerzésének a lehetőségét látta, azért a skolasztikus logikát a feltalálás logikájával törekedett kibővíteni. Mind a bizonyítás, mind a feltalálás sikerét pedig a *matematikai módszer* alkalmazásától remélte, melynek lehetőségét a legegyetemesebb fogalmakat megállapító arisztotelészi kategória-táblázat s a Raymundus Lullus óta tartó próbálkozások is valószínűvé látszottak tenni.

Leibniz meggyőződése volt, hogy az emberi gondolkozásnak is megvannak az alapszámokhoz hasonló *alapfogalmai* (alphabetum cogitationum humanarum), melyekhez az összetett fogalmak felbontásával juthatunk. A fogalmak matematikai jegyekkel *(character)* való jelzésével azután a matematikához hasonló kombinatív műveletekre lennénk képesek, melyek a fogalmi analízis pontossága esetén feltétlen bizonyosságot nyújtó képletekhez vezetnének. Az egyes tudományok sajátos tárgyainak megfelelő jelrendszer *(characteristica universalis)* kiépítésével biztosítható lenne az egyetemes tudomány *(scientia universalis),* mely a fogalmi jegyek nemzetközi hangjelzésével a *világnyelv* problémáját is megoldaná. Az algoritmus e merész tervei (melyeket főleg a Disertatio de arte combinatoria s a De scientia universali c. műveiben fejt ki), a dolog természetével adott nehézségek miatt nem voltak ugyan megvalósíthatók, de hatható ösztönzést adtak az *egyetemes matézis* módszerének a fejlődéséhez.

Leibniz a valóságot matematikai formulákba kényszerítő idealisztikus hajlamait a tapasztalati tudományokban való jártassága mérsékli és az észigazság *(vérité de raison)* s a tényigazság *(verité de fait)* megkülönböztetésére vezeti. (Nouv. ess. 1. IV. ch. 2. §. 1.; Monad. n. 31-33.) E különbséget a nyilvánvalóság különböző foka indokolja meg. Az azonosság, illetve az ellentmondás elvén nyugszik az észigazságok, az elégséges ok elvén a tényigazságok érvénye. Az előbbiekhez tartoznak a matematikai, logikai és a metafizikai tételek, az utóbbiakhoz a

tapasztalati (fizikai, történeti) tények. A matematikai, logikai, metafizikai igazságok oly elemi axiómákra bonthatók, melyek ellentétének az állítása lehetetlen. Azonban a tapasztalaton alapuló igazságok ily tökéletes analízise a természeti okok átkutathatatlan összefüggései miatt nem lehetséges. Itt be kell érnünk annak az elvnek az alkalmazásával, hogy minden tüneménynek elégséges oka van, de az ok megjelölése nem zárja ki az ellenkező lehetőséget. A háromszög fogalmából nyilvánvaló, hogy szögeinek összege 2R s ennek ellenkezője a geometriai axiómák alapján lehetetlen. Hogy ma esik az eső, szintén igazság, de ennek ellentéte logikailag nem lehetetlen. Minthogy a tényigazságoknál abszolút bizonyosság nem lehetséges, hanem csak a valószínűség kisebb-nagyobb foka, azért sürgeti a filozófus a matematikában is nagy szerepet játszó valószínűség logikájának a kifejlesztését.

Habár Leibniz Descartes-al s még inkább Spinozával szemben a tapasztalati ismeret jogait is biztosítani kívánja, viszont nemcsak az észismeret, de a tapasztalati ismeretek eredetéül sem hajlandó az elvonást elismerni, hanem mindennemű ismeretet *velünkszületettnek* tart. Kívülről semmi sem hatolhat a lélekbe, aminek okát bővebben metafizikája fejti ki. Szerinte Locke-nak abban igaza van, hogy nincsenek olyan ismereteink, amelyekről nem volna tudomásunk. De az ismeretek nem kezdettől fogva vannak készen a lélekben, hanem csak lehetőség szerint *(virtualiter),* készségek, diszpozíciók formájában, mint a márványtömbben a belőle kialakítandó szobor vonalai. (Nouv. ess. I. 1.) A lélek nem üres lap vagy viasz, melyre a tárgyi világ képeit bevési. Az ilyenféle elgondolás testszerűvé teszi a lelket. Lelki fejlődésünkben mindenesetre a homályos, érzéki ismeret megelőzi az értelmi ismeretet. De ismereteink tökéletesülése csak úgy érthető, ha már az érzéki ismeretben bennerejtőzik az a magasabb szellemi tényező, amely az értelmi ismeret kifejlődését lehetővé teszi.

Épp azért Locke axiómája kiigazításra szorul: semmi sincs a lélekben, ami ne az érzékekből származnék, kivéve magát a lelket. (Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu; excipe nisi ipse intellectus. Nouv. ess. II. 1. 8.) „A lélek magában foglalja a létet, a szubstanciát, az egyet, az ugyanazt, az okot, az észrevételt, az okoskodást és egy csomó más fogalmat, amelyeket az érzékek nem nyújthatnának." (Uo.)

Ha ismereteinket nem is szerezzük a tárgyi világból, azok *tárgyi érvénye* mégis kétségtelen. (Nouv. ess. IV. chap. 4-11.) A gondolkodás és a tárgy megegyezését végeredményben a gondolkodás és a lét közt Isten által eleve elrendezett összhang biztosítja. Ezt és ismeretelméletének egyéb tételeit Leibniz metafizikája teszi érthetővé.

3. Leibniz *metafizikája,* világnézetének kiindulása és legmélyebb alapja, a Descartes, Hobbes, Spinoza által képviselt mechanizmus elleni küzdelemben született meg. Tételeihez e negatív szempont mellett az arisztotelészi szubstancia-fogalom felújításával és módosításával jut el.

Ha a fizikai világon belül minden mechanikusan történik is, a valóság *végső elvei* még sem mechanikus szükségképpeniséggel, hanem célszerűen működnek. A fenntartás nélküli mechanizmusnak ellentmond az a tapasztalat, hogy a test nem közömbös a mozgás vagy a nyugalom iránt s nem hagyja magát ellenállás nélkül taszítani. Az ellenállás s a testek tapasztalható önmozgása érthetetlen, ha lényegük kizárólag a kiterjedés. (Vö. Bauer-Vida, i. m. IV. és V. levél.) Kiterjedés helyett az *erőt* kell tekintenünk a test és minden valóság lényegének.

Ezt követeli a szubstancia-fogalom is. A *szubstancia* a hatásra, cselekvésre képes lény. *(La substance est un etre capable d'action.* Princ. de la nat. n. 1.) Ha ezt a képességet az individuumoktól elvitatjuk, Spinoza panteizmusa elkerülhetetlen. Az öntevékenység magyarázására a száműzött *forma-fogalom* visszafogadása szükséges. (Syst. nouv. d. 1. n. n. 3.)

A szubstancia-fogalom közelebbi ismeretére az összetett lények vizsgálata vezet. Minthogy az összetett nem egyéb, mint az egyszerű halmaza vagy aggregátuma, léteznie kell egyszerű szubstanciáknak. (Monad. 2.; Syst. nouv. n. 11.) Ezek az egyszerű szubstanciák a monaszok, a valóság végső alkotó elemei. A csak gondolatilag létező matematikai pontoktól s a kiterjedt s

épp azért osztható fizikai pontoktól eltérően, a monaszok kiterjedésnélküli, tehát anyagtalan, oszthatatlan, egyszerű metafizikai pontok *(points metaphysiques), metafizikai erőegységek.*

Mint egyszerű valók, a monaszok természetes úton sem nem keletkezhetnek, sem meg nem semmisülhetnek. Létüket egyszerre, Isten teremtése által nyerték s csak Isten semmisítheti meg őket (Monad. 6.). Minden valóság elmúlhatatlan *(indestructibilis),* a személy halhatatlan is *(immortalis,* Theod. I. 89.).

A monaszok az atomoktól abban különböznek, hogy anyagtalan, kiterjedésnélküli, önálló individuumok, melyekre az atom-szó csak kiegészítéssel alkalmazható (atome-formel. Syst. nouv. 11. 3.) Az arisztoteleszi-skolasztikus szubstanciás formáktól pedig abban különböznek, hogy nem egyetemes, hanem *egyedi* mozzanat hordozói. Minden monasz *egy önálló faj.* Ezzel a faj és egyed közti viszony, a *principium individui* kérdése is kikapcsolódik.

A monaszok szubstanciás önállósága az áthatolhatatlanságban jut kifejezésre, vagyis abban, hogy egyik monasz a másik belsejébe nem idézhet elő változást. „A monaszoknak nincsenek ablakaik, melyeken át valami akár be, akár kiléphetne." (Monad. 7.)

A véges monasz élete a benne képességileg adott léttartalom fokozatos kibontakozása *(evolúció)* és visszafejlődése *(involúció,* Monad. 72-73.). E működésének a belülről ható törekvés *(conatus, appetitus)* az oka, amelynek kifejtéséhez a monasz önmaga elégséges (Monad. 7. 18.), amint az íj megfeszített húrja is külső erő hatása nélkül rögtön működésbe jön, ha megoldódik. E törekvéssel járó változás közben több állapot követi egymást. A sokaság megjelenítése az egyszerű szubstanciában képzetszerű tünemény s azért minden monasznak a *percepció* képességét kell tulajdonítani. (Monad. 13. 14.) A percepció megkülönböztetendő az *appercepciótól,* a tudatos képzettől. Ha mindazt, aminek percepciói és vágyai vannak, léleknek nevezzük, úgy a monaszt léleknek is nevezhetjük, de mivel a lélekben több is van, mint percepció, helyesebb a monaszokat általában *entelechiák*-nak nevezni (Monad. 19.).

A világ *mindegyik egyede összefüggésben van az egész univerzummal.* Mindegyik monasz *mikrokozmosz,* kicsiben a mindenség eleven tükörképe *(miroir vivant de l'univers).* De bár minden egyes monasz az egész világegyetemet jeleníti is meg, individuális jellege folytán mindegyik monasz a maga *sajátos módján* mutatja be a világegyetemet, amint ugyanaz a város különböző pontokról szemlélve különbözőképp tűnik fel. A valóságnak nincs két teljesen egyforma egyede. Ezt a tényt fejezi ki a *principium identitatis indiscernibilium* elve. S éppen az egyedi különbségek gazdag változatossága hozza létre a világharmóniát, mely mint a fentebbiektől következik, nem kölcsönhatás által áll elő, hanem Isten eredeti elrendezése folytán. A világrend tehát egy *harmonia praestabilita.*

A rugékonyság ereje nélküli áthatolhatatlanság szenvedés, a szenvedőlegesség az anyag princípiuma, *a materia prima* (De ipsa natura n. 11.). Ennek az erőnek a hatása a kiterjedés, a *materia secunda.*

Leibniz a mechanikus anyagfogalmat *dinamikus* anyagfogalommal helyettesíti. Az anyag végnélküli részekre van osztva, melyek mindenikének külön mozgása van. Ezért ábrázolja az anyag minden egyes része az egész világegyetemet. (Monad. 65.)

A monaszok kiterjedésnélküliségéből önként következik, hogy a kiterjedés kizárólag fizikai tünemény, nem metafizikai valóság. A testiség képzete a véges monasz lényegében, szenvedőleges erejében jól megalapozott jelenség *(phaenomenon bene fundatum),* de csak korlátozott, érzéki képzeteink látják a monaszokat testeknek, kiterjedt valóknak. A testek monaszhalmazok, melyek, ha a részeket egységesítő, központi monasz körül csoportosulnak, organikus, ellenkező esetben anorganikus testet képeznek. A testekhez hasonlóan a *tér és az idő* sem metafizikai valóság, hanem jelenség. A monaszok közt nem áll fenn tér- és időbeli viszony. A tér az együttlevő, az idő az egymásután következő jelenségek rendje. (Nouv. ess. II. 5.)

Mind az egyes monasz, mind a világegyetem életén a folytonosság, *a kontinuitás* elve uralkodik. A differenciális számítás vezeti Leibnizet a valóság oly szempontú szemléletéhez,

mely a természet gazdag változatosságának okát nem az ugrásszerű különbségekben, hanem a folytatólagos, végtelen kis különbségeken át történő finom átmenetekben látja.

4. A kontuinitás elve irányító Leibniznél az *emberi lélek* életének a magyarázatánál is. Az emberi lélek-monasz fejlődése a tudatélet fokozatos kibontakozása. Mivel a szubstancia lényege az erő, a tevékenység, az emberi lélek is folyton működik, folytonosan vannak percepciói. Ha ezzel szemben a tapasztalat azt mutatja, hogy nem végzünk mindig tudattevékenységet (pl. az alvás, eszméletlenség állapotában), ez még nem jelenti a lelki tevékenység teljes szünetelését. Vannak oly gyenge percepciók, *(petites perceptions),* melyek észrevétlenek (mai kifejezéssel: tudattalanok) maradnak. Ezek feltételezése nélkül nem is volna érthető a tudatjelenségek keletkezése. Semmiből semmi sem jöhet létre. A kontinuitás törvénye általában az észlelhető, tudatos ismeretek csakis a gyenge a tudattalan képzetekből létesülhetnek oly módon, hogy ha azok a szükséges erősségi fokot elérik, tudatossá válnak, majd erejük gyöngülésével letűnnek s tudattalan készségek formájában megmaradva befolyásolják a tudatműködést. Ezek az észrevehetetlen lelki adottságok az emberi egyéniség rejtett összetevői, melyek érdeklődésünk irányát, cselekvésünk módját befolyásolják.

A gyenge, észrevételen percepciók alapján magyarázható a lélek és a test s általában az összes monaszok közt előre megállapított összhang. A lélek a test középponti monasza. Lélek és test oly tökéletesen együttműködnek, mint két tökéletesen együttjáró óra, melyeket alkotójuk arra előre beállított. Isten, a Világalkotó, csak tökéletes műveket hozott létre. (II. et III. Éclairissement du nouveau Systéme.)

Az észrevétlen percepciók alapján végül nem nehéz elképzelni a *lélek halhatatlanságát sem,* mely szellemi természetéből önként következik. A halál Krisztus szép hasonlata szerint, nem egy, az élettől végtelenül különböző állapotba jutás, hanem a tudatműködés aláhanyatlása, alváshoz hasonló állapotba való átmenet s mivel semmiféle alvás nem tarthat örökké, legkevésbé tarthat örökké az öntudattal bíró, eszes lelkek alvása. Az örök életet az erkölcsi rendtől elválaszthatatlan jutalom és büntetés is feltételezi.

5. A lélek nemcsak perceptív, hanem törekvő, appetitív erő is, mely az előbbihez igazodik. Nincs törekvés cél nélkül, de a célt az ismerőerő állítja elő. A perceptív és a hozzá idomuló appetitív működésnek a többi fizikai lényeknél tökéletesebb foka által emelkedik fel az ember a természetből az *erkölcsi* világba. A törekvés a tudattalan, homályos percepcióval rendelkező lényeknél vak erő marad, a zavaros képzetekre képes érzéki lényeknél ösztönné fejlődik, a motívumokat világosan felismerő embernél végül az akarat formájában jelentkezik. Törekvés és ismert belső kapcsolatánál fogva a törekvés értékét *az ismeret* határozza meg.

A helyes ismeret birtokában levő ész az akarat biztos irányítója, melynek készséges követése az *erkölcsi* szabadság lényege. „Az ész által a legjobbra determináltatni annyi, mint a legszabadabbnak lenni.” (Nouv. ess. II. 21. 50. 198. l.) Az ész tökéletessége tehát az erkölcsi nagyság biztosítéka. Ezt fejezi ki Leibniz a felvilágosodás programjaként tekinthető kijelentése: „Az ész ellen beszélni annyi, mint az igazság ellen beszélni, mert az ész az igazságok láncolata; annyi, mint önmagunk ellen, saját jólétünk ellen beszélni, minthogy az ész főcélja abban áll, hogy azt megismerjük és aszerint cselekedjünk.” (Uo.)

A világos ismeret a jót nem korlátolt, önző javakban állapítja meg, hanem oly értékben, amely mások javát is biztosítja. Az erkölcsiség az általános emberi természet követelménye. Nemcsak a tudományos ismeretet biztosító elméleti, hanem az egyetemes érvényű erkölcsi elvek is velünkszülettek. (Nouv. ess. I. 2. 3.) Az erkölcsi és jogi rend maradandó alapja az emberek elméjébe vésett *természeti törvény,* s ennek letagadhatatlan követelménye a társasösztönön alapuló filantrópia, az egyetemes emberszeretet.

6. Az újkori deizmus útját egyengeti Leibniz *vallásbölcselete* a természetes és a tételes (pozitív) vallás megkülönböztetésével. A *természetes vallás* éppoly veleszületett adottsága az észnek, mint az elméleti gondolkodás, vagy az erkölcsi élet élvei. Lényegét Isten létének és a lélek halhatatlanságának a tanai képezik. Ezekben az észből következő igazságokban látta Leibniz és a felvilágosodás azokat az elveket, amelyek a különböző pozitív vallások közti megegyezést lehetővé teszik. A pozitív vallások közti megegyezést lehetővé teszik. A pozitív vallások a természetes valláshoz viszonyítva a tény- vagy esetleges igazságot hordozzák. Tételeik az észből nem vezethetők le, de észelleneseknek (contre la raison) sem tekinthetők, hanem az észt felülmúlják (audessus de la raison). Hit és ész közt tehát nincs ellentét. A kereszténység misztériumait az angol szabadgondolkodással s a francia szkepticizmussal szemben, Leibniz írásaiban állhatatosan védelmezi.

Isten léte a priori és a posteriori úton bizonyítható. (Monad. 45.) Az a priori érvek közül teljes bizonyító erővel az örök igazságok létéből vont érv rendelkezik, míg az ontológiai érv csak annak a nem bizonyított feltételnek a kiegészítésével értékesíthető, hogy a legtökéletesebb lény lehetséges. (De la demonstration cartesienne de l'existence de Dieu du P. Lami.) Az a posteriori érvek a világ létéből és célszerűségből következnek Istenre. (Monad. 36-38) A monasz-elmélet a célszerűségi elv új változatát szolgáltatja abban a megfontolásban, hogy a kölcsönhatásra képtelen lények közt fennálló *összhang* csak egy értelmes októl származhatik, mely a dolgok rendjét kezdettől elrendezte. (Consideations sur le principe de la vie.)

Mivel a létező világ Isten akarata választásának az eredménye az elégséges ok elve alapján, a lehetséges világok közül a legjobb. Teodiceájában ezt az optimizmust a filozófus rendíthetetlenül vallja a szkeptikus Bayle részéről felhozott nehézségekkel szemben. A tapasztalható rossz, amelyre az hivatkozik, nem dönti meg az optimizmust. A metafizikai rossz a lények korlátolt volta, végességükkel járó léthiány. A fizikai rossz vagy fájdalom, a szellemek a testhez-kötöttségéből származik, türelemmel elviselhető és sokszor nagyobb jóhoz segít. Az erkölcsi rossz szintén hiány, a cselekvéshez szükséges ismeret hiánya. De mindegyik esetben a rossz csak részleges, nem zavarja meg a világ-egész tökéletességét. Sőt a rossz a világharmóniához elengedhetetlen, mert a disszonancia emeli az összhangot.

7. Leibniz a saját bölcseletét úgy jellemzi, mint amely egyesíti „Platónt Démokritosszal, Arisztotélészt Descartes-al, a skolasztikusokat a modern gondolkodókkal, a teológiát és az erkölcstant az ésszel… mindenfelől átveszi a legjobbat és aztán messzebbre halad, mint amennyire eddig haladtak a bölcselők" (Nouv. ess. 47. l.). Leibniz kedvenc gondolata volt a „philosophia perennis", a maradandó értékű filozófia eszméje.

Leibniz a klasszikus elveknek az új idők követelményeihez szabott értékesítésével, ehhez az eszményhez kétségtelenül hozzájárult. A célszerűség, az organikus fejlődés, a pluralizmus metafizikájának a fenntartásával, a mechanizmus és a teológia, az individualizmus és az univerzalizmus közti kapcsolat felmutatásával értékes irányelvekhez juttatta az újkori gondolkodást, mely máig értékesíti ezt a leibnizi hatást (a magyar filozófiában különösen Paulér Ákos rendszere). Azonban Leibniz alkalomszerű filozófiai írásai nem jutottak el rendszer alkotásáig. S metafizikájának némely kellően nem bizonyított, dogmatikus jellegű állítása rövidesen a kriticizmus ellenhatását váltotta ki s alapul szolgált a metafizika lehetetlenségének a bizonyítására. Tagadhatatlan, hogy a tapasztalat Leibniz részéről nem kapta meg igényelt jogait.

Irodalom. *Alexander B.,* (szerk.) Leibniz. Halálának kétszázados évfordulója alkalmából írt tanulmányok. Budapest 1917. – *Vida S.,* Leibniz élete és bölcsészete. Athenaeum 1905-07. – *E. Cassirer,* Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902. – *M. Guéroult,* Dinamique et métaphysique leibniziennes. Paris 1934. – *B. Russel,* A critical exposotion of the philosophy of Leibniz. Cambridge 1900. – *L. Couturat,* La logique de Leibniz. Paris 1901. – *S. Beke A.,* A dialektika Leibniz filozófiájában. Budapest 1965. – *K. Miller,* Leibniz Bibliographie. Frankfurt/M. 1967.

Hume

1. Az empirizmust teljes következetességgel *David Hume* (1711-76) gondolja végig. A tudatjelenségek vizsgálatára szorítkozik ő is, mint Locke és Berkeley. Azonban elvben szigorúan kizár minden nem tapasztalati tényezőt s habár tényleg ezt az elvet nem valósíthatta meg, mint ahogy az a filozófiában megvalósíthatatlan is marad, arra mégis sikerült rámutatnia, hogy az emberi természet pusztán anatómiai boncolása – aminek Hume a maga módszerét nevezte – milyen eredményre vezet.

Hume Edinburgban született. Mind a jogi, mind a kereskedelmi tanulmányok kielégítetlenül hagyták. Végre egy hosszabb tartózkodás a francia La Fleche-ben a filozófia számára nyerte meg. Eszméi gyorsan érlelődtek, főművével 26 éves korában elkészült. Az edinburgi egyetem katedráját nem sikerült elnyernie, egy ideig titkári állást töltött be, majd egyetemi könyvtárnokká lett. Ebben az állásban írta meg Anglia történetét. 1761-től a külügyi pályán működött s több évet Párizsban is töltött, hol a felvilágosodás hívei nagy lelkesedéssel vették körül. Itt keletkezett Rousseau-hoz fűződő barátsága is. Hosszas betegség után szülővárosában halt meg.

Főműve az emberi természetről szóló értekezés: *Treatise on human nature,* 1739-40, három könyvben. Ennek rövidített s némileg átdolgozott tartalma az emberi értelemről való vizsgálódás, *An enquiry concerning human understanding,* 1748. *(Alexander B.* ford. 1906.) Főművén kívül erkölcsbölcseleti műve az erkölcs elveinek a vizsgálata, *An enquiry concerning the principles of morals,* 1751. A vallásról tárgyalnak: *The natural history of Religion,* 1755, és *Dialogues on natural religion.*

2. Hume abból indul ki, hogy tapasztalatunk kizárólagos tárgyi tudattartalmaink *(perceptions).* Ezek az erősségi fok különbözősége szerint vagy benyomások *(impressions),* vagy képzetek *(ideas).* Az impressziók vagy az érzékek *(impressions of sensation),* vagy a reflexió által szerzett érzetek *(impressions of reflexion).* Az előbbiekhez tartoznak a különböző érzékszervek érzetei, az utóbbiakhoz a szenvedélyek *(passions)* és a kedélyváltozások *(emotions).* Végül tapasztalunk még magunkban bizonyos szellemi tevékenységeket is *(operations of the mind).* Az impressziók a képzeteknél élénkebb, elevenebb élményeink, amelyek eredetét nem vagyunk képesek megállapítani. Mivel a képzetek csak erősségi fok tekintetében különböznek az impressziókról, de egyébként ugyanazokra a tartalmakra vonatkoznak mint az impressziók, az ideákat az impressziók hasonmásainak *(imagens),* vagy utánzatainak *(copies)* kell tartanunk. (Treatise book I. part. 1. sect. 1-2.; Enq. sect. II.)

A tudatból letűnt impresszióknak megfelelő képzeteket az emlékezet idézi fel, míg a képzetek egymáshoz kapcsolása a képzeleterő tevékenysége. Ez a tevékenység pontos törvényszerűségnek van alávetve: az ideák társulása vagy kapcsolása *(association or connexion of ideas)* törvényének, mely azt jelenti, hogy a képzetek automatikusan vonzzák egymást, egyik feltűnése a tudatban maga után vonja a neki megfelelő képzet feltűnését. Az associáció háromféle alapon lehetséges (Treat. I. 4. 4.; Enq. III.): 1. a *hasonlóság (resemblance,* pl. a festmény az ábrázolt személy képzetét kelti fel); 2. a térbeli és időbeli *érintkezés (contiguity in time or place,* pl. egyik szoba képzete felidézi a mellette levő szoba képzetét); s 3. végül az ok és hatás *(cause and effect)* kapcsolata alapján (pl. a seb fölleleveníti az általa okozott fájdalom emlékét).

Egész tudatéletünk lefolyását a képzet-kapcsolásnak ez a három törvénye szabályozza. E törvényeknek nemcsak pszichikai, hanem ismeretelméleti jelentőségük is van, mert ezek alapján alakítjuk ki tudományos világképünket. A hasonlóság és ellentét törvényén nyugszik a matematika, az érintkezés törvényén a leíró tudományok, az oksági kapcsolaton a magyarázó tudományok, a természettudomány és a metafizika.

Mivel a következetesen alkalmazott empirizmus kizárólag a tudattényekre korlátozódik, az igazság nem fejezhet ki valami tudatonkívüli vonatkozást, hanem csakis képzeteink egymáshoz

való viszonyára vonatkozhatik. Az evidencia érzelmétől *(feeling)* kísért hit *(belief)* az ismeret *(knowledge)* (Treat. I. 3. 7-8.; Enq. V.). Minthogy pedig a tudattartalmak kapcsolatát az asszociáció törvénye szabályozza, ennek a módja határozza meg az ismeret értékét, az evidencia és az igazság fokát is.

3. A hasonlóság és ellentét alapján társuló képzetek tökéletes bizonyosságot *(certainty)* szolgáltatnak. Hogy két képzet egymáshoz hasonló, vagy hogy egymástól különböző, közvetlen nyilvánvaló. Mindazok az ítéletek, amelyek ezt a vonatkozást kifejezik, kétségtelenül igazak. Minthogy azonban ezeknek az ítéleteknek a képzetek egymáshoz való viszonya a kizárólagos tárgya, reális ismeretet nem nyújtanak. Tökéletes bizonyossághoz csak a *matematika* juthat, mert ennek a tárgya a képzetek immanens viszonya, a valóságos léttől elvonatkoztatott nagyság-viszonyok megállapítása. (Treat. I. 2. 4.; Enq. IV.)

Lényegesen csökken azonban a bizonyosság lehetősége, ha képzeteinket a tárgyi világhoz viszonyítjuk. A *tényismeret* az érintkezés törvényén alapul: a benyomásokat az eredeti tér- és időbeli egymásmellettiség és egymásutániság rendje szerint idézi fel. Ezeknek az ismereteknek tárgyi értékét elsősorban az rendíti meg, hogy *tér és idő önmagukban nem léteznek.* Térről és időről, mint olyanról, nincs impressziónk, mert felfogásukra nincs szervünk. A tér az egymáshoz viszonyított pontok rendje, az idő a tudatjelenségek egymás utáni rendje, vagyis mindkettő viszonyfogalom, amelyeknek azoktól a percepcióktól függetlenül, amelyekre vonatkoznak, nincs létük. Az abszolút tér és idő fogalma absztrakcióink tárgyiasításán alapuló csalódás. Mivel térviszonyokkal foglalkozik, nem juthat a geometria a matematikával egyenlő bizonyossághoz. (Treat. I. 2.; Enq. XII. 2.)

A tényismeret további akadálya a *szubstancia-fogalom* tárgyi értékének a teljes hiánya. Tőlünk függetlenül létező, létünkben megmaradó dolgoknak, vagyis a szubstanciáknak a léte nem bizonyítható. Bizonyos képzet-kapcsolatok ismétlődése a képzeleterőben a lelki tevékenység egyformaságának a benyomását kelti. Ezt az egyformaságot azonban a képzeleterő csalódása az érzéki benyomások egyformaságának tulajdonítja. Tehát a benyomásnak meg nem felelő vonatkoztatással jön bennünk létre a szubstancia fogalma. Ennek a fogalomnak gyakorlati jelentősége nem vonható kétségbe, de igazságértéke a kritika előtt egyáltalában nem igazolható. (Treat. I. 1. 6.; 2. 6.)

Nemcsak a fizikai, hanem a *szellemi* szubstanciák léte sem bizonyítható. Percepcióinknak nincs szükségük hordozó alanyra, mint Berkeley gondolta, mert a percepciók egymástól különbözők, tehát egymástól függetlenül létezhetnek. Mivel csak percepcióink vannak, a percepcióktól különböző „én" nem létezik, hanem a maradandó „én" (melyet a lelki szubstancia empirikus megnyilatkozásának szoktak tartani) nem egyéb, mint a percepciók csomója vagy halmaza *(bundle or collection of perceptions).* A váltakozó tudatállapotok közt is megmaradó személyi azonosság hite a percepciók összefüggő egymásbakapcsolódásán, az egyikről a másikra való átmenet könnyedségén alapul (I. 4. Ci.).

4. Az emberi szellem nem elégszik meg a tények megállapításával, hanem azok magyarázatára is törekszik, a tények okait is meg akarja állapítani. Ez csak abban az esetben lehetséges, ha a jelenségek közt szükségképpen kapcsolat állapítható meg. Azonban az oksági viszony a priori nem bizonyítható. Egy természeti tünemény fogalmában nem találunk egy más tüneményre való utalást. Különösen nyilvánvaló ez, ha valami új, szokatlan jelenséggel állunk szembe.

De nem bizonyítható az ok és okozat közti szükségképpeni kapcsolat a tapasztalatból sem. A szemlélet csak bizonyos tünemények szabályos egymásutánját bizonyítja, de nincs percepciónk arról a hatékonyságról *(efficacy),* vagy erőről *(force),* amely azokat szükségképpen összekapcsolja. De a reflexióra sem hivatkozhatunk, nevezetesen az akarás élményére, melyben önmagunkat cselekedeteink okául tartjuk. Mert eltekintve lélek és test kapcsolatának

megoldhatatlan rejtélyétől, arról, hogy akaratunk mindazt, amit neki tulajdonítunk, hogyan hozza létre, éppúgy nincs tapasztalatunk, mint a fizikai világ erőiről.

Mindazonáltal letagadhatatlan az a hajlandóságunk, hogy a jelenségek közt oksági viszonyt állapítsunk meg. Ennek az a magyarázata, hogy a tapasztalatban egymásután következő benyomásoknak megfelelő képzetek közt oly szoros kapcsolat jön létre, hogy azokat egymástól elválaszthatatlanoknak tartjuk. Az *oksági törvényt* tehát az a megszokás *(custom)* hozza létre, hogy bizonyos jelenségek egymás után fordulnak elő *(post hoc, propter hoc).* Pl. az az ismételt tapasztalat, hogy a tűz éget, a tűz és az égés közti szükségképpeni kapcsolat felállítására késztet. A jelenségek közt tapasztalható szabályszerűségnek az ismerete a gyakorlati életben kétségtelenül hasznos, azonban oly szükségképpeni oksági viszony, amilyent a természettudomány feltételez, a jelenségek világában nem állapítható meg. (Treat. I. 3. 2-4.; 12.14. Enq. VII.)

5. A fizikai és a metafizikai tudomány lehetetlensége arra figyelmeztet, hogy az ember elsősorban a cselekvésre s nem az elmélkedésre született. A teoretikus tudomány csődje nem teszi lehetetlenné a gyakorlati magatartást. Az erkölcsbölcseleti kutatás sikerét Hume abban látja, hogy az erkölcsi jelenségek elsősorban nem értelmi, hanem érzelmi természetűek, a reflexió segítségével közvetlen megragadható élmények.

Az *erkölcsi élet* természetének a megismeréséhez is pszichikai analízissel, az érzelmek elemzésével jutunk. Az etika voltaképp az érzelmek természetrajza. Az elemi érzelmek a gyönyör és a fájdalom. Ami bennünket kellemesen érint jónak, ami kellemetlenül hat ránk, rossznak nevezzük. Az érzelmek a képzetekhez kapcsolódva határozzák meg az akarati működést, éppen azért akaratszabadságról nem beszélhetünk. (Treat. II. 3. 1-2.)

Az *érzelmek* állapítják meg az erkölcsi értéket. Az érzelmek között értékesebbek azok, amelyek nemcsak a cselekvő számára (mint pl. öröm, önbizalom), hanem mások számára is hasznosak (pl. az igazságosság). Ennek az értékelésnek a helyességét igazolja a rokonszenv *(sympathy)* kétségtelen élménye, annak a közvetlen együttérzésnek a tapasztalata, amellyel ösztönszerűen beleéljük magunkat embertársaink lelkivilágába. Az erkölcsi élet ez az alapvető jelensége egyrészt azt bizonyítja, hogy az állam nem szerződés műve, hanem rokonszenven alapuló társulás eredménye, másrészt érthetővé teszi, hogy a mindenkori társadalom érdekei szerint alakul az egyéni lelkiismeret is.

6. A metafizika igazságértékének az elvetésével új értelmet nyer Hume-nál a *vallásbölcselet* is. A deizmus vallási észigazságai tarthatatlanok. Az oksági elv megdőltével lehetetlenné válik mind Isten létének, mind a lélek halhatatlanságának a bizonyítása. Azonban a vallás léte tapasztalati tény, melyet a tapasztalati adottságok elemzéséből kell megértenünk.

A leíró pszichológia a pozitív vallásokat *a történeti fejlődés* függvényeinek látja. A vallás a politeizmusból a monoteizmusba fejlődik. Azonban a monoteizmus nem minden tekintetben tökéletesebb a politeizmusnál. Türelmetlensége miatt a monoteizmus erkölcsileg a politeizmus mögött áll. Ez azért jelentékeny körülmény, mert a vallásnak kizárólag erkölcsi haszna van. Képzeteit a magasabb hatalmaktól való félelem hozza létre. A vallás eredetének e felismerése egyrészt megindokolja az iránta való türelmet, másrészt a felvilágosult embert felmenti parancsainak a megtartásától.

7. Hume vizsgálódásainak eredménye a *szkepticizmus.* Ezt maga sem tagadja, azonban szkepticizmusát a középső Akadémia szkepsziséhez hasonlítja, amivel azt kívánta kifejezésre juttatni, hogy kritikája nem mindennemű ismeret lehetőségét vonja kétségbe, hanem csak a racionalizmus merész terveit tartja keresztülvihetetleneknek. Tapasztalatunk körét nem haladhatjuk túl, egyetemes érvényű, *tudományos ismerethez* sem a fizika, sem a metafizika terén nem juthatunk. A tudományos vizsgálódás szokásos fogalmait megtarthatjuk, azonban azoknak

gyakorlati értéküknél nagyobb jelentőséget nem tulajdoníthatunk. Az ismereteknek az a kizárólagos rendeltetésük, hogy a *létfenntartás szükségleteit* kielégítsék. Hume szkepszisével a modern *pozitivizmus* úttörője, amely csak a konkrét tényeket ismeri el létezőknek. Fontosabb azonban az a közvetlen hatás, amit Kantnál kiváltott.

Irodalom. *R. Metz,* Hume. Stuttgart, 1928. – *K. Radakovic,* Die letzten Fundamente der Humeschen Erkentnistheorie. Graz, 1925. – *M. Merleker,* Humes Begriff der Realität. Halle, 1920. – *J. B. Stewart,* The moral and political philosophy of D. Hume. London 1963. – *J. Sz. Narszkij,* Filoszofija D. Humana. Moszkva 1967.

A felvilágosodás eszmevilága

1. A racionalizmus impozáns gondolatrendszerei, a matematikai természettudomány eredményei jelentékenyen emelték az önbizalmat, amely az újkori ember lelkét a reneszánsz óta áthatotta. Az angol empirizmus ugyan megnyirbálta az ész merész szárnyalását, de azt mégsem vonta kétségbe, hogy az ember legalábbis annak az ismeretére eljuthat, ami részére a gyakorlati életben való boldogulást biztosítja. A filozófia és a természettudomány a XVII. század folyamán megérlelte a felvilágosodás mozgalmát, melynek gyökerei a korfilozófiába nyúlnak, de ható erői felszívódtak a szellemi élet egész organizmusába.

Hatóképességét elősegítette a polgárság az abszolútista állam, a rendi társadalom kereteit feszítgető szabadságvágya. A középkor végétől erősödő individualizmus újabb előretörése nyűgnek, kényszernek érzi a barokk világ megkötött, felülről irányított életrendjét s a magát nagykorúnak érző ember önállósítását igényli. A szellemi, politikai, gazdasági szabadsághoz és önállósághoz való jogot az ember legnagyobb adományának, az észnek önmagában hordozó erőire hivatkozással igyekszik ez a mozgalom igazolni.

Meggyőződése, hogy az ember értelmében hordozza boldogulásának titkát. Az értelem fénye minden akadályon át tud hatolni, mindenre világosságot képes deríteni. Nincsenek a létnek megfejthetetlen rejtélyei, nincs az a feladat, amit az emberi ész meg ne oldhatna, nincs az az ellenállás, amit tudásával le ne győzhetne. Az önbizalom boldogító optimizmussal tölti el ennek a kornak a társadalmát. Világnézetének szimbólumául a sötét fellegeken áttörő Napnak a képét választja. Baj, rossz csak addig van a világon, amíg az ember tudásának fényével a lét titokzatos mélységeibe bele nem tekint, amíg a természet szeszélyes erőit hatalmával engedelmességre nem kényszeríti. Úrrá válva a természeten, az ember előtt nyitva áll a végtelen haladás lehetősége.

Amilyen bizakodással néz ez a kor a jövő elé, éppoly szégyenkezés fogja el a „sötét" múlt miatt, melyben semmi jót nem talál s emlékétől is szabadulni igyekezik. A legerősebb kapcsolatot a múlthoz a keresztény középkornak hatásaiban még érezhető vallásossága tartotta fenn; a felvilágosodás tehát elsősorban a tudománynak a vallással való közvetlen kapcsolatát, mint a haladás fő akadályát, törekedik megszüntetni. Ez a harc nagy általánosságban nem a vallás ellen irányul, hanem a kinyilatkoztatás és a természetfölötti létrend irányító tekintélye ellen. A „felvilágosult" ész nem hajlandó önmaga felett tekintélyt elismeri, vagy ha a kinyilatkoztatást mégis elfogadja, azért teszi, mert annak igazságát belátta.

De a felvilágosodás nem is tartja elengedhetetlennek a kinyilatkoztatást a valláshoz. Úgy gondolja, az ember értelmével is megállapíthatja azokat a vallási igazságokat, amelyek az erkölcsös élethez szükségesek. Isten léte, a világ teremtése, a lélek halhatatlansága az egyetemes emberi ész megállapításai. Az ész egyetemes vallásának elveit fejtegetik a XVIII. században keletkező *teodiceák* (természetes istentanok). Amit az észvallás igazságain kívül a pozitív vallások még tanítanak, a felvilágosodás nem ismeri el magára kötelező normának.

Nemcsak a vallás, hanem a jog, az állami élet alapjait és követelményeit is az emberi természet megfigyeléséből akarja a felvilágosodás megállapítani. Ezek kellő ismeretével reméli azoknak az ellentéteknek a megszüntetését, amiket a hosszas háborúk, a vallási megosztottság, a társadalmi ellentétek támasztottak. A vallási, osztály- és nemzeti ellentétek elsimítása, a *tolerancia,* a *filantropizmus,* a *kozmopolitizmus* ennek az eszmevilágnak a hajtásai. Ezeket hirdetik a kor írói, ezeket az eszméket terjesztik a tudományos társaságok s a társadalmi szervezkedés, elsősorban az Angliából kiinduló szabadkőművesség.

A felvilágosodás eszmeáramlata végighullámzott egész Európán s az egyes országokban a sajátos viszonyoknak megfelelő formát öltött. Minthogy azonban nem bocsátkozhatunk a kulturális és társadalmi viszonyok behatóbb ismertetésébe, csak azzal a három országgal foglalkozunk röviden, amelyek e mozgalom filozófusait, szellemi irányítóit szolgáltatták.

Közéjük kell sorolnunk a Bacon-t és Descartes-ot követő, már ismertetett filozófusokat. Így e fejezetünk voltaképp csak az előbbiek kiegészítését szolgálja.

2. A felvilágosodás kezdetei *Angliában* tűnnek fel. Itt szakadt meg legkorábban a középkori vallásos hagyományokkal a kapcsolat s az 1649-i forradalommal ebben az országban vívta ki magának elsőként a polgárság a szabadságjogokat. A felvilágosodás Angliában a felsőbb értelmi körökre korlátozódott s a politikai eszmék mellett, a vallás és az erkölcs átértékelésében nyilvánult.

Herbert *Cherbury* (1583-1648), John *Toland* (1670-1722), Henry *Bolingbroke* (1678-1751) valláskritikája a természetes észvallást a *deizmus* alakjában állapítja meg, mely Isten létét elismeri, de befolyását az általa teremtett világra tagadja. Ezt a természetes istenhitet elegendőnek tartja az erkölcs megalapozására; a tételes, pozitív vallások hozzáadásait csak a tömegekre gyakorolt erkölcsi hatásuk mértékében értékeli.

Antony Asthley Cooper, *Shaftesbury* grófja (1671-1713) már az erkölcs önállóságát hirdeti a vallástól, melynek csak panteista változata lelkesíti. Az erkölcs alapjait az ember érzelmi világában véli megállapíthatni. Az ember legmélyebb érzelmi igénye az összhang, a harmónia tetszést kiváltó hatása. Erkölcsi téren ez az önző és a társas hajlamok harmóniájában nyilvánul meg. Ezt az eszményt hirdetik Shaftesbury művészi szárnyalású írásai (legjelentősebb: *Characteristics of men, manners, opinions, times,* 1711), melyek az előkelő körök kedvelt olvasmányai lettek s a német költőkre is nagy hatást gyakoroltak.

Adam *Smith* (1723-90) glasgowi tanár Hume elméletéhez kapcsolódva, a szimpátia érzelmére alapította az erkölcsi cselekvés alapelvét: „cselekedj úgy, hogy a pártatlan megfigyelő rokonszenvezhessen veled". *(Theory of moral sentiments,* 1759.) A jól felfogott önérdekre építő gazdaságtanával *(Inguiry into the nature and causes and the wealth of nations,* 1766.) Smith a gazdasági liberális iskola megalapítója lett.

3. *Franciaországban* a társadalmi-állami élet válságos helyzetében, a felvilágosodás a tömegek világnézeti irányítója lett s agitatórikus jellegével előkészítette a forradalmat. A kezdetet Pierre *Bayle* (1647-1706) népszerűvé vált kritikus szótára *(Dictionnaire historigue et critique,* 1695/97) jelzi, mely kiegyenlíthetetlen ellentétet hirdet a vallás és a tudomány között. Szkeptikus nézőpontja szerint nemcsak a vallási igazságok, de még a matematikai tételek érvénye is kétséges. Az erkölcsnek sincs szüksége a vallásra, az ateisták állama is fennállhat és boldogulhat.

Maró gúnyt és gyűlöletet szórnak az egyházi vallásosságra a párizsi szalónok ünnepelt szereplőjének, Francois Marie *Voltaire* (Arouet, 1694-1778) írásai. De amikor jelszóként használja az egyház szétzúzására szólító felhívást („écrazer l'infame"), erkölcsi okokból mégis olyannyira szükségesnek tartja az istenhitet, hogy ha Isten nem létezne, „fel kellene találni". De Isten léte nyilvánvaló a kozmosz életéből és célszerű rendjéből *(Traité de metaphysique* ch. 2.). Lényegét azonban éppúgy nem határozhatjuk meg, mint ahogy nem dönthetjük le a lélek halhatatlanságának vagy az akarat szabadságának a kérdését. Egyébként Voltaire írásai filozófiai szempontból Newton, Locke, Shaftesbury eszméit népszerűsítik.

Voltaire mellett a legnagyobb hatást a *Jean d'Alembert* (1717-83) és Denis *Diderot* (1713-83) által szerkesztett Enciklopédia keltette *(Encyclopedie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers,* 1751-80). Ez a 28 kötetből és több pótkötetből álló mű az emberi kultúra a XVIII. századig elért eredményeinek az ismertetésével kívánta az általános műveltséget szolgálni. Az emberi szellem nagyságának a bemutatásával, a korábbi vallásos és tudományos nézetek fölényes kritikájával terjesztette a felvilágosodást s vele együtt a forradalom szellemét.

A sokoldalú Diderot filozófiai írásai (válogatott filozófiai művei *Csatlós J.–Győry, J.* ford. 1951) a teizmustól a deizmuson át a materializmusig menő változatosságot mutatnak. A nála mérsékeltebb temperamentumú d'Alembert elítéli úgy a vallási, mint az ateista fanatizmust s a

kinyilatkoztatástól független, az általános emberszeretet alapján álló deizmusnak volt a hirdetője.

A francia felvilágosodásra ható angol filozófusok közül Locke ismeretelméletén Étienne Bonnot de *Condillac* (1715-80) azt a változtatást eszközölte, hogy a reflexiót mint ismeretforrást megszüntette, csak az érzeteket ismerte el s azokból értelmezte a lelki élet egész felépülését *(Traité des sensations,* 1754. *Jancsovics F.* ford. 1913.).

Descartes mechanikus fizikája, Gassendi és Hobbes atomizmusa előkészítették a talajt a *materializmus* számára. Első hirdetője Julien Offray *de la Mettrie* (1709-51) lett, aki az embert, orvosi tapasztalatára is hivatkozva, a mechanikus materializmus alapján értelmezte. (Főműve: *L'homme machine,* 1748.) Szerinte állat és ember közt csak az agyvelő fejlettsége tekintetében van különbség. A beszédben nyilvánuló különbséget eltüntethetőnek véli annak a feltételezésével, hogy szorgalmas munkával a magasabbrendű állatokat is meg lehetne a beszédre tanítani. De la Mettrie természetesen feleslegesnek tartja az istenhitet, s az emberi szervezetben tapasztalható hatása alapján, az öröm érzésére építi nedonista etikáját, amely mások örömszerző törekvésének a figyelemmel tartásával, a szociális eudaimonizmus jellegét kapja.

Szintén a szenzualizmus alapján írta meg materialista etikáját Claude Adrien *Helvetius* (1715-71, *De l'esprit,* 1758. *De l'homme, de ses facultés et de son education,* 1772. *Győry J.* ford. 1962.) Szerinte is az egyedüli ismeretforrást az érzetek képezik. Amit szellemnek nevezünk, nem más, mint a vonatkozások (a tárgyak közt, alany és tárgy közt) felismerése. A vonatkozások sokféleségében az eligazító elv az érdek. Minden cselekvés indítéka az önzés, mely ha a köz javát is szolgálja, erénnyé lesz. A nevelésnek, melynek Helvetius korlátlan lehetőségeket tulajdonít, az a rendeltetése, hogy a becsületérzés kifejlesztésével az egyént a társadalom hasznos tagjává tegye.

A materializmus tanait több enciklopedista és a Párizsban élő Grimm testvérek közreműködésével egy Párizsban letelepedett gazdag német báró, Dietrich von *Holbach* (1723-89) foglalta össze a *Systeme de la nature* c. könyvben, 1770. A könyv szerint minden társadalmi baj oka a természet ismeretének a hiánya. A helyes természetismeret szerint minden jelenség a vonzáson és taszításon alapuló mozgás. A szellemi és erkölcsi jelenségek az idegekben és az agyban lefolyó láthatatlan mozgások. A történelem is az emberi ösztönök mechanizmusa. Szabadság, halhatatlanság nincs. A vallás és az istenhit transzcendens vonzalmai miatt minden formájában káros a társadalomra. A jól felfogott önérdek egyszersmind a társadalom hasznát is szolgálja.

Az állami és társadalmi élet válságát Charles de Secondat, Baron de la Brede et de *Montesquieu* (1689-1755) XIV. Lajos kora állami és közéleti állapotainak szatirikus rajzával jellemzi *(Lettres persanes,* 1721. *Rónay Gy.* ford. 1955.). Angliai tapasztalatai és államjogi tanulmányai alapján írja meg nagy hatást keltett fő művét: *De l'esprit des lois,* 1758; szemelv. ford. *Rózsahegyi, Z.–Kürti P.* 1943.). Ebben a törvényeket a dolgok természetéből következő szükségképpeni vonatkozásoknak tartja, vagyis a törvények a történelem és a földrajzi körülményekhez alkalmazkodnak. Demokrácia, arisztokrácia, monarchia és despotizmus a lehetséges államformák, melyek mindegyikének bizonyos természetes ösztön (erény, mérséklet, tisztelet, félelem) ad létet. E relativizmus ellenére is, szükségesnek ítéli a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalom szétválasztását. A törvényhozó hatalom a népnél marad, a végrehajtó hatalom az uralkodó joga. Ebből a megoldásból is kitűnik, hogy a politikai tanok tekintetében is az angol viszonyok hatása alatt állott a francia felvilágosodás.

4. A francia felvilágosodás gondolkodói közül közvetlen és későbbi történeti hatás tekintetében Jean Jaques *Rousseau* (1712-78) a legjelentősebb, aki már egyéniségének és eszméinek romantikus vonásaival túl is haladja a felvilágosodás eszmekörét. Genfben született. Nyugtalan természete már 14 éves korában vándorlásra készteti, melynek során de Warens

asszonyhoz kerül, aki pártfogásába veszi s a viszony kettőjük közt csakhamar szerelemmé fokozódik. Barátnője birtokán, akinek a kedvéért a katolikus hitre is áttért, csendes elvonultságban, szorgalmas önképzéssel egészítette ki neveltetésének hiányait. Tudásvágya 1741-ben Párizsba viszi, ahol hangjegyírással tartja fenn magát. Itt aratja az első sikert a dijoni Akadémia pályadíjának az elnyerésével, amelynek tárgya az a kérdés volt, vajon a művészetek és a tudomány hozzájárultak-e az erkölcsök javításához? A párizsi társasélet elől Rousseau 1754-ben Genfbe menekül, ahol visszatér a református vallásra, polgárjogot szerez s feleségül veszi az egyszerű Thérèse Lavasseur-t. Barátai azonban rövidesen rábírják, hogy visszatérjen Franciaországba, ahol a luxemburgi marsall Montmorency kastélyában kap lakást. Midőn a Contrat social és az Émile megjelenése után a parlament elfogató parancsot adott ki Rousseau ellen, Angliába menekül, ahol Hume veszi pártfogásába. De csakhamar vele is meghasonlott s visszatér Párizsba. Annak környékén, szegényes viszonyok közt töltötte utolsó éveit.

Rousseau első munkái a kultúra értékéről és az emberek közti egyenlőtlenség okairól szólnak *(Discours sur les sciences et les arts,* 1749., *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes,* 1753.) Államtanát a *Du contrat social,* 1769. *(König F.* ford. (2) 1910. *Miko I.* ford. 1958) nevelési elméletét és vallási nézeteit az *Émile,* 1762) *(Schöpflin A.* ford. 1911) tartalmazza. Életrajzát adja a *Confessiói (Benedek I.* és *M.* ford. 1962.)

Rousseau meggyőződése, hogy a kultúra és a művészet káprázatos eredményeivel nem áll arányban a kár, amit az egyszerű, természetes erkölcsök megrontásával okoztak. A természet embere az őserdőben lakás, munka, nyelv ismerete nélkül boldogan, megelégedetten és szabadon élt. Az ősi egyenlőség állapota a földművelés kezdetével kialakult magántulajdonnal szűnt meg, mely idegenek segítségét tette szükségessé. A tulajdon fejlesztette ki a jogot, az urak és a szolgák különbségét.

Az állam hallgatólagos társadalmi szerződéssel jön létre. Célja a jogok védelme s a közösségi érdekek biztosítása. A legfelsőbb jogforrás a közakarat *(volonté générale),* mely nem az egyesek magánérdekű akaratának az összessége (volonté de toins), hanem az összesség *fölött* álló közérdekű akarat. E szuverén hatalom gyakorlását az elidegeníthetetlenség és a felelősségrevonás jogának a fenntartása mellett a nép átengedi az uralkodónak, vagy más kormányzó szervnek. Az államforma módját mindegyik nép sajátságos viszonyai határozzák meg. Korlátlan monarchiáról azonban nem lehet szó.

Rousseau a modern állam legnagyobb veszedelmének az egyházat látja, ezért az állam és az egyház szétválasztását tartja kívánatosnak. Az állami élethez szükséges természetes vallás (államvallás) tartalmát Isten és a túlvilági élet hite képezi. Kora materializmusával szemben, Rousseau ellentmondásnak találja az élő, önmagát mozgató anyag fogalmát. A mozgás okát az anyagon kívül kell keresni s ez elvezet bennünket az Isten fogalmához. Isten létét bizonyítja a lelkiismeret is, melynek ösztönös sugallata erkölcsi életünk legbiztosabb irányítója. A dogmák nem fontosak, éppúgy a kultuszformák sem, az igazi istentisztelet a szívnek az áhítata.

Az ősi természeti állapot nem állítható vissza, de a *nevelésnek* mégis arra kell törekednie, hogy az ember romlatlan ösztönei kifejlődhessenek. Minden jó, ami a Teremtő kezéből kikerül, minden megromlik az ember keze között – állapítja meg Rousseau az Émile kezdetén. A nevelés feladata elsősorban a született képességek szabad fejlődésének a biztosítása. Az ismeretek közlésénél a szemléletességre s nem az elvont fogalmi ismeretre kell a fősúlyt fektetni. Lélek és test fejlődésének együtt kell haladnia. Mindezt kívánatos mértékben csak az egyéni nevelés képes megvalósítani.

Rousseaunál már elveszíti a felvilágosodás legjellemzőbb vonását, az ész tekintélyének a tiszteletét. Az ész helyett a szív veszi át nála az irányítás szerepét. Hatásának titka is abban rejlik, hogy az elhanyagolt érzelmi életnek is megadta a jogát s hogy a lelkesedés fanatizmusával hirdette tanait, amelyek a francia forradalom útját egyengették.

5. A *német* felvilágosodás Leibnizzel kezdődik s Kanttal fejeződik be. Leibniz filozófiai gondolatainak rendszerbe foglalása és a német nyelvű filozófiai terminológia kifejlesztése Christian *Wolff* (1679-1754) nevéhez fűződik. Tudományelmélete szerint a tudományok propedeutikája a logika. Az ismerő és a törekvő képesség figyelembevételével a tudományokat elméleti és gyakorlati tudományokra osztja fel. Az előbbiekhez tartozik az ontológia, ennek ágai a pszichológia, a kozmológia és a teológia. E három tudomány mindegyikénél az a priori dedukció és az így nyert fogalom tapasztalati igazolása szempontja szerint kell megkülönböztetni a racionális és az empirikus részt. A gyakorlati tudományokhoz tartozik az egyéni életre vonatkozó etika s a társas közösségek életét szabályozó politika és ökonómia.

Tartalmi tekintetben Wolff teljesen Leibniztől függ, azonban eklektikus hajlamainak is enged. Így a leibnizi filozófia két lényeges tételét, a szubstanciák szellemi voltának és a praestabilita harmonia egyetemességének a tételét elejti. Perceptív erővel csak a szellemi szubstancia rendelkezik. A harmonia praestabilita elve pedig csak a lélek és a test viszonyára korlátozódik, míg a testek egymáshoz való viszonyát a kölcsönhatás elve szabályozza. Leibniz rendszere Wolff tankönyvei révén a német egyetemeken Kant fellépéséig „Leibniz-Wolff filozófia" néven az uralkodó filozófiai irány volt.

Grotius és Hobbes hatását képviseli a német jogfilozófiában Samuel *Pufendorf* (1632-94), midőn a társulási ösztön és az egyéni érdek összeegyeztetésére törekedve, a természetjog alapelveként az egyén önfenntartásának értelmes lehetőségét a társulási ösztön kielégítésében határozza meg. A természetjog és a természettörvény eredetét Isten akaratában látja, de felismerésüket az ész természetes képességének tulajdonítja. Az ő irányát követte Christian *Thomasius* (1655-1728), a gondolatszabadság legbátrabb hirdetője német földön. A jog alapjait az emberi természet alapösztöneiből igyekezett megállapítani *(Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta,* 1705). A filozófia hivatását az emberiség boldogulásának az előmozdításában látta az egészséges emberi értelem (gesunder Menschenverstand) képességei kifejlesztése alapján.

Hívők és deisták ellentétét történeti világszemléletével igyekezett áthidalni Gotthold Ephraim *Lessing* (1729-81), a német felvilágosodás költő-filozófusa. Vallásfilozófiája szerint a vallást a fejlődés nézőpontjából lehet helyesen megítélni. Az ó- és az újszövetségi Szentírás Isten ama kinyilatkoztatását foglalja magában, amelyet fejlődésének akkori állapotában az emberiség megérteni képes volt. A további igazságokra az emberiségnek okoskodással kell rájönnie *(Erziehung des Menschengeschlechtes,* 1780.). A vallás fejlődésének célja az észvallás. A pozitív vallások nem az észvallás megromlott formái, mint a felvilágosodás gondolkodói általában tartották, hanem az alacsonyabb fokú fejlődés formái. A jövő vallása erkölcsi tartalmú, a dogmák nem játszanak benne szerepet. Az észvalláshoz, Lessing szerint, a kereszténység áll a legközelebb, melynek misztériumait racionalisztikus értelmezéssel szándékozik igazolni. Analitikus vizsgálódáson alapuló művészetbölcselete *(Laokon,* 1766.) s a drámáról vallott elmélete Arisztotelész nézetével egyezik, amennyiben a művészet lényegét az utánzásban látja s a dráma hatását a léleknek a részvét és félelem által történő megtisztulásával értelmezi. *(Hamburgische Dramaturgie,* 1767-69).

6. Bár Itália nem vett jelentékenyebb részt a felvilágosodás mozgalmában, annak a szele mutatkozik Giovanni Battista *Vico* (1668-1744) történetbölcseletében, mely egy „új tudomány" módszeri elvét alkalmazza a történeti fejlődés és hanyatlás értelmezésénél. *(Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni,* 1725.). Az isteni gondviselés irányítása alatt álló emberiség történeti fejlődése, az ember gyermek-ifjú-öreg korának megfelelő három fejlődési foka a vallásos jellegű isteni, az állammá szerveződő hősi s a jogegyenlőség alapján álló humánus korszak. A természetihez hasonló társadalmi körforgásban nincsen maradandó állapot, a fejlődés (corso) az erőszakosság állapotába való visszafejlődéssel

(ricorso) váltakozik. A felvilágosodás korát nem érdekelte különösképpen a történelem. Vico történetfilozófiai jelentőségét is csak a későbbi kor ismerte fel és méltányolta.

Irodalom. *E. Cassirer,* Die Philosophie der Aufklärung (2) Tübingen 1965. – *C. Brockdorff,* Die englische Aufklärungsphilosophie. München 1924. Die deutsche Aufklärungsphilosophie. München 1926. – *O. Ewal d.* Die französische Aufklärungsphilosophie. München 1924. – *Chr. Weiser,* Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. Leibzig 1916. – *L. Zani,* L'etica di lord Shaftesbury. Milano 1954. – *P. Dibon – R. H. Hopkins,* P. Bayle. Amsterdam-London-Paris 1959. – *A. Cresson,* Voltaire. Sa vie, son oeuvre. Paris 1948. 1959. – *A. Cresson,* Voltaire. Sa vie, son oeuvre. Paris 1948. – *J. Cumming,* Helvetius. London 1955. – *G. V. Plehanov,* Adalékok a materializmus történetéhez. Budapest 1951. – II. Centenaire de „L'Esprit des lois" de Montesquieu 1748-1948. Bordeaux 1949. – *H. Höffding,* Rousseau und seine Philosophie. (4) Stuttgart 1923. – *Rácz L.,* Rousseau élete és művei. Budapest 1928. – *Barta, J.* Az ember Rousseau gondolatvilágában. Budapest 1912. – *A. H. Pichler,* Über Chr. Wolffs Ontologie. Leipzig. 1910. – *H. Leisegang,* Lessings Weltanschaung. Leipzig 1931. – *N. Badaloni,* Introduzione a G. B. Vico, Milano 1961. – *P. Rossi,* (ed.). Vico. Ka scienza nuova. Milano 1963.

B) A német idealizmus szelleme

Az újkori gondolkodás jellegzetes alaptendenciája, a világképnek a tárgyi világ helyett az alanyból kiinduló megalkotása, német földön jut a korábbi kísérletekkel szemben egységesebb és nagyobbvonalú megvalósításhoz. Racionalizmus és empirizmus megegyeztek az alanyi kiindulásban, ellentétbe az alany ismerettartalmi értékelésének, a megismerés határának a kérdésében kerültek egymással.

Habár a racionalizmus az alany a priori ismereteit olyanoknak tekintette, mint amelyek alapján felépíthető a valóságot híven visszatükröző metafizikai rendszer, a valóságot az alanytól függetlenül fennálló létnek tekintette s egyik legsúlyosabb problémája épp az a priori ismeret és a valóság megegyezésének kérdése volt. A metafizikában pedig az alapvető fogalom, a szubstancia mibenlétének a meghatározása képezte a racionalizmus főgondját. A megmaradás mozzanatát kiemelő antik-skolasztikus szubstancia fogalmat merevnek találó újkori szellem aktualisztikus törekvései szembetűnők Descartes-nak a szellemi szubstancia lényegét a tevékenységben, a gondolkodásban s méginkább Leibniznek a szubstanciát általában lelki, öntevékeny valóságként meghatározó értelmezésében.

Anélkül, hogy az empirizmus méltányosnak található szempontjait teljesen mellőzni akarná, az idealisztikus törekvések a német gondolkodásban jutnak továbbfejlődéshez. Az idea, mely Platonnál a tapasztalati világgal élesen szembenálló mozdulatlan valóság volt s mely az újplatonizmus bölcseletében gondolati valósággá lett, a német idealizmusban a természeti létet meghatározó, illetve valóságot alkotó *alanyi* elvvé lesz. Az alany függését a tárgytól ez az értelmezés teljesen megszünteti, mint metafizikai magyarázat pedig az egész valóságot az egyénfeletti egyetemes alany, az idea, a szellem teremtő, önmagát kibontakoztató tevékenységeként értelmezi.

Eltekintve a problémák belső fejlődésképességétől az idealizmus filozófiájához a szellemtörténeti feltételeket megadták azok az áramlatok, amelyek a XVIII. század elejétől a XIX. század közepe tájáig a német szellemi életet áthatották s alakulását meghatározták. Mint a filozófia általában, a német idealizmus filozófiája sem elszigetelt, különálló jelensége a nemzeti kultúrának, hanem egy másfélszázados fejlődés különböző jellegű, részben egymással ellentétes áramlatainak hatásából létrejövő alkotás. A filozófiának a szellemi élet egyéb köreivel való szoros egységére mutat az a megegyezés, mely a XVIII. század utolsó s a XIX. század első évtizedeiben a filozófia és az irodalom eszméi közt található. Azt a világérzést és értékelést, amit a kor költői és írói, Goethe, Schiller, Herder művészi és irodalmi formában, a fogalmak nyelvén fejezik ki a filozófusok.

Előkészítette a német idealizmus bölcseletét a *felvilágosodás* mozgalma, mely angol és francia változatához képest a német kultúrában aránylag későn hatott, de hatása éppen a filozófiában mutatkozott maradandónak. Az észnek a természet fölötti felsőbbségéről való meggyőződés, az ész kultúrát alkotó képességében való nagy bizakodás, az erkölcsnek a vallástól függetlenítése, a természetes észvallás kialakítására való törekvés: az ész oly mértékű hatalmát és önállóságát juttatják kifejezésre, melyek természetszerű fejleményeként jelentkezik az a meggyőződés, mely az észt, a szellemet kizárólagos világmagyarázó elvvé teszi meg.

Mindenesetre, a felvilágosodás áramlatát mérsékli Rousseau német földön is erősen ható naturalizmusa, mely elsősorban a *„Sturm und Drang* fellobbanásában mutatkozik. A természetes ösztön s a kedély jogainak a követelése ellentétet jelent a felvilágosodás egyoldalú észkultúrájával szemben. De hogy ezzel inkább csak az ember korábban elhanyagolt nemértelmi, irracionális erőire terelődik a figyelem, de nincs szó az embernek a felvilágosodás korában tudatosult önérvényesülési jogáról való lemondásról, a legjobban előtünteti a „Sturm und Drang" költőinek határtalan szabadságvágya s az isteni teremtő erőben való részesedésre szomjúsága. A fiatal Goethe Faust-jának titáni törekvéseket megtestesítő alakja, a fiatal Schiller

szabadság-drámái félreismerhetetlen bizonyítékai az ember önmagába vetett bizalmának, egeket ostromló érvényesülési vágyának.

A viharzó szenvedély a klasszicizmusban csillapodik le, mely a felvilágosodás által nagyrabecsült kultúra és a Rousseau által hirdetett természet-kultusz kiegyenlítésére törekedik. A teljes, minden képességében kifejlett, harmonikus lelkű ember a klasszikus életideál. Ezt hirdeti Goethe és Schiller maradandó formához jutott költészete. Az igaz, a jó, a szép egyenlőknek látott értékeinek tiszteletétől, tudománytól, erkölcstől és művészettől együttesen várja a klasszicizmus a teljes ember kialakítását. Érdeklődéssel fordul a klasszicizáló szellem a görög kultúra, elsősorban a görög művészet felé, melyre úgy tekint, mint amelyik az örök és egyetemes emberi eszmét a legteljesebben valósította meg s juttatta művészileg kifejezéshez.

S a filozófiának a szellemi élet egyéb területeivel való szoros kapcsolata tovább mélyül a *romantika* korában, mely a Végtelen utáni vágyában kielégítést követelő metafizikai igényt juttat kifejezésre és az értelem alkotta fogalom mellett a világrejtély megértéséhez segítő erőt tulajdonít az érzéstől vezetett értelmi látásnak, az intuíciónak. A romantika a bensőségesség nagyra értékelésével a vallást, az érzésvilág kifejezésre irányuló törekvésével a művészetet, a múlt, a hagyomány tiszteletével a történetet, a népiség értékeinek felismerésével, kezdeti erősen individualisztikus hajlamaival szakítva, a társadalmat organikus egésszé szervező erőket emeli a bölcseleti eszmélődés homlokterébe s mindezzel jelentősen bővíti a filozófia probléma-álladékát. S a filozófia viszont ritkán tapasztalható intenzitással vesz részt a nemzeti és az államelméleti irányításában, a művészi és irodalmi törekvések befolyásolásában.

Nem lenne azonban teljes tájékozódásunk, ha a szellemi élet egyéb mozzanatai mellett nem vennénk figyelembe a *protestáns vallásosság* szellemét is, mint a német idealizmus filozófiájának egyik szintén jelentős tényezőjét. A vallást, mint a filozófiai szemlélődést befolyásoló elemet egyéniségében magával hozza a német idealizmus filozófusainak nagy része, kik vallásos nevelésben részesülnek, teológiai tanulmányokat is folytatnak s abban a meggyőződésben vannak, hogy világképük a keresztény isteneszmével összhangban áll. Hogy a vallásos élmény elevenen ható indítója volt bölcselkedésüknek, nyilvánvaló abból, hogy a vallást az ember megtagadhatatlan igényének ismerik el s a szellemi létről vallott felfogásuk oly vallásos magatartásnak a nyomát viseli magán, mely tételes tanoktól, tekintélytől és hagyománytól függetlenül, az egyéni élményt, a szellemi énnek az átélésben szerzett tapasztalatát tekinti döntőnek s ismeri el önmagára kötelezőnek.

A részben egymást követőleg részben egyidejűleg ható szellemtörténeti tényezőkből alakul ki a német idealizmus valóságszemlélete, mely habár egyes értelmezőinél a részletekben nem jelentéktelen eltéréseket tüntet fel, abban a tekintetben mégis egységes képet mutat, hogy a valóságot az alanyból kiindulólag igyekezik megérteni; a szellem rendező és alakító erejében találja meg az ismeret bizonyosságának s szabadságában az erkölcsi rend alapját; sőt a szellem spontán, teremtő tevékenységében látja általában a létnek egységes forrását és alapját. Míg Spinoza a természettudományos világszemlélet hatása alatt álló rendszerében a világ mechanikus szükségképpeniséggel jön létre az Abszolútumból, a német idealizmus szellemi reflexión alapuló metafizikájában a világ a szellem szabad önkibontakozása. Tudomány, vallás, erkölcs, művészet, természet, kultúra, történet, a valóság minden részlete, mint a szellem által meghatározott, illetve létrehozott létiség talál egységes alapra visszavezetett magyarázatra a német idealizmus valóságszemléletében.

E történeti következményeiben máig elevenen ható nagyszabású szellemi áramlat megindítója Immanuel *Kant,* kinek műve, kritikus szándékai mellett is, egészében az értelmi, akarati s érzelmi világ összehangolására irányuló törekvésében a klasszicizmus korába illő alkotásnak mutatkozik. Az ő elveinek metafizikai értelmezésével jönnek létre a romantika szellemi légkörében *Fichte, Schelling, Hegel* nagyvonalú idealista rendszerei. Az ő racionalista idealizmusukkal szemben *Schopenhauer az* ösztönös akaratot teszi meg világmagyarázó elvvé, *Herbart* személyében pedig a realisztikus igények találnak képviselőre. A kor többi filozófusai

pedig vagy a német idealizmus közvetlen hatása alatt állnak, vagy azzal szembehelyezkedő magatartásuk kapcsolja őket bele ennek a kornak történetébe.

Irodalom. *N. Hartmann,* Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin-Leipzig I. 1923; II. 1929. – *W. Kinkel,* Das Zeitalter des deutschen Idealismus. (Allgem. Gescht. d. Phil. IV. 1.) Osterwiek 1929. – *H. A. Korff,* Geist der Goethezeit. Leipzig I. 1923. II. 1927. – *H. Gross,* Der deutsche Idealismus und das Christentum. München 1926.

Kant

1. Kant bölcselete az elme hatalmas és merész erőfeszítése a szkepszis leküzdésére, mely a racionalizmus és az empirizmus kiegyenlíthetetlennek mutatkozó ellentétével a filozófiát fenyegette. A veszélyt Kant az ismerőképesség kritikus vizsgálatával akarja elhárítani, mert az ismeret *eredetének és határainak* a megállapításával végérvényesen eldönthetőnek tekinti a vitát. A kritikus vizsgálódás a megismerés mellett az erkölcs és a célszerűségi szemlélet alapjainak a vizsgálatára is kiterjeszkedve, az ember egész világszemléletét átfogó rendszerré szélesedik ki, melyet alapítója a *transzcendentális idealizmus* rendszerének nevezett el.

Immaneul *Kant* (1724-1804) az észak-poroszországi Königsbergben sokgyermekes szíjgyártómester családjában született, mint annak negyedik gyermeke. Az anyjától kapott vallásos nevelés kemény szigorral párosulva folytatódott a königsbergi Collegium Fridericanumban, ahol a tehetséges gyermek elhelyezést kapott. Szülővárosa egyetemén folytatta tanulmányait. Filozófiát, matematikát és fizikán tanult, közben a protestáns teológiai előadásokat is figyelemmel kísérte. Tanulmányai végeztével, atyja halála folytán családja nehéz anyagi viszonyai arra kényszerítették, hogy 9 éven át Königsberg környékén nemesi családoknál házitanítói állást vállaljon. Vidéki tartózkodása csendjében folytatta tanulmányait s irodalmi működése elismeréséül 1755-ben a königsbergi egyetem magántanárává képesítette. Szülővárosához ragaszkodva, Kant elhárította az erlangeni és jénai egyetem meghívását, 1770-ben a königsbergi egyetemen elnyerte a logika meghívását, mígnem 1770-ben a königsbergi egyetemen elnyerte a logika és a metafizika tanszékét. Állandóan nagy érdeklődéssel kísért előadásait kora előrehaladtával 1796-ban hagyta abba. Hűséges barátai körében hunyt el. A königsbergi dóm árkádai alá temették. Tetemét később a dóm oldalfalához épített kápolnában helyezték el.

Kortársai Kantot mint vidámkedélyű, szerény, szeretetreméltó embert jellemzik, aki tudásával éppoly nagy tiszteletet ébresztett maga iránt, mint erkölcsi jellemével. Lelke az elmélyedés mellett a változatosság iránt is fogékony volt. Kora minden szellemi, társadalmi és politikai mozgalmát élénk figyelemmel kísérte. Gyönge testében nagy akaraterő lakozott. Mint a felvilágosodás korának gyermeke, az ember valódi nagyságát abban látta, hogy értelme tökéletesen uralkodjék a szenvedély fölött. Hivatásának odaadó teljesítését, a katonás önfegyelmezettséget, a szigorú pontosságot, egyéni függetlenségének megóvását mint az ésszerű élet követelményeit ismerte el magára nézve. A szigorú fegyelmezettség uralkodik írásain is. A gondolkodás architektonikájának gyakran a merevségig menő, feltétlen érvényesítésére törekszik. A tartalom nála a fontos, a kifejezés formájára kevesebb gondot fordít. A kifejezésbeli nehézségek folytán gondolatai gyakran homályosak maradnak s különböző magyarázat lehetőségét engedik meg.

Kant első művei közül legfontosabb a névtelenül kiadott *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels,* 1755, mely egy új kozmogóniai elméletet állít fel. Magántanári értekezésében *(Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nona dilucidatio,* 1755) az alapelvekkel s a belőlük levezethető tételekkel foglalkozik. A Leibniz-Wolff féle bölcselettel szemben már itt megnyilatkozó önállósága fokozottan jut kifejezésre következő írásaiban. Ezek közül az egyik a szillogisztikus bizonyítást bírálja, egy másik az istenbizonyítás egyedül lehetséges alapjait tárgyalja. *(Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,* 1762.) Az egykor jónevű svéd természetkutatónak, Swedenborg-nak nagy feltűnést keltett spiritiszta művét bírálja éles iróniával a *Traume eines Geistersehers* (1766), mely a spiritiszta érzéki csalódásaival a metafizika értelmi csalódásait állítja párhuzamba. Azonban Swedborg megkülönböztetését az érzéki és szellemi világba igen értékesnek találta s ezt tanári székfoglaló értekezésében is értékesítette. *(De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principilis,* 1770). Míg az érzéki ismeret tisztán alanyi, a szellemi ismeret a lélek öntevékenységével alkotott fogalmainál fogva egyetemes érvényű.

Hosszabb szünet után 1781-ben jelent meg a megismerés kritikus vizsgálatát tartalmazó *Kritik der einen Vernunft (Alexander-Bánóczi* ford. (2) 1912). A munka helyes megértéséhez jónak látta Kant egy bevezető mű kiadását. *(Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,* 1783, *Alexander B.* ford. (2), 1909). Ennek tartalmát az

átdolgozott Kritik d. r. Vft. második kiadásának (1787) előszavába is beolvasztotta. Tartalmilag a Tiszta Ész Kritikájához csatlakozik Kant természetfizikája: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* 1786. Az erkölcs alapelvét kutatja *a Grundlegung zur Metayphysik der Sitten,* 1785. *(Szász B.* ford.) Ezt rövidesen követte erkölcskritikai fő műve, a *Kritik der praktischen Vernunft,* 1788 *(Molnár, J.* ford. 1922). A Tiszta Ész és a Gyakorlati Ész Kritikájához kapcsolódik harmadiknak az Ítéleterő Kritikája, a *Kritik der Urteilskraft,* 1790 *(Herrmann I.* ford. 1966). A vallásbölcselet kérdéseivel foglalkozik a *Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft,* 1793. A keresztényi vallásosságot sértő, racionalista tartalma miatt Kantot királyi leirat feddi meg és a mű egyetemi előadását megtiltja. A jogról és az erényekről szóló műveinek közös címe a *Metaphysik der Sitten,* 1797. Történetbölcseleti elgondolását tartalmazza az *Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschehit in weltbürgerlicher Absicht,* 1784. A világbékéről szól a *Zum ewigen Frieden,* 1796. *(Babits M.* ford. 1918.) A bölcseleti embertan feladatait fejtegeti az *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Kant műveiből szemelvényeket ad: *Gross F.–Polgár Gy.* Kant-Breviárium, 1913.

2. Kant működésében két korszakot szoktunk megkülönböztetni: a kritikák írását megelőző és a kritikai korszakot. A kettő közt a hetvenes évek vonnak határt. Kezdetben a természetbölcselet kérdései kötötték le figyelmét. Idevonatkozó írásai közül legfontosabb a világegyetem kialakulásáról felállított elmélete, mely a mechanikus és a teleológiai szemlélet összekapcsolásával, a vonzási és taszítási erő egymásrahatásából magyarázza az eredetileg kaotikus anyagból a naprendszerek eredetét, de a világegyetem rendjének és tökéletességének az okát a Teremtő bölcsességének tulajdonítja. Valamivel később *Laplace* hasonló eredményre jutott a világ keletkezéséről.

A hatvanas évek kezdetétől az angol empirikusok és erkölcsfilozófusok, majd Rousseau hatása egyre fokozódó kételyt ébreszt Kantban a Leibniz–Wolff-féle filozófia racionalizmusa, különösen annak metafizikai tételeivel szemben. Ez a metafizika legnagyobb teljesítményét Isten létének a bizonyításában látja. Azonban legbiztosabbnak látszó érve, mely a legtökéletesebb lény fogalmából következtet annak létezésére, hiányával van a bizonyító erőnek, mert a lét nem állítmánya egy fogalomnak s így a tökéletesség állítmánya sem lehet. Az egyedül kielégítőnek látszó bizonyíték magának a világnak a lehetősége, mely csak egy szükségképpen létező, értelemmel és akarattal rendelkező örök szellem létéből magyarázható. Egyébként Isten létének a bizonyításánál fontosabbnak tartja Kant, hogy az ember legyen meggyőződve Isten létéről.

Hume felébreszti Kantot a „dogmatikus szendergésből", de egyszersmind kihívja ellenkezését a tudomány lehetőségét kétségbevonó szkepszisével szemben. Nem tartja kétségbevonhatónak a matematika és a természettudomány létét. Meddő és hiábavaló a ténylegesség kérdéséről vitatkozni, érdemleges kérdés csak az lehet, *hogyan* lehetséges egyetemes és szükségképpeni érvényű tudomány?

A racionalisták figyelmen kívül hagyják az ismeretnek a tapasztalatból eredő elemeit, viszont az empiristák ismeretelméleti előfeltevéseik alapján, nem képesek az alanyi tudaton túlhaladó egyetemes érvényű ismeretre jutni. Pszichologikus vizsgálódásaik csak az elemeket állapítják meg, holott az elemek egységbefűzése, önmagukba zárt egészek, tárgyi tartalmak kialakítása, bonyolult gondolatműveletek végzése, a tudatjelenségeknek az empiristák részéről sem tagadott szabályszerűsége nem lehet maguknak az elemeknek a műve. A *tudatszintézis* magyarázatára az empirizmus képtelen.

Egyik fél magyarázata sem oldja meg kielégítően az ismeret problémáját. A racionalizmus az *ész formai* elveiből akarja magyarázni az ismeret *tartalmát* is; az empirizmus a *tartalomból* akarja a *formai* elveket levezetni. A racionalizmus nem tud számot adni az ismeret empirikus elemeiről; az empirikusok pedig nem képesek okát adni az egyes, esetleges vonásoknál lényegesen többet tartalmazó, egyetemes érvényű ismeretnek, hacsak ilyennek a létét egyáltalában nem vonják kétségbe.

Végül is, a kétféle nézet mint dogmatizmus és szkepticizmus kerül egymással szembe. A dogmatikus kritikátlanul vezeti le a feltevése szerint abszolút érvényű alapelvekből következtetéseit, a szkeptikus pedig a megismerőképesség eleve feltételezett megbízhatatlansága

alapján tagadja az egyetemes érvényű ismeret, a tudomány lehetőségét. Ebből a zsákutcából a kivezető utat a *kriticizmus* nyitja meg, mely a megismerőképesség előzetes vizsgálata alapján dönti el, hogyan alakul ki és milyen határig terjed a feltétlen bizonyosságot nyújtó ismeret?

Ennek megállapítására szolgál a *transzcendentális* módszer, mely nem a tapasztalatot meghaladó tárgyra vonatkozik, mint a „transzcendens" módszer, inkább annak a lehetőségét akarja megállapítani az értelem a priori elemeire történő reflexió, a belső tapasztalat révén. Kétségtelen, hogy időrendben minden ismeretünk a tapasztalattal *kezdődik.* De ebből nem következik, hogy minden ismeretünk a tapasztalatból *ered* is. Kant eleve feltételezi, hogy az ismeret egyetemes és szükségképpeni lehetőségének a tényezői (a racionalizmusnak megfelelően) csakis a megismerő alany a priori, formai adottságaiban lehetnek. Az „alany" azonban nem az egyéni tudat lélektani működésének a vizsgálatát (miként Locke vagy Hume teszik), hanem az *egyetemes tudat* (Bewusstein überhaupt), a tudat általános logikai törvényszerűségeinek a vizsgálatát jelenti, aminek minden egyén gondolkodása alá van vetve. A transzcendentális módszer tehát az egyetemes érvényű ismeret *jogalapját* kutatja, azt, hogy az a priori formák miképp vonatkozhatnak az érzéki tapasztalat tárgyaira; más szóval: miképp lehetséges egyetemes érvényű tapasztalat? Kant korának elismerten legfejlettebb tudományainak, a matematika és a természettudomány egyetemes érvényét biztosító a priori feltételeit, a „tiszta" (nem alkalmazott) tudomány alapelveit kívánja megállapítani. A tudat a priori elvei megállapításának az értelmét kapja Kantnál a „metafizika" neve.

Minden ismeret ítélet formájában alakul ki. Az ismeretes felosztás (pl. Leibniz) analitikus és szintetikus ítéleteket különböztet meg. Az analitikus ítéleteket „magyarázó" ítéleteknek nevezhetjük, mert az állítmány a már ismert fogalmat felbontja, meglevő ismeretünk bővítése nélkül. A szintétikus ítéleteket „ismeretbővítő" ítéleteknek nevezhetjük, mert az alany fogalmához olyan állítmányt adnak, amelyet nem gondoltunk benne. Ilyenek tapasztalati ítéleteink (pl. „minden test nehéz"). Ezek ugyan bővítik ismereteinket, de újabb tapasztalat módosíthatja őket; hiányával vannak a szükségképpeniségnek és egyetemességnek. A tudomány igényeit csak azok az ítéletek elégíthetik ki, amelyek a tapasztalatra vonatkozólag szükségképpeni és egyetemes érvényű ismeretet nyújtanak, vagyis az *a priori szintetikus* ítéletek. Ilyen pl. ez az ítélet: „Mindennek, ami létezik, megvan a maga oka." Ez szintetikus ítélet, mert a történés fogalmában nincs adva az ok fogalma. De a priori ítélet is, mert nélküle lehetetlen a tapasztalat.

Az ismeretkritika *célkitűzése* ebben a feladatban foglalható össze: miképp lehetségesek a priori szintetikus ítéletek? Milyen alapon lehetséges valamely tárgyról egyetemes és szükségképpeni tudományos ismeret?

Három tudomány vallja magát ilyen ismeretek birtokosának: a tiszta matematika, a tiszta természettudomány és a metafizika. Jogosultságukat Kant az ismeret kialakításánál szereplő három képességnek, az érzékelésnek, az értelemnek és az észnek kritikus vizsgálatával akarja eldönteni.

A Tiszta Ész Kritikája két főrészre oszlik. Az első főrész a transzcendentális elemtan, mely az ismeret a priori elemeit állapítja meg, a másik a transzcendentális módszertan, a gyakorlati logika. Az elemtan részeit a megismerő képességek vizsgálata képezi. Az érzékiség a priori elemeit vizsgálja a transzcendentális esztétika (az aisthésis szó eredeti jelentésében); a gondolkodását a transzcendentális módszertan, a gyakorlati logika. Az elemtan részeit a megismerő képességek vizsgálata képezi. Az érzékiség a priori elemeit vizsgálja a transzcendentális esztétika (az aisthésis szó eredeti jelentésében); a gondolkodását a transzcendentális logika, melynek első része az értelem működését vizsgáló transzcendentális analitika, a második a tiszta ész elveire vonatkozó transzcendentális dialektika. E három rész egyénként a matematika, a természettudomány és a metafizika transzcendentális alapjait szándékozik feltárni.

3. Kritikai vizsgálódása kiindulásánál Kant leszögezi: elménk az érzékek közvetítése, szemlélet nélkül nem juthat tárgyakhoz. Az érzéki benyomások zavaros, rendezetlen különféleségét a *tér* és az *idő* a priori formái rendezik szemléleti tárggyá. Míg a szemlélet anyaga a külső benyomástól függően, a posteriori van adva, a tér és az idő nem a tapasztalatból elvont empirikus fogalom, hanem a szemlélet szubjektív feltétele.

Ahhoz, hogy bizonyos érzeteket valami rajtam kívüllevőre, egymás mellett levőre vonatkoztathassak, már rendelkeznem kell a belső érzék, a tér képzetével. S az idő belső állapotunk szemléleti formája. Ezeknek a formáknak tárgyaikra való alkalmazása a tiszta matematikában és geometriában igazolja azok szükségképpeni érvényét. Kant szerint a matematika és a geometria tételei a priori szintetikus ítéletek. Egy összeadás tagjai viszonyának a megállapítására a térszemlélet segítségére (ujjainkra vagy pontokra) van szükségünk. Ama geometriai tétel, hogy „két pont közt az egyenes a legrövidebb", szintén szintetikus ítélet. Az „egyenes" fogalma csak minőséget foglal magában, a „rövidséget" csak szemlélet segítségével állapíthatjuk meg. A tiszta (elvont) térben levő alakzatokat vizsgáló geometria s az egységek időbeni rendjére vonatkozó matematika tételeinek szükségképpeni érvénye kizárja a tapasztalatból való eredetet, de kétségtelen a tapasztalat tárgyaira való alkalmazhatóságuk, a valóságot meghatározó érvényük.

Tér és idő minden érzékelő alany szemléletének közös és szükségképpeni feltételei. E transzcendentális szubjektivitás által jutnak a pszichikai alanyok tárgyilag megegyező tapasztalathoz. A „tárgy" azonban, amit megismerünk, a tér és az idő ideális volta következtében *jelenség* (phaenomen), a dolgok tudatunkban megjelenő módja, nem a (külső) tárgy hasonmása. Hogy a dolog önmagában *(Ding an sich),* lényege szerint mi, nincs módunkban megismerni.

4. Szemlélet és fogalom minden ismeretünk elemei. „Érzékiség nélkül tárgy nem adatnék, értelem nélkül nem gondoltatnék. Gondolatok tartalom nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok" (71. l.). Az értelem és az érzékek együttműködéséből származik az ismeret. A szintézist, a különféleségnek egységbe foglalását, mely az érzéki észrevételnél az érzetek szemléletté rendezésével valósul meg, az értelem a még határozatlan tárgynak egy fogalom alá rendezésével valósítja meg az ítélet funkciójával. A pusztán egy bizonyos énhez, alanyhoz vonatkoztatott „észrevevési" ítélettel szemben, a tárgyilagos és egyetemes tapasztalati ítéletek érvényét a szemléleti tartalmakat ilyen értékűvé feldolgozó ítélet vagy gondolkodási formák, a *kategóriák* biztosítják.

A formális logika a mennyiség, minőség, viszony és módosulás szempontja szerint osztályozott ítélet módjai alapján Kant 12 kategóriát állapít meg. a) A *mennyiség* kategóriái: egység, sokaság, mindenség; b) a *minőségé:* valóság (realitás), tagadás (negáció), korlátozás (limitáció); c) a *viszony* kategóriái: szubstancia és járulék, ok és hatás, közösség vagy kölcsönhatás; d) a *módosulás* kategóriái; lehetőség, lehetetlenség, lét-nemlét, szükségesség-véletlenség. A kategóriák a tiszta értelem a priori törzsfogalmai. Nem tárgyakról való fogalmak, hanem üres formák, melyek a szemléletet feltételezik s csak a szemlélethez kapcsolódva jutnak tartalomhoz.

A kategóriáknak tehát a transzcendentális filozófiában lényegesen más értelmük van, mint Arisztotelész rendszerében. Míg Arisztotelésznél a kategóriák a tárgyi világ *létformái,* melyekhez a gondolkodás alkalmazkodik, addig Kantnál a kategóriák *gondolatformák,* melyekhez a tárgyak alkalmazkodnak.

A kategóriáknak, a gondolkodás szubjektív feltételeinek objektív, a tárgyak megismerésére alkalmazható lehetőségét Kant abban látja, hogy fogalom és szemlélet ugyanegy tudatnak a ténye, mindkettő ugyanegy énre vonatkozik. „Az én gondolkodom" képzetének kell kísérnie minden képzetemet. Ez a spontán aktus, a tiszta appercepció, vagy a tudat transzcendentális egysége, objektív feltétele minden ismeretnek. E szintézis által lesz a szemlélet változatossága fogalmi tárggyá.

E szintézis alapján magyarázza Kant a *természettudományos* megismerést. A „természet” számunkra nem egyéb, mint a jelenségek összessége. A jelenségek mint puszta képzetek a kapcsolat ama törvényei alá tartoznak, amelyeket a kapcsoló-képesség szab eléjük. E kapcsoló képesség, a kategóriák tehát a természetnek mint a jelenségek összességének a priori törvényhozói. A priori természetismeret azért lehetséges, mert a jelenségek összessége, a természet a kategóriák törvényeit követi. „Az értelem (a priori) nem meríti törvényeit a természetből, hanem szabja neki” (Proleg 36. §). Hogy mit ismerhetünk meg mint a tapasztalat tárgyát, hogy hogyan válhatnak a jelenségek érthetővé, az ész a priori törvényei állapítják meg. Azonban a részleges törvények, amelyek empirikusan meghatározott jelenségekre vonatkoznak, belőlük kizárólag nem vezethetők le. Ezek megismerése a tapasztalatot is feltételezi.

Minthogy a kategóriák mint értelmi formák nem egyneműek az érzékletes szemléletekkel, a jelenségekre való alkalmazásukra olyan közvetítőre van szükségük, amely a fogalom és a szemlélet tulajdonságait egyesíti. Ez a közvetítő a félig érzéki, félig értelmi természetű *séma,* mely a képzeleterő produktuma. A lehetséges transzcendentális formák (tér és idő) közül erre a szerepre Kant szerint az *idő* alkalmas, mely mint a priori adottság a kategóriákkal rokon, mint a belső érzék szemléleti formája pedig minden empirikus képzetben bennfoglaltatik. A kategóriák és a transzcendentális időmeghatározás között talált megfelelőség alapján annyi séma van, ahány kategória. Az ítéleterő a képzeleterő sémáinak közvetítésével foglalja a jelenségeket a megfelelő kategória alá. Pl. e tapasztalati ítéletnél: „a nap megmelegíti a követ”, a jelenségre az ok sémáját alkalmazzuk.

A megismerés értelmük kategóriáinak a szemlélet tárgyaira való alkalmazásával történik. Érzéki szemléletünk tárgyain, a jelenségeken (phaenomena) kívül, magánvalókat (noumena) nem ismerhetünk meg. A noumenon részünkre sohasem lehet (pozitív) ismerettárgy, csak mint problematikus valami, mint a tapasztalat határfogalma gondolható.

5. Minden ismeretünk az érzékeknél kezdődik, innen az értelemhez jut s az észnél végződik. Az *ész* sohasem vonatkozik tárgyra, hanem az a szerepe, hogy az értelem sokféle ismeretét sajátos művelete, a következtetés által kevésszámú elvre vezesse vissza s ezzel ismereteink legmagasabb egységét biztosítsa. Az emberi tudásvágy nem elégszik meg a kölcsönös függés viszonyában álló jelenségek világával, amit az értelmi ismeret nyújt, hanem a feltétlennek, az abszolútnak, a világegésznek az ismeretére törekednek, a feltételből akarja a feltételest megérteni. A feltétlen azonban nem lehet tapasztalat tárgya, az ész *eszméje,* mely távol áll az objektív realitástól. Mindenesetre, elménkben megvan a hajlandóság arra, hogy a kategóriák transzcendens alkalmazásával az eszméknek létet tulajdonítson. Ez a tévedés a „transzcendens látszat”, a *metafizika* illúziója. A transzcendentális dialektika feladata, hogy ha nem is szüntetheti meg, de legalább tudatunkra hozza ezt az illúziót.

Az ész ideáinak három csoportja (a Leibniz-Wolff filozófiában) a pszichológiai, a kozmológiai és a teológiai idea. Bírálatuk során Kant arra mutat rá, hogy a) *a racionális pszichológia* a tiszta appercepcióból kiindulva a pszichikai „én”-re alkalmazza a kategóriákat s ezen az alapon a lelket anyagtalan, egyszerű, a testtel kölcsönhatásban álló, halhatatlan szubstanciának minősíti. Mindezek paralogizmusok, hamis következtetések, mert a logikai alanyt metafizikai tárgynak minősítik, ami megengedhetetlen.

b) A racionális *kozmológia* lehetetlensége nyilvánvaló azokból az ellentmondásokból, antinómiákból, amelyekbe az ész szükségképpen bonyolódik, ha a világegészre vonatkozólag tételeket állít fel. Mindegyik tételnek ui. az ellenkezője is lehetségesnek mutatkozik. 1. A világ időbeli és térbeli végességével szemben, mindkettő végtelensége is állítható. 2. Minden szubstantia egyszerű részekből való összetételével szemben áll bármi egyszerű létének a tagadása. 3. A természet törvénye szerint való okság mellett a szabad okság felvétele. 4. A világhoz rész- vagy okként tartozó feltétlenül szükséges lény léte s annak tagadása. A két első, a jelenségek világára vonatkozó antinómia feltétlen, a világegész nem lehet tapasztalatunk tárgya. A két utolsó, nem érzéki feltételt érintő antinómiánál azonban tétel és ellentétel egyaránt igaz

lehet. Az emberben a természeti és a szabad okság együtt található. S nincs kizárva, ha nem is bizonyítható, hogy a jelenségek világának esetlegessége egy önmagában való abszolút lénytől függ.

c) Az eszménél távolabb áll a tárgyi valóságtól az esemény, mely az eszmét egy egyedben érti. Ez az Isten, akinek a létét a racionális *teológia* igyekezik bizonyítani háromféle módon. Az *ontológiai* bizonyíték, mely a legtökéletesebb lény fogalmából következtet ilyennek a létére, értéktelen, mert a lét állítmányként használva nem ad reális létet a fogalmi lehetőségnek. A létre vonatkozó ítélet feltételezi a tapasztalatot. A *kozmológiai* bizonyíték a létezés tapasztalatából következtet egy szükségképpeni lény létére. Hibája, hogy csak a jelenségek világára érvényes oksági elvet azon túlra terjeszti ki. A *célszerűségi* érv, mely a világ célszerű rendjéből következtet egy értelmes végső okra, az ember alkotó tevékenységén alapuló analógiás következtetés, mely csak egy világépítő létét bizonyíthatja. Hogy ez a lény a világ teremtője, azt csak a világ esetlegességére való hivatkozás, vagyis a kozmológiai érv segítségével bizonyítható, aminek bizonyítási alapja a hasznavehetetlen ontológiai érv.

Bírálata alapján Kant kijelenti, hogy metafizika „mint tudomány" nem lehetséges. A transzcendentális eszméknek nincs konstruktív értékük, nem juttatnak tárgyak ismeretéhez. Még sem kell őket feleslegesnek és értékteleneknek tekintenünk. Gondolkodásunknak fontos *regulatív* princípiumai: értelmüket bizonyos cél felé irányítják s ezzel ismereteinknek biztosítják a legnagyobb egységet. Azonkívül lehetségessé teszik a természeti fogalmakról a gyakorlati fogalmakra való átmenetet s ezzel összefüggést teremtenek a teoretikus és a gyakorlati ismeret között.

6. Miután a Tiszta Ész Kritikája a tudomány érvényének az alapját az ész a priori elveiben megállapította, Kant az akaratot irányító *gyakorlati* ész vizsgálatából igyekezik az egyetemes és szükségképpen kötelező erkölcsi elvet megállapítani, mely az erkölcs a kötelességtudatban megnyilvánuló feltétlen érvényét biztosítja az eudaimonizmussal és az utilitarizmussal szemben. Ilyen elv nem lehet csak egy bizonyos alany akaratára vonatkozó irányelv (maxima), sem pedig egy bizonyos cél elérésére vonatkozó feltételes imperatívusz, hanem csak az akaratot feltétel nélkül kötelező kategorikus imperatívusz, parancs. Ez nem állapítható meg a cselekvés *tárgyából,* anyagából, ami felé a gyönyör ösztönös vágya indít, hanem az csakis az ész a cselekvés mikéntjét meghatározó *formai* elv lehet: „Cselekedj úgy, ahogy akaratod maximája mindenkor egyúttal egyetemes törvényhozás elvéül szolgálhasson" (Gy. É. K. 7 §).

Az erkölcsi törvény formai jellegéből következik, hogy a cselekedet jóságát nem tárgya, hanem a cselekvés szándéka határozza meg. A *jó akarat* az egyedüli érték, mely korlátozás nélkül jónak mondható. Jó az akarat, ha egyedül a kötelességből, a törvény kedvéért s nem valami természetes hajlam, vagy érzelem indítására cselekszik. Amit nem a törvény iránti tiszteletből teszünk, amennyiben a törvénnyel megegyezik, legális, törvényszerinti, de nem erkölcsös, morális cselekedet.

Igazi törvénytisztelet, Kant szerint, csak akkor lehetséges, ha a törvényt nem idegen akarat kényszeríti ránk, hanem saját akaratunk hozza. Az *autonómia,* az öntörvényadás az erkölcs tisztaságának elengedhetetlen feltétele. Értelmének egyetemes érvényű erkölcsi törvénye adja az emberi személy méltóságát. Ezt fejezi ki az erkölcsi törvény egy másik fogalmazása: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget úgy önmagad, mint mindenki más személyében mindenkor mint célt, sohasem mint tisztán eszközt használd" (Grundlg. z. Met. d. Sitt. II. Abschn.).

Az autonómia továbbmutat eredetére: a *szabadságra.* Mint érzéki, fenomenális lények a szükségképpeni oksági mechanizmusba vagyunk belefonódva; mint értelmes lények, mint az erkölcs megvalósítói, szabad akarattal rendelkezünk, az érzékfölötti „célok birodalmának" vagyunk a polgárai. A felsőbbrendű ember szabad akarása kategorikus imperatívusz az alsóbbrendű ember számára. A szabadság nem a tapasztalati világ ténye, hanem az ész eszméje, melyet az erkölcsi törvényre való rámutatás igazol.

Bizonyos metafizikai fogalmak nélkül az erkölcsiség tényei érthetetlenek maradnak. A metafizikai kérdéseket a Tiszta Ész Kritikája ugyan megoldhatatlanoknak találta, ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a metafizikai fogalmaknak semmi értékük sincs. Sőt, a gyakorlati ész *primátussal,* elsőbbséggel rendelkezik az elméleti ésszel szemben, mert az elméleti észnek el kell fogadnia olyan követelményeket, *posztulátumokat,* amelyek az ész gyakorlati érdekéhez elválaszthatatlanul hozzátartoznak, feltételezve, hogy nem mondanak neki nyíltan ellen. A gyakorlati ész három posztulátuma: a szabadság, a halhatatlanság és az Isten léte.

A *szabadságot* nemcsak az autonómia tételezi fel, hanem a felelősségtudat is, ami letagadhatatlan. A *halhatatlanság* posztulátumát az a körülmény sürgeti, hogy érzékiségünk miatt a földi életben az erkölcsi törvényt egészében nem teljesíthetjük. Azért hinnünk kell létünk túlvilági fennmaradásában, amelyben a végtelenségig menő tökéletesedés során az erkölcsi törvénnyel teljes összhangba juthatunk. Az erkölcsi törvény tökéletes megvalósítása a legfőbb jó. Az ember kiolthatatlan boldogságvágya az erénytől elválaszthatatlannak látja a boldogságot. A tökéletes jó megvalósításának a lehetősége megköveteli, egy, a természet fölött álló, értelemmel és akarattal rendelkező lény létét, aki mint az erkölcs és a természet birodalmának az ura, az erényt és a boldogságot összhangba hozza. „Erkölcsileg szükséges *Isten* létét felvenni" (Gy. É. K.). Ezt a feltevést tiszta észhitnek nevezhetjük.

Kant tehát nem zárja ki az érzékiség és értelem formáiba nem foglalható tárgyaknak a lehetőségét, amelyeknek a létét a matematika és a természettudomány szűk keretéhez szabott ismeretelmélete nem bizonyíthatja. A T. É. K. végén Kant három kérdést vet fel. Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem? Az első a spekulatív, a második a gyakorlati, a harmadik a gyakorlati és az elméleti ész együttes kérdése. Az ember világnézeti tájékozódására és magatartására vonatkozó eme kérdések szoros összefüggése alapján állapítja meg Kant: „Szükséges, hogy életünk egész folyása erkölcsi maximáknak legyen alárendelve; de egyúttal lehetetlen, hogy ez történjék, ha az ész az erkölcsi törvénnyel, mely puszta eszme, nem kapcsol össze ható okot, mely a szerinte való magatartásnak legfőbb céljainknak pontosan megfelelő kimenetelt, akár ebben, akár a túlvilági életben rendel. Isten nélkül és egy most láthatatlan, de remélt világ nélkül tehát az erkölcsiség ragyogó eszméi a tetszés és csodálkozás tárgyai ugyan, de nem rugói a szándéknak és kivitelnek, mert az egész célt, mely minden eszes lénynek természetes és ugyane tiszta ész által a priori van meghatározva és szükséges, nem teljesítik" (511. l.).

Az érzéki tapasztalat értelmileg felfogható tárgyainak a léte mellett, az erkölcsileg igazolható érzékfeletti valóság indokoltan hihető létének elismerése, a kanti filozófia gyakran „Jánus arc"-nak nevezett, kétféle néző oldala adja magyarázatát Kant különböző értelmezési lehetőségének a különböző irányú hatásának a történelmi továbbfejlődésében.

Kant az alkalmazott etikában a legalitás és a moralitás különbsége alapján jogi és erkölcsi kötelességeket különböztet meg *(Metaphysik der Sitten.)* A jogi kötelességeket a külső törvény állapítja meg s erőszakkal is kényszeríthetők; az erkölcsi kötelességeket a külső törvény nem írhatja elő s teljesítésükhöz nem lehet erőszakot alkalmazni.

A *jog* azokra a viszonyokra vonatkozik, amelyek alapján az egyik ember önkénye a másikéval az egyetemes törvénynek megfelelően összeegyeztethető. A természetjog az ész a priori elveiből, a pozitív jog a törvényhozó akaratából ered. Az *állam* a jogszabályok alatt álló embersokaság egyesülése, amelynek egyetlen feladata a jog védelme. Az állam hallgatólagos szerződésen alapul, benne a törvényhozó, kormányzó és bírói hatalom megosztandó. A történelmi fejlődést a természet irányítja az emberbe mint eszes teremtménybe rejtett célja megvalósítására; a természet összes képességei tökéletes kifejlődésére. Ennek hajtóereje a „társiatlan társiasság", a társadalom alkotására irányuló hajlammal együttjáró ellenállás, mely a társadalom szétbomlásával fenyeget. A természet célja megközelítését Kant a tökéletesen igazságos polgári alkotmánytól reméli. A világ összes népeinek egyesülése esetén jönne létre a világpolgári jog, amit Kant kívánatosnak tartott s a *világbéke* eszméje lelkesítette.

Az *erkölcsi cél* az öntökéletesülésben s az embertársak boldogításában áll. Az ember önmagával szemben főképp a méltóságát megszégyenítő hazugság, az önfenntartással ellentétes fösvénység és a szolgai alázatosság kerülésére köteles. Ezek a tökéletes kötelességek, mert olyan cselekedetekre vonatkoznak, amelyeket sohasem szabad elkövetni. Pozitíve pedig az ember köteles összes lelki és testi képességeit kifejleszteni. Embertársainkkal szemben tiszteletre és jóindulatú szeretetre vagyunk kötelezve. Az etika csak az emberek egymás iránti kötelességeit szabályozza, az Isten iránti kötelességek túlesnek a keretein s a vallás körébe tartoznak.

7. Kant az emberi tudat szellemi tevékenységeinek transzcendentális szempontú vizsgálatát az elméleti és gyakorlati észen túl, kiterjeszti az *ítéleterő* vizsgálatára is, amennyiben azt az érzelmi képesség működésének tekinti, mely ebben a funkciójában kapcsolatot teremt az elméleti és a gyakorlati ész között; ezzel biztosítja az ész egységét s áthidalja a természeti szükségszerűség és az erkölcsi szabadság világa közt tátongó űrt. Pszichikai rendeltetése mellett, az ítéleterő logikai funkciójával is közvetítő szerepet játszik. Nemcsak meghatározó működést fejt ki a kategóriáknak a különlegesre, a jelenségekre való alkalmazásával, hanem reflektáló működése is van, amellyel nem a természetnek ír elő törvényt, hanem önmagának: a dolgokra reflektálva azokat úgy tekinti, *mintha* célszerűnek lennének.

E kizárólag szubjektív értékű regulatív princípium alapján, a tapasztalatban adott tárgyakon kétféle célszerűség képzelhető el: alanyi alapon, a reánk gyakorolt érzelmi hatás és tárgyi alapon, a tárgynak fogalmával való megegyezése alapján. Az előbbi az *esztétikai,* az utóbbi a *teleologiai* ítéleterő működése.

Ha valamely tárgy formájának a felfogása a képzeleterőt és az értelmet önkénytelenül összhangba hozza egymással, a gyönyör érzelme keletkezik bennünk. A gyönyör érzelmét kiváltó tárgyat *szépnek,* a gyönyört kifejező ítéletet ízlésnek nevezzük. Az esztétikai ítélet különbözik az egyéni jellegű érzéki gyönyörtől: sajátságos, érdeknélküli tetszés, melyet a tárgy formai tulajdonságaival kelt. Ezzel kifejezésre jut a priori képességünknek való megfelelősége s ezen az alapon általános érvényre tarthat igényt.

Az esztétika tárgya a szépen kívül a *fenséges* is. Míg a szép a forma határoltságában nyilvánul meg, a fenséges az alaktalan tárgyon (pl. az óceán, a csillagos ég, a pusztító orkán) található, mely határtalanságával első pillanatra megdöbbent vagy félelmet ébreszt, majd a végtelen eszméjének, illetve erkölcsi lényünk dacoló hatalma tudatának kiváltásával, erkölcsi lényünk fölényét érezteti meg velünk. Szépség és jóság így érintkeznek egymással, a szépet az erkölcsi jó szimbólumának is tekinthetjük.

Míg a szép természet azt a hatást kelti bennünk, mintha esztétikai ízlésünkre számító művészet lenne, a *művészetnek* viszont azt a benyomást kell keltenie, mintha az önkényes szabályok kényszerétől mentes szép természet lenne. Ilyen alkotásra a lángész képes, aki önmagának törvénye s ezért eredeti módon hat.

Ízlésünkre ható célszerűség mellett, célszerűséget látunk a szerves természet lényeinél is, amelyek önmaguk oka és okozta (pl. a fa magjából fejlődő másik fa) és amelyeknek a részei kölcsönös együttműködéssel hozzák létre s tartják fenn a szervezeti egészt. Minthogy ítélőképességünk kizárólag a mechanikus okság alapján nem értelmezheti, úgy tekinti őket, mintha fogalmuk, eszméjük hatna keletkezésükre és kialakításukra, ami az *objektív* célszerűség ítélete.

Ha a célszerűségi, teleológikus szemléletet az egész természetre kiterjesztjük, a célok láncolatában el kell jutnunk egy utolsó célhoz (letzter Zweck), egy olyan lényhez, amely nem eszköz más lény számára, hanem öncél. Ez a lény az *ember* abban az értelemben, hogy az ő szabad célkitűzései szolgálatába állítva a természetet, valósul meg a *kultúra.*

A teleológikus szemlélet a teológiához vezet. Ismerőképességünk a természetben megismert célszerűséget mint egy értelem művét hajlandó értelmezni. Azonban nincs módunkban arról meggyőződni, hogy ez az értelem valami cél érdekében, vagy pedig szükségszerűen hozta-e

létre a természetet. A fizikóteológia rosszul értelmezett fizikóteleológia. Isten létét csak az erkölcsi rend vonalán közelíthetjük meg. Az ember mint erkölcsi lény a teremtés célja. Erkölcsi szempontból a világot mint a célok rendjét kell elgondolnunk, amelyet egy értelmes végső ok, az abszolút lény határoz meg, aki igazságos és örökkévaló. Ily módon az etikóteológia kiegészíti a fizikai teológiát, anélkül, hogy elméleti tudásunk körét bővítené. Az erkölcsi bizonyíték a reflektáló ítéleterő alkotása, csak alanyi érvénye van. Nem nyújt istenismeretet, hanem istenhitet s ez az erkölcsi hit a vallás.

8. Kant *vallásbölcselete* etikai nézeteihez igazodik. Az erkölcs önmagában véve független a vallástól, előírásait a tiszta észből meríti. Mindazonáltal az ember gyarlóságában szükségét érzi az erkölcsi tökéletesség felemelő eszményének s biztosítékát várja erkölcsi küzdelmeinek. Ezt az igényt a vallás elégíti ki, midőn az erkölcsi parancsokat úgy tünteti fel, mintha Isten törvényei lennének s a törvényhozó isteni fenséget mint az imádat tárgyát állítja az ember elé. A vallás az erkölcsi kötelesség isteni parancsként való teljesítése.

A vallás értéke és jelentősége kizárólag abban áll, hogy az erkölcsi élet számára motívumokat szolgáltat. Nem az erkölcs függ a vallástól, hanem a vallás függ az erkölcstől, erkölcsi hatása igazolja jogosultságát. Kant nézete szerint az erkölcsi igényeknek legjobban a keresztény vallás felel meg. A kritikai filozófiának a rendeltetését a vallásbölcselet terén abban látja, hogy a vallások, elsősorban a kereszténység tanaiból az erkölcsi észhittel összeegyeztethető tartalmat kifejtse. Erre törekedik Kant vallásbölcseleti művében a keresztény hittételek racionalista, allegorikus magyarázatával s a kultuszformák jelentéktelenné nyilvánításával.

9. Bölcseletének a *jelentőségét* legjobban maga Kant jellemzi midőn magát Kopernikushoz hasonlítja s az alany-tárgyi viszony magyarázatának a megfordításában látja vizsgálódásának legfőbb eredményét. Az ő fellépéséig az a nézet uralkodott, hogy elménknek kell a tárgyakhoz igazodniok, ezzel szemben Kant meggyőződése, hogy a tárgyaknak kell alkalmazkodniok elménkhez. Úgy látja, hogy a matematikai természettudomány azóta indul fejlődésnek, amióta nem engedi magát a természettől vakon vezettetni, hanem kérdéseket tesz fel neki s arra kényszeríti, hogy kérdéseire feleljen. A matematika és a fizika új módszerével elért eredmények azt látszanak bizonyítani, hogy az ész azt találja meg a természetben, amit önmaga helyezett bele, a természet az ész a priori elveihez igazodik. A tapasztalat a megismerés egy módja, melynek szubjektív a priori tényezői az ismerettárgy kialakításának nélkülözhetetlen előfeltételei. Tehát a tapasztalat általános lehetőségének a feltételeit egyúttal a tapasztalati *tárgyak* lehetősége feltételeinek is kell tekintenünk.

E meggyőződés jogosultságának a feltételezésével Kant felmentve érzi magát alapvető előfeltételeinek behatóbb vizsgálatától és igazolásától. Önként értendőnek veszi, hogy van érvényes tapasztalat; hogy ami érvényében a tapasztalattól független, a megismerő alanytól függ; hogy az ismeret szükségképpeni tényezői kizárólag alanyi határozmányok; hogy az ész a priori törvényszerűségek rendszere, mely reflexió tárgyává tehető. Előfeltevései alapján a kriticizmus feladatát kimerítve látta azoknak az a priori elveknek a megjelölésében, amelyeket a tapasztalati ismeret lehetőségének a magyarázatára alkalmasnak talált.

A „kopernikusi fordulat”, amelyet Kant bölcselete jelent, történeti előzményeiben elő volt készítve, de a döntő lépést Kant tette meg. A skolasztikától történt elfordulás óta, az alany egyre több jogot igényelt a tárggyal szemben. Az alany veleszületett fogalmai lettek a megismerés kizárólag megbízható elemei, a fogalmak egymással való megegyezése az igazság kritériuma, az Istentől egyre függetlenebbé váló ember lett az erkölcsi norma meghatározója. Az alanyi feltételek túlzása ellen a tapasztalat részéről emelkedő nehézségeket a transzcendentális idealizmus a tárgyi és alanyi elemek arányos viszonyba állításával törekedett kiegyenlíteni. Az ismeret feltételezi a tapasztalati anyagot s a tapasztalat körét nem haladhatja túl; s a cselekvés a

tapasztalati világban valósul meg. De úgy az ismeret bizonyosságát, mint a cselekvés szabályát az ész a priori elvei határozzák meg. Az ész a természet és az erkölcs törvényhozója. Bátortalan kísérletek után, az *ész autonómiáját* teljes határozottsággal Kant proklamálta.

Egyébként ismeretelméleti szintézisében Kant ismét érvényre juttatta az ősi arisztotelészi megállapítást, amely az ismeretet mint a tapasztalat és az ész együttes művét határozza meg. De a megismerhetőséget a jelenségekre korlátozó fenomenalizmusa következtében, az ismeret érvényének az alapját nem a tárgyban, hanem a transzcendentális alanyban adott formai elvekben állapította meg. Ez az értelmezés az arisztotelészinek éles ellentéte, mely a metafizikai, etikai, esztétikai problémák területén folytatódik és fokozódik.

Kant működése a történeti fejlődés hosszabb periódusának a lezáródását jelenti, de egyszersmind új kezdet is. A jövő fejlődést az ő filozófiája határozza meg. Széles körben mozgó vizsgálódásai a filozófia legmélyebb kérdéseit érintik, új gondolatirányokat sarjasztanak s a szembenálló rendszereket állásfoglalásra kényszerítik. Ebben az értelemben Kant mindegyik rendszerre fejlesztőleg hatott s ebben az egyetemes hatásban van történeti jelentősége.

Irodalom. *Alexander B.,* Kant élete, fejlődése és philosophiája. Budapest 1881. Kant ismeretelméletéről – *Bartók Gy.,* Kant. Torda 1925. Összefoglaló ismertetés. Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete. Budapest 1930. – *Nagy J.,* Két filozófus: Platon és Kant. Budapest 1925. – *B. Bauch,* Immanuel Kant. (3) Berlin-Leipzig 1923. Rövidebb: Immanuel Kant. (3) Berlin-Leipzig 1920. – *E. Cassirer,* Kants Leben und Lehre. Berlin 1921. – *Fr. Paulsen,* Kant. Leben und Lehre. Stuttgart 1924. – *J. Maréchal,* La critique de Kant. Louvain. – *Ch. Sentroul,* L'objet de la metaphysique selon Kant et selon Aristote. Louvain 1905. (Német ford. 1911) – *Varga S.,* A transzcendentális dedukció Kantnál. Szeged 1926. – *M. Heidegger,* Kant und das Problem der Metaphysik. (3) Frankfurt/M. 1965. – *M. Wundt,* Kant als Metaphysiker. Stuttgart 1924. – *H. Rickert,* Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen 1924. – *E. Przywara,* Kant heute. München 1930. – *Erdey F.,* Kant valláserkölcsi világnézete. Budapest 1929. – *Tankó B.,* Kant vallásfilozófiája. Budapest 1916. – *A. Inauen,* Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. Insbruck 1925. – *W. Switalski,* Kant und der Katholicizmus. Münster 1925. – *M. Palágyi,* Kant und Bolzano. Halle 1902. – *W. Klinke,* Kant for Everyman. New York 1962.

Kommentárok: A. Messer, Kommentar zur Kants Kritik der rein. Vft. (6-9) Stuttgart 1922. Kommentar zu Kants ethischen und religionsphil. Hauptschriften. Leipzig 1928. – *C. Nink,* Kommentar zu Kants Kritik der rein. Vft. Frankfurt/M. 1930. Neotomista bírálattal. – *H. Ratke,* Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der rein. Vft. (2) Hamburg 1965. – *A. Heuszner,* Kleines Kant-Wörterbuch. Göttingen 1925.

Kant hatása

1. Kant filozófiája forradalmi újítás erejével hatott. A Tiszta Ész Kritikája nagy feltűnést keltett, de megítéléséhez kezdetben hiányzott világos megértése. A kritikusok egyik része empirikusnak, másik részük idealistának mondotta Kantot, akit viszont sem az empirikusok, sem a racionalisták nem akartak maguk közé fogadni. Voltak, akik a gondolkodás és az erkölcs megsemmisítésének tekintették az új elméletet; némelyek folyóiratokban, röpiratokban tették gúny tárgyává az új tant. Csak amikor a Prolegomenák a Tiszta Ész Kritikájához magyarázatot nyújtottak s a további Kritikák során az új filozófia egész valójában kibontakozott, csillapodott le az izgalom.

Erős ellenállást tanúsított Kanttal szemben a felvilágosodás ellenhatásaképp jelentkező szentimentalizmus és fideizmus, „a hit filozófiája" (Glaubensphilosophie), melynek követői az ismeret bizonyosságát nem értelmi műveletből, hanem az érzelmi átélésen alapuló hitből eredeztették. A „hit" fogalma tehát náluk a vallásos hit jelentésénél tágabb értelmű. Ehhez a körhöz tartozott Hamann, Herder, Jacobi. Ők Kantban a mélyebb és igazibb emberi értékeket megsemmisítő túlzó racionalistát látták.

A költői lelkű és vallásos kedélyű Johann Georg *Hamann* (1730-88), akit sejtelmes írásai miatt „észak mágusának" neveztek, arra int, hogy az egyén a maga teljes mivoltában megoldhatatlan misztérium marad. Az ember és minden dolog lényegét az ellentétek találkozása (coincidencia oppositorum) alkotja. Kanttal szemben az ész korlátait hangsúlyozza s különösen az érzékiség és az ész éles szétválasztását hibáztatja. Szerinte Kant figyelmét elkerülte, hogy a nyelv a kettő közt felbonthatatlan kapcsolatot létesít. Az igazi megismerés az érzelmi átélés, mely az igazságban való hitet eredményezi.

Johann Gottfried *Herder* (1744-1803) Spinoza, Shaftesbury, Leibniz eszméinek hatása alatt, a létet az észrevehetetlen átmenetekben gazdag formák élő organizációjának tekintette, melyben az ember egyesíti magában a többi lények tökéletességét. A felvilágosodás végét jelző történetfilozófiai elmélkedéseiben Herder a történelmet a természeti fejlődés folytatásának tünteti fel, amelyben az emberiség, szoros függésben a természeti létfeltételektől, az összes lelki képességei harmonikus kifejlesztésében álló tökéletes humanitás eszménye felé halad *(Ideen zur Philosonhie der Geschichte der Menschheit,* 1784-91).

Herder harmonizáló, az egységes fejlődés nézőpontjába beállított szemléletével nem értett egyet Kant analitikus, kritikus irányával. Heveshangú *Metakritikája* (1799) Hamann ellenvetéseit újítja fel Kanttal szemben; esztétikai kritikája *(Lalligone,* 1800) pedig a szépnek az igaztól és jótól való különválasztását helyteleníti s lehetetlennek tartja, hogy a puszta forma fogalom nélkül tetszést váltson ki. A szép mindig valamit kifejez, a belső célszerűség szimbóluma.

Legélesebb kritikai erővel rendelkezett a „hit" filozófusai közül Friedrich Heinrich *Jacobi* (1743-1819), aki egyideig a müncheni Tudományos Akadémia elnöki tisztjét viselte. Jacobi sokat foglalkozott Spinoza filozófiájával s a zsidó eszmevilágot értékelő Moses Mendelsohn-nal folytatott vitájának *(Über die Legre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelsohn,* 1785) jelentékeny része volt abban, hogy a német idealizmus Spinoza eszméivel megismerkedett. Jacobi Spinoza metafizikáját a racionalizmus következetes rendszerének tartotta, mely az oksági szemléletből következő determinizmust s az ateizmussal egyenértékű panteizmust nyíltan bevallja.

Kant kritikájának az értelem funkcionális szerepére vonatkozó megállapítását Jacobi is helyeselte, de nem értett vele egyet abban, hogy az eszmék tárgyi értéküktől megfosztott posztulátumok lennének s hogy az érzékek révén a tárgyakról nem szerezhetünk ismeretet. *(David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus,* 1787. *Über das Unternehmen des Kriticizmus,* 1802.) A kategóriáknak a jelenségekre való korlátozása mellett a „Ding an sich"

ellentmondó fogalommá válik. A kriticizmus akkor lenne a legkövetkezetesebb, ha ezt a fogalmat egészen elhagyná s az illuzionizmusba menő idealizmus álláspontjára helyezkedne, miként azt Fichte teszi.

Spinoza és Kant eredménytelen kísérletei, Jacobi szerint, a racionalizmus csődjét bizonyítják. A valóság csak a hit által közelíthető meg. Az érzékekbe vetett hit által szerzünk tudomást a természet tárgyairól, az ész által pedig az érzékfeletti világot ragadjuk meg. (Vernunft = vernehmen.) Isten létéről is a közvetlen tapasztalat győz meg. A szellem alkotja igazi lényünket, ez Istentől való s általa van Isten jelen a szívben, az érzésben. Az ész ugyan nem képes ezt a szívből kiáradó világosságot felfogni, de az észismeret világos alakjai mögött még egy beláthatatlan mélység tátong. Erre az érthetetlen kettősségre utal Jacobi, midőn értelme szerint pogánynak, szíve szerint kereszténynek vallja magát. Jacobi Kant formalisztikus etikai parancsát is helytelenítette s az erkölcs individuális jellegének a kiemelésével a romantikánál élénk visszhangra talált.

Tartózkodóan fogadták Kant kriticizmusát nagy költő kortársai, Friedrich *Schiller* (1759-1805) és Johann Wolfgang *Goethe* (1749-1832). A valóságot egységben látó szemléletükre idegenszerűen hatott Kant szétválasztó, ellentétekbe állító elemzése. Schiller bírálja az egyéni hajlamtól elvonatkoztató, szigorú kötelesség-etika rigorizmusát. Az erkölcsi értelemben vett „szép lélek" érzékiség és ész, kötelesség és hajlam harmóniájában fejezi ki bájos voltát *Über Anmut und Würde,* 1793). Az empirikus emberben rejtőző ideális ember megvalósulását az esztétikai nevelés nemesítő hatásától reméli *(Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen,* 1795).

Goethe az Ítéleterő Kritikájában igazolva látta költészet és természetszemlélet a saját egyéniségének megfelelő rokonságba hozását. De Kant transzcendentális szubjektivizmusával szemben a platoni objektív idealizmus szellemében értelmezte a természet és a művészet formáiban érzékileg megnyilvánuló ideákat, a természetben rejtőző és működő istenség szimbólumait.

2. A történeti fejlődés szempontjából legjelentékenyebb az a hatás, amelyet Kant a nagy német idealista rendszerekre fejtett ki. E rendszerek alkotói mind Kantból indulnak ki, de az ismeretkritikai analízis helyett a Gyakorlati Ész és az Ítéleterő Kritikájának konstruktív gondolatait veszik alapul. *Fichte, Schelling, Hegel* az ész produktumát magyarázzák. Főtörekvésük az egész valóságnak a lét egységes szellemi alapjából való a priori levezetése. Ezt részben a filozófus különös adományának tekintett értelmi szemlélet (intuíció), részben a *dialektika* útján művelik. Ez az idealizmus felújítja *Hérakleitosz* tételét, az ellentéteken át történő fejlődés eszméjét. Dialektikájának lényege abban áll, hogy a kiindulásképpen felvett tételben *(tézis)* belső ellentmondást *(antitézis)* állapít meg s azt a kettőt egyesítő szintézis által szünteti meg, mely hasonló módú további levezetés kiindulása. A levezetés az ellentét megszűnésével jut nyugvóponthoz. A módszer metafizikai alkalmazása azon az idealista előfeltevésen nyugszik, hogy *gondolat és lét azonosak.* Fogalmaink tartalma a valóság, a fogalmak a valóság életét híven visszatükrözik.

Egyébként a levezetés kiindulása az egyes filozófusnál különböző. *Fichte* az egyetemes tudatból, a transzcendentális appercepcio értelmében vett Én-ből indul ki. Őt követi kezdetben *Schelling* is, később azonban az észt mint az alany és a tárgy differenciálatlan azonosságát veszi fel kiindulásul. *Hegel* pedig az ideából mint egyedül létezőből indul ki. Fichte rendszerét a szubjektív idealizmus, Schellingét az objektív idealizmus, Hegelét pedig az abszolút idealizmus vagy panlogizmus rendszerének szoktuk nevezni.

A nagy idealista rendszerek Hegellel lezárulnak. Mellettük a kor kiemelkedőbb gondolkodói még *Schopenhauer* és *Herbart,* akik a „Ding an sich" problémájának önálló megoldására törekednek. Ha e tekintetben nem állnak a voltaképpeni idealisták körével közvetlen kapcsolatban, mégis Kanthoz fűzi őket az a meggyőződés, hogy Kant művét fejlesztik tovább. A

kor egyéb idealista irányai mellett, a transzcendentális idealizmussal szemben a Leibnizi, illetve az arisztotelészi realizmust képviselik *Bolzano* és *Trendelenburg.* Történeti helyzetük miatt az ő rendszereiket is a német idealizmus történetének a keretében kell ismertetnünk.

Irodalom. *R. Unger,* Hamann und die Aufklärung. Halle 1925. – *C. Siegel,* Herder als Philosoph. Stuttgart 1907. – *L. Lévy-Bruhl,* La philosophie de Jacobi. Paris 1894. – *E. Kühnemann,* Schiller. München 1927. – *Fr. Weinhandl,* Die Metapysik Goethes. Berlin 1932. – *H. Leisegang,* Goethes Denken. Leipzig 1932.

Fichte

1. Kant rendszerének leginkább vitatott tételét, a magábanvaló lét megismerhetetlenségét Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) azzal oldja fel, hogy a magábanvalót az abszolút tudattal azonosítja s működéséből magyarázza a valóságot. Ramenauban született szegény takács családban. A jénai és lipcsei egyetemen teológiát hallgatott, de a filozófia is érdekelte, különösen amikor Kant könyveit megismerte. Felkeresi Kantot s az ő közbenjárására jelent meg Fichte első, névtelenül kiadott műve, mely bár a kinyilatkoztatás lehetőségét elismeri, nem tartja azt kényszerítő érvekkel bizonyíthatónak *(Versuch einer Kritik aller Offenbarung,* 1792). Midőn a gondolati rokonság alapján a közönség a könyvet Kantnak tulajdonítja, Kant nyilvánosságra hozza a szerző nevét s Fichte csakhamar a jénai egyetem professzora lett. Jénai működését egyik tanulmánya miatt kénytelen abbahagyni, amelyben Isten fogalmát az erkölcsi világrenddel azonosítva *(Über den Grund unsereres Glaubens an eine göttliche Weltregierung)* az ateizmus heves vitáját idézte fel.

1800-ban Fichte Berlinbe kerül, ahol a francia megszállás idején, nagy hatású akadémiai beszédeivel *(Reden an die deutschen Nation)* tartja ébren a nemzeti öntudatot s a jövő reményét. Fichte résztvett a berlini egyetem létesítésében s annak első rektora lett. Feleségének a hadisebesültek ápolása közben szerzett járványos betegségét megkapva, Fichte annak esett áldozatul.

Főműve a rendszerét kifejtő tudományelmélet *(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* 1794), melyet ismételten átdolgozott. Az első és második bevezetés a tudományelméletbe *Kopasz G.* ford. 1941.) Kant bírálatában a rendszert elhibázottnak állította, amire Fichte azzal vágott vissza, hogy Kant nem képes levonni a saját rendszere következtetéseit. Meggyőződése volt, hogy rendszere Kant filozófiájának szerves továbbfejlesztése.

2. Fichte meggyőződése szerint a filozófia tudományelmélet, amelynek egyetlen alapelvből kell mind az elméleti, mind a gyakorlati tételeket levezetnie. A tudatból kiindulva, mintegy a tudatot kitágítva, azt a végső előfeltételt kell megállapítania, amely bár alapja minden tudattevékenységnek, mégsem az empirikus, hanem az abszolút tudat ténye. Ez a tény az erkölcsi szabadság folyton fejlődő, sohasem kész jellegének megfelelő mozzanat; a tettcselekvés *(Tathandlung).* Az abszolút aktus az önmagára reflektáló szellem feltétlen önállítása. Ezt fejezi ki a tudományelmélet első alaptétele: *Az Én eredetileg önmagát állítja.*

Az empirikus tudat bizonysága szerint az Énnel szükségképpen szemben áll a Nem-Én. Az Én abszolút volta mellett a Nem-Én csakis úgy magyarázható, hogy az Én nem állíthatja magát anélkül, hogy egyidejűleg a Nem-Ént is ne állítaná. Ezt a tényt fejezi ki a tudományelmélet második alaptétele: *az Én önmagával szemben egy Nem-Ént állít.*

Az Én és a Nem-Én ugyanabban a tudatban vannak, következésképpen egymást kölcsönösen korlátozzák. Korlátozni annyit tesz, mint valaminek a realitását részben megszüntetni. A korlátozás tehát oszthatóságot jelent. Ezt állapítja meg a harmadik alaptétel: *Én az Énben egy osztható Énnel egy osztható Nem-Ént állítok szembe.* Amennyiben az Én a Nem-Én által korlátozva állítja magát, megismer; amennyiben pedig az Én a Nem-Ént olyannak állítja, mely az Éntől korlátoztatik, cselekszik. Az előbbi tényállás a tudományelmélet *teoretikus,* az utóbbi *praktikus* részének az alapja.

Míg a dogmatikus realizmus az okság fogalmából kiindulva, az Én szenvedőlegességének alapját az Éntől különböző reális létben látja, a dogmatikus idealizmus pedig a szubstancia fogalma alapján a Nem-Énnek kizárólag tudati létet tulajdonít, Fichte kritikai idealizmusnak mondott álláspontja szerint, az önmaga korlátlan állítására törekvő Én tevékenysége bizonyos ellenállásra (Anstoss) talál, amit az alanyi önkénytől függetlenül működő képzeleterő tárgyi valóságként tüntet fel. A Nem-Ént valóságban az Én hozta létre, hogy cselekvésének tárgya

legyen. Ennek felismerésével jár az a kötelesség, hogy az Én, az Abszolútum a Nem-Ént, a világot, az önmagának alkotott cselekvési korlátot megszüntesse. A természetnek önmagában nincs értelme. A lét célja, hogy az Én a Nem-Ént legyőzze, hogy az értelem a természeten tökéletesen érvényesüljön, ami a végtelenség távlataira menő kulturális és erkölcsi feladat.

3. Fichte *gyakorlati bölcselete (System der Sittenlehre,* 1798) a szabadság megvalósításának a feltételeit fejti ki. Ifjúkori lelkesedése a francia forradalom szociális eszméi iránt, majd a francia megszállás alatt a nemzeti összetartás szükségességének a tudata adja magyarázatát etikája erősen szociális jellegének. Hangsúlyozza, hogy az emberi rendeltetés, a szabadság csak a társadalomban, az egyének sokasága által valósulhat meg. Amint a tárgyi világ tételezése a cselekvés elengedhetetlen feltétele, éppúgy a szabad önelhatározás más eszes lények ösztönző ránkhatását feltételezi. Az egyéni szabadságnak a közösség részéről való szabályozása a jog tárgya, a sokféle egyéni akaratnak egy erkölcsi öntudatba egyesítése pedig az erkölcstudomány tárgya.

A *jog* alaptétele: az önszabadság mások szabadságának a fogalma által korlátozandó. A személy fogalmából következő ősjogok: a személyes szabadság és a tulajdon feletti rendelkezés joga. A közösség fogalmából következik az ősjogok sértetlenségét biztosító kényszerjog, mely tényleges érvényesüléshez az államban jut. Az *államnak* Fichte kezdetben a gazdasági irányítás funkcióját juttatta, majd a kulturális feladatokat is ráruházza. Az államnak kell a nevelés által a reá bízott nép kulturális feladatainak betöltését biztosítania. Fichte az államszocializmus eszméjével rokonszenvezett, melynek lényegét a hivatásválasztás, a tulajdon használatának állami ellenőrzésében, a munka állami megszervezésében, a termelés és az értékesítés szabályozásában látta. *(Der geschlossene Handelstaat,* 1800.)

Míg a jog az ember külső magatartását szabályozza, az *erkölcs* az ember belső világát alakítja. Az erkölcsi feladat az élvezet után vágyó természeti ösztönnek *(Naturtrieb)* az autonómiával adott tiszta ösztön *(Reinertrieb)* által történő feltétlen irányítása. Ennek megfelelően az erkölcsi törvény: Cselekedj mindig kötelességedről való legjobb meggyőződésed szerint. Vagy: Cselekedj lelkiismereted szerint (13. §.). Minden cselekedettel közelebb kell jutnunk az erkölcsi végcélhoz, a tökéletes észlény eszményéhez.

4. Az emberiség fejlődésének az útját a *történet bölcselete* követi nyomon. A közönséges, a posteriori történelemmel szemben, az a priori történelem a világtervet és a világ korszakait tárgyalja, amelyek a tapasztalattól függetlenül megállapíthatók. *(Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters,* 1806). Eszerint az emberiség földi létének az a célja, hogy az egyre magasabb művelődés felé haladó történeti korszakokon át, összes viszonyait szabadon az ész szerint rendezze be.

Fichte *vallásbölcseletében* eredetileg a személyes Isten helyét az erkölcsi világrend foglalta el. Nézete később Spinoza, Schelling, Schleiermacher hatása alatt misztikus színezetet öltött. Az abszolút cselekvés eredetét az abszolút létbe, az istenségbe helyezi. Az istenség abszolút gondolkodása állítja önmagával szembe a külső természetet, mint nem valóságos Nem-Ént. Az ember tökéletessége az istenséggel való egyesülés, az iránta való szeretet s a földiektől való elszakadás árán. *(Anweisung zum seligen Leben,* 1806.)

5. Fichte bölcselete saját lelkének a rajza. Filozófiájának egyéniségétől elválaszthatatlan voltáról önmaga is teljesen meg volt győződve. Azt tartotta, mindenki olyan filozófiát követ, amilyen ember s írásaiban ismételten sürgeti annak a lelki magatartásnak a megszerzését, amelyet erősen egyéni jellegű filozófiájának a megértése megkíván. Cselekvésre vágyó egyénisége az ember hivatását a tevékenységben, az akadályok legyőzésében, a természet meghódításában látta. Szubjektív idealizmusa a gyakorlati észt juttatta abszolút érvényre. Az

alany az egyedüli létező, mely a tárgyat csak azért állítja magával szembe, hogy alkothasson, hogy szabadságát megvalósíthassa.

Bölcseletének egyéni vonásai s az utána következő idealista rendszerek térfoglalása miatt Fichte közvetlen hatása nem volt tartós. Azonban Kant gyakorlati bölcseletéből kiindulva ő alkotott először metafizikai rendszert. Ennek a kezdeményezésnek a követésével találta meg az idealizmus filozófiája a benső kapcsolatot a német költészettel. Legszembetűnőbben a romantika filozófiájában jutott ez kifejezésre.

Irodalom. *H. H. Heimsoeth,* Fichte. München 1923. – *X. Léon,* Fichte et son temps. Paris 1922-27. – *M. Gueroult,* La doctrine de la science chez Fichte. Strassbourg 1930. – *A. Philonenko,* La liberte humaine dans la philosophie de Fichte. Paris 1966. – *M. Wundt,* Fichte-Forschungen. Stuttgart 1929. – *E. Gelpcke,* Fichte und die Gedanken des Sturm und Drang. Leipzig 1928. – *Szelényi Ö.* Fichte vallásfilozófiai fejlődése. Pozsony 1915.

Schelling és a romantikusok köre

1. Habár tudatosan követett célja szerint Fichte Kant bölcseletét akarta kiegészíteni, az abszolút szellemi létalap felállításával, a szabadság jelentőségének kiemelésével, a végtelen tökéletesedés gondolatával, közösségi társadalomeszméjével, misztikus vonzalmaival Kanton túlmenőleg, gondolatvilága beletorkollik a romantika eszmevilágába, amely a XIX. század első harmadában érezteti a filozófiában is erősebben hatását. A romantika a szellemi élet széles körét átható mozgalma bölcseleti-világnézeti kifejeződésében az egység és a végtelenség vágyában tárja elő legmélyebb lelki gyökerét s az ellentéteket feloldó, önmagában egyesítő Abszolútum eszméjében elégül ki.

Világképének kialakításánál a romantika nem a fogalmi ismeretre hagyatkozik, azt mint az ész külső látszatnál maradó alkotását megveti, hanem az érzéstől vezetteti magát és a lét titkának értelmére a más lényekhez rokonérzéssel vonzódó szeretet sugallatát követve igyekezik eljutni. Ez a lelki magatartás magyarázza a romantika részéről a misztika nagyraértékelését, képek, hasonlatok, allegóriák bőséges alkalmazását. A romantika erősen érzelmi színezetű intuicionizmusa minden lét egységét Istenben pillantja meg, akit vagy panteisztikusan, önmagát szeretetből a világban kibontakoztató szellemnek, vagy teisztikusan, minden lét szeretetből teremtő ősforrásának tekinti. De mind a panteista, mind a teista értelmezés a természeti és a szellemi világot lényegében azonosnak tartja: a természetben nyilvánuló életműködést a még tudattalan szellem tevékenységének fogja fel. Megtalálván az Abszolútumban az egységet, a világot a romantika szervesen egybetartozó egésznek látja, amelyben minden lény rokonságban áll az egésszel.

Fejlődése során a romantika jelentős változáson ment át. Kezdeti individualista hajlamaival szemben, valóságszemlélete egészéhez következetesebben illett az organikus társadalomfelfogás, aminek megerősödését a nemzeti összetartozás tudatának az emelkedése is elősegítette. A felvilágosodás gondolkodásával szemben, amely a társadalmi alakulatokat az ész önkényes és mesterséges alkotásainak tekintette, a romantika azok szerves, természetszerű jellegét vallja. De ez nem akadálya az egyén jelentősége elismerésének, sőt a közösségen belül s annak java érdekében az egyéni felelősség és az öntökéletesedés sürgetése egyik jellemző vonása a romantikus gondolkodásnak.

Érzelmi begyökerezettségével s az Abszolútum iránti vonzalmával a romantika különösen a szellemi élet két területén nyilvánult meg erősebben: a vallásban és a művészetben. A romantika vallási eszméit az Abszolútum (panteista vagy teista értelmű) fogalma határozza meg. Ezzel áll összefüggésben a művészetről vallott felfogása is. Mítoszok, legendák, népmondák a romantikus irodalom legkeresettebb forrásai; a történelem, a hagyományok megbecsülésével is ellentéte a romantika a felvilágosodásnak.

A romantika filozófiája is Kantból indul ki. De Fichtétől eltérően, a Gyakorlati Ész Kritikája helyett az ítéleterő Kritikájához fűzte gondolatait s annak heurisztikus elvét metafizikai princípiummá fejlesztette ki: a létet mint a Szellem értelemteljes, célszerű megnyilatkozását fogta fel. Kant mellett Goethe, Schiller költészete, Platón ideatana, Shaftesbury esztétikája, Giordano Bruno, J. Böhme, Spinoza misztikája voltak a romantikus iskola eszmei sugalmazói.

Egyébként a filozófiában a mozgalom maradandó rendszert nem hagyott hátra. Legszámottevőbb eredménye az esztétikai, bölcselettörténeti és a történetbölcseleti kutatás előmozdítása lett.

2. A romantikus filozófusok körének a középpontjában a költői lelkű Friedrich Wilhelm *Schelling* (1775-1854) áll. Fichtével szemben ő az objektív idealizmus irányát képviseli. A műalkotásnak értékelése középpontjába emelkedésével s a természetnek mint műalkotásnak a szemléletével Schelling figyelme az énről az objektív, tárgyi szférára terelődött. A württembergi

Leonberg-ben lelkész családból született. Tübingenben teológiát tanult, de mellette nyelvészeti és bölcseleti tanulmányokat is folytatott. Itt ismerkedett meg Hegellel, akinek önérzetét sértő kritikája miatt Schelling később engesztelhetetlen ellenfele lett. Goethe közbenjárására már 23 éves korában a jénai egyetemen, Fichte távoztával, az ő katedráját látta el. Jénában került érintkezésbe a romantikusokkal. Majd a würzburgi egyetemen lett tanár, később a müncheni Akadémia titkára s az ottani egyetem tanára. Innen hívta el IV. Frigyes Vilmos Berlinbe Hegel hatásának az ellensúlyozására, ami azonban kevés eredménnyel járt. Elkedvetlenedésében Schelling rövidesen vissza is vonult a nyilvános élettől.

3. Schelling sokoldalú, de nyugtalan elme, akinek a gondolkodása folytonos alakulásban van. Első írásaiban Fichtéhez hasonlóan a természetet az Énből vezeti le. *(Ideen zur einer Philosophie der Natur,* 1797.) De a természetnek, melyet Fichte mostoha bánásmódban részesített, jelentősebb helyet iparkodott biztosítani. Állásfoglalása kialakulására különösen Hölderlin-nek a reneszánsz természetszemléletét feleleventő magyarázata volt hatással, ami a világot egységesen szervező világlélek *(Von der Weltseele,* 1798), gondolatában jutott kifejezésre. Szellem és természet ellentétét kiegyenlíthetőnek látja abban, hogy az alanyi ideális és a tárgyi reális lét két *pólus,* melyek egymást kölcsönösen feltételezik. A tárgyi világból, a természetből kiindulva az alany hozzájárulásának a módját állapítja meg a természetbölcselet, az alanyból a tárgyi lét előállását magyarázza meg a transzcendentális bölcselet. *(System des transzcendentalen Idealismus,* 1800.)

Elmélet és gyakorlat, tudattalan és tudatos tevékenység azonosságát szemlélteti a természeti célszerűség. A természet célszerű anélkül, hogy tudatosan képes lenne célszerű alkotásra. A tudatos és tudattalan tevékenység harmóniája a *művészetben* valósul meg. A természeti célszerűségben ugyanis az Én az azonosságot egy kívülálló, objektív valóságban szemléli. Hogy a kettő azonosságának elve az Én, tudatossá a műalkotás teszi, mely a végtelent véges formában ábrázolja. A művészet a szellem és a természet, az alany és a tárgy, a tudatos és a tudattalan tevékenység azonosságát bizonyítja. A Nem-Én nem megmagyarázhatatlan korláta az Én-nek, a kettősség az Én lényegében szükségképpen van adva.

4. Ennek a Fichtétől eltérő eredménynek új levezetésen alapuló, részletesebb megindokolására törekedik az *azonosság rendszere,* mely Spinoza és Giordano Bruno hatását mutatja. *(Darstellung meines Systems der Philosophie,* 1801.) Az egyedüli létező az abszolút ész, mely sem nem alany, sem nem tárgy, hanem alany és tárgy teljes azonossága. Ehhez nem következtetés útján jutunk, ellenkezőleg, ez minden következtetés kiinduló pontja. Az abszolút azonosság csak az intellektuális szemléletben ragadható meg, amelyben gondolkodás és lét tökéletesen egy. Ez a sajátságos ismeretmód az igazi filozófus kiváltsága. A világnak az Abszolútumból való a priori levezetésével ismerjük meg a dolgokat örök fogalmaikban.

Az Abszolútum anélkül, hogy tökéletes egységét elvesztené, a természet és a szellem birodalmában differenciálódik, nyilvánul meg. Az Abszolútum csak tárgy tételezésével juthat önismerethez. De mivel a tárgy is az Abszolútum alkotása, szellem és természet nem lényegükben különböznek egymástól, hanem abban, hogy a természetben túlsúlyban nyilvánul meg a tárgyi lét, a szellemben pedig az alanyi lét. A különböző jelenségek az Abszolútum önkifejlődésének fokai, *potenciái.* Ezek a természet vonalán az anyag, a fény, a szervezet; a szellem oldalán pedig a szemlélet, a gondolkodás és az ész.

Az azonosság bölcseletével kapcsolatban Schelling kimélyíti esztétikáját *(Philosophie der Kunst,* 1803), mely a romantika ízlését híven visszatükrözi. A művészetbölcseletben a filozófia mint egy szimbolikus tükörben, legbensőbb valóját szemlélheti. Az a talaj, amelyből a művészet kivirágzik, a mitológia, melynek képzelt istenei megfelelnek a gondolkodás ideáinak. Míg a görög világban a mitológia otthon volt, a kereszténység a végest a végtelen előtt megalázva, a mitológia ellen fordult. De rövidesen meg fog születni a katolicizmus és a protestantizmus

ellentétén túlhaladó mitológia s ezzel egy új művészet. A művészet ágai megfelelnek az abszolút fejlődési sornak. A két pólus a plasztika és a költészet.

5. A misztikus-teozófus elem, amely Schelling korábbi filozófiájában is felismerhető, túlsúlyra jut utolsó, *újplatonikus* korszakában, melyben barátja, Baader és J. Böhme misztikája hatott rá erősen. Különösen a rossz problémája foglalkoztatja ebben a korban. Megoldására korábbi rendszereit elégteleneknek ítéli. Az első megoldási kísérletről a bölcseletről és a vallásról szóló irat számol be *(Philosophie und Religion,* 1804). Az eszmei létű Abszolútum önszemlélete által reálissá lesz s önmaga szabadsággal rendelkező hasonmását, egy másik Abszolútumot hoz létre. Ez az Istentől a bűn által elszakadt hasonmás az érzéki világ, mely az érzékiséggel együttjáró rossztól az Abszolútumhoz való visszatérés által szabadul meg. Utolsó írásaiban a teozófiát vallja Schelling az igazi, „pozitív" filozófiának a Hegel-féle fogalmi bölcseletet tisztán „negatív" filozófiának minősíti.

6. Művészet és filozófia szintézisének eszméje, ami Schelling kedves gondolata volt, lebeg a romantika *költő-filozófusai* előtt. Költészet és filozófia egybefolyt az ő értékelésükben. Úgy tartották, hogy mindkettő az Abszolútumban gyökerezik, az Abszolútumhoz vezet. Goethe panteisztikus platonizmusa és Schiller etikai esztetizmusa mellett különösen erősen hatott rájuk Fichte valóságot teremtő szubjektív idealizmusa.

Friedrich *Schlegel* (1772-1829) Fichte abszolút Énje helyére a zseniális individuumot állította, akit az *irónia* jellemez, ami éppúgy jelenti az anyag felett uralkodó művészi fölényt, miként a hagyományos szokásoktól és erkölcstől való függetlenséget. *(Fragmente,* 1798-1800. *Lucinde,* 1799). Schlegel nemcsak az egyes egyéneket, hanem a népeket is egyéniségeknek tekinti, amelyek mindegyike a zseniális nagyság felé törekedik. A történelem célja az emberiség egyetlen erkölcsi individuummá egyesülése *(Philosophische Vorlesungen,* 1804.) A katolikus vallásra történt áttérése után, Schlegel ehhez a célhoz az elvesztett istenhasonlóság szépségét visszaadó kegyelem szükségességét érzi, ami a keresztény középkor eszményeinek a tiszteletére lelkesítette. *(Die Philosophie der Geschichte,* 1828).

Novalis (Friedrich von Hardenberg 1772-1801) a „mágikus idealizmust" hirdette. Ideális énünk, amelyet empirikus énünk feláldozásával, megtagadásával kell megtalálnunk, mágikus hatalom, mely tetszése szerint alakítja a világot. Legerősebben nyilvánul a művészetben, elsősorban a költőben, aki a valóságot meglátásai szerint alkotja s mivel a filozófus is a szellem hatalmára törekedik, költészet és filozófia lényegében azonos.

Friedrich *Hölderlin* (1770-1843) misztikus rajongással csüggött a természeten mint az istenségtől áthatott valóságon s a görög kultúra iránti lelkesedésében egy filozófiai mitológián alapuló új vallásról ábrándozott. A mindenséggel való egységet vallotta az Istenség életének s az ember üdvének. A filozófia kezdetének és befejezésének ő is a költészetet tartotta, mert a költészet dicsőíti meg legjobban a létezők belső nagy egységét.

7. A romantikának a fejlődésre irányuló világszemlélete a *történelem* iránt sokkal több megértést tanúsított, mint a felvilágosodás kora. Schlegel mellett, Josef von *Görres* (1776-1847) a katolikus romantikusok feje, aki nem egykönnyen tudott Schelling azonosságbölcseletének a hatása alól szabadulni, a világtörténelmi események három tényezőjét a teljesen szabad isteni akaratban, a szabadságot és a szükségszerűséget magában egyesítő emberben s a természet feltétlen szükségképpeniségében látta. *(Vorlesungen über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte,* 1829). A racionalizmus és a naturalizmus ellen küzdött Görres a keresztény misztikáról írt művében *(Christliche Mystik,* 1836-42), mely a keresztény természetfölöttiség erős érvényesítése mellett Schelling teozófiájától sem mentes.

Közel állt a romantikusok köréhez Wilhelm von *Humboldt* (1767- 1831) is, aki a klasszikus emberiesség eszméjéért lelkesedett, melynek megvalósulását a görög világban s Goethe

személyében találta meg. Történetbölcseleti vizsgálódásai vezették a *nyelvfilozófia* területére, melyben úttörő munkát végzett a nyelvnek a néplélek kifejeződéseképpeni értelmezésével.

8. A keresztény múlt hagyományaihoz és a misztikához való vonzalom magyarázza meg a romantika érdeklődését a vallás iránt. A *vallásbölcselet* kérdései Schelling mellett különösen Baadert és Schleiermachert foglalkoztatták.

Franz von *Baader* (1765-1841) a müncheni egyetemen a bölcselet tanára, a katolicizmust kora eszméihez akarta közelebb hozni, egyeztető kísérlete sikere nélkül. Kant autonómiáját Baader azzal vélte leküzdhetőnek, hogy úgy a gondolkodást, mint az akarást az emberben Isten működésének tulajdonította. Az emberi akaratot az isteni akarat mozgatja s az ember ismerete Isten ismeretében való részesedés (con-scientia). Az isteni örökkévaló tudásból szerzett hit nyújtja az anyagot a spekulatív tudáshoz. *(Fermenta cognitionis,* 1822-25). Baader a szerződésen alapuló és hatalmi államesszmével szemben, megvalósítandó eszményként az Isten akaratát elismerő, vallás-erkölcsi kapcsolatokon alapuló társadalmi és állami szolidaritás elvét vallotta.

Schelling és Baader tanítványa volt a katolikus pap-filozófus Martin *Deutinger* (1815-64), aki mestereinél következetesebben ragaszkodott a teizmushoz, melynek rendszerét a skolasztikától függetlenül iparkodott megalkotni. *(Grundlinien einer positiven Philosophie,* 1843-49). Nagy súlyt helyez ebben Hegel panteizmusának a cáfolására s nagy szerepet játszik nála a Szentháromság misztériumával vonatkozásban álló hármas felosztás. E misztikus vonás mellett a romantikához való tartozása a művészetet és a vallást szoros kapcsolatba hozó esztétikájában is kifejezésre jutott.

9. A vallási probléma irányította Friedrich Ernst Daniel *Schleiermacher* (1768-1834), a berlini egyetem neves protestáns teológusának a világszemléletét is. Működése célját abban látta, hogy a felvilágosodás racionalizáló törekvésével szemben a vallás és a tudomány közt oly módon vonja meg a válaszfalat, hogy egyik követése ne zárja ki a másikat. *(Reden über die Religion,* 1799. *Monologen,* 1800.) Sőt a vallás szerinte nemcsak a tudománytól, de az erkölcstől is megkülönböztetendő, mert a vallás nem cselekvés, hanem az Abszotinumtól való teljes függésnek az átérzése (Gefühl der schlechthinnigen Abhangigkeit). Ebben az élményben a lét mint Isten megnyilatkozása tűnik fel s önmagunkat Istenben levőknek érezzük. Rokon ez az élmény az esztétikaival, de attól mégis különbözik, mert nem változó tárgyakhoz fűződik, hanem együttérzés az istenségtől áthatott világmindenséggel. Ennek az élménynek az ereje miatt tiszteli nagyra Schleiermacher Spinozát, akinek valóságszemlélete erős hatással volt rá.

Schleiermacher szerint Isten csak az érzelemben ragadható meg, amit általában minden bizonyosság alapjának tekint. Istennek gondolkodási kategóriákkal való meghatározása, amint azt a tudományos teológia teszi, antropomorfizmusra vezet, amilyen elsősorban Istennek személyiséggel való felruházása. A vallások értékét az határozza meg, hogy mennyire képesek a mindenséggel való egységet megteremteni. A tökéletes vallás istenismerete vagy a monoteizmus vagy a panteizmus. A világ romlottságát s a megváltás szükségességét hirdető kereszténység igen mély vallási érzelmeket képes ébreszteni, de a kizárólagosság jogát nem követelheti.

A vallási élmény nem korlátozódik az egyénre, hanem mint az emberi természet minden lényeges eleme, szükségszerűen közösséget hoz létre. Az új vallás egy teremtő egyéniség jámbor érzelmeinek a mélyén születik meg s az egész élet átalakításának az igényével lép fel. A vallásos géniusz eredeti élményét az annak utánélésére törekvő tanítványok tantételei merev szimbólumokban senyvesztik el.

Míg a vallás elsősorban egyéni élmény, az egyetemes érvényű *ismeret* mibenlétének és feltételeinek a vizsgálata a dialektika tárgya *(Dialektik,* 1839.). Schleiermacher az ismeret két tényezőjét Kanttal egyetértve, az érzékiségben és az értelemben állapítja meg, de Kanttal szemben igyekezik a tárgy realitását biztosítani. Azonban a tárgyi ismeret terén, az érzéki és

értelmi ismeret ellentétének a megszüntethetetlensége miatt, gondolkodás és lét abszolút azonosságát az emberi tudat számára elérhetetlennek tartja.

Etikájában Schleiermacher helyteleníti természet és értelem oly mesterkélt szétválasztását, mint azt Kant tette. *(Grundlinien einer Kritik des bisherigen Sittenlehre,* 1803) Az etikának inkább arra kell törekednie, hogy a természetet az erkölcsiséggel megnemesítve, a kettőt harmóniába hozza egymással. Kant egyetemleges imperatívuszával szemben Schleiermacher azt vallja, hogy minden egyed a mindenség sajátszerű tükörképe s legfőbb erkölcsi feladata egyéniségének igénylése és kifejlesztése, amit azonban csak a társadalmi életközösségben valósíthat meg. Az etikát Schleiermacher értéktanra, erénytanra és kötelességtanra osztja fel.

Schleiermacher érdeklődése kora kereteit túlhaladta. Történeti tudása ösztönözte az idealizmus szélsőséges hajlamainak a mérséklésére. Spinoza mellett különösen Platón tanulmányozásába mélyedt el, akinek számos művét lefordította s jelentékeny ösztönzést adott a Platón-kutatáshoz.

Irodalom. *H. Knittenmeyer,* Schelling und die romantische Schule. München 1929. – *E. Bréhier,* Schelling. Paris 1912. – *R. Haym,* Die romantische Schule. (4) Berlin 1926. – *R. Huch,* Ausbreitung und Verfall der Romantik. Leipzig 1902. – *J. Petersen,* Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik. Leipzig 1926. – *W. Dilthey,* Das Erlebnis und die Dichtung. (9) Leipzig 1925 (Várkonyi H. ford. 1925.) – *F. Imle,* Novalis. Paderborn 1928. – *Görres-Festschrift,* Aufsätze und Abhandlungen. Köln 1926. – *E. Spranger,* Humboldt Humanitätsidee. (2) Berlin 1928. – *Trocsányi D.,* Humboldt Vilmos nyelvbölcselete. Budapest 1924. – *D. Baumgardt,* Fr. v. Baader und die philosophische Romantik. Halle 1927. – *J. A. Endres,* Deutinger, Mainz 1906. – *W. Dilthey,* Leben Schleiermacher. Berlin-Leipzig 1922. – *P. Jorgensen,* Die Ethik Schleiermachers. München 1959. – *Szelényi O.,* Schleiermacher vallásfilozófiája. Békéscsaba 1910. – *Tavaszy S.,* Schleiermacher philosophiája. Kolozsvár 1918.

Hegel

1. Schelling folytonos alakulásban levő filozófiájával szemben, az idealizmus törekvéseit legkövetkezetesebben Georg Friedrich Wilhelm *Hegel* (1770-1831) valósította meg egységes elgondolású, nagyvonalú rendszerében. Ez a rendszer az *abszolút* idealizmus, mely az egész valóságot a szellem, az idea önkifejlődéseként értelmezi. Hegel Stuttgartban hivatalnok családból született. Tübingenben két éven át filozófiát, majd három évig teológiát tanult. Itt keletkezett barátsága Hölderlinnel és Schellinggel. Nekik tulajdonítható, hogy Hegel Kant, Fichte s Jacobi mellett, korán elmerült a görög klasszikusok tanulmányozásába is, akik maradandó hatással lettek gondolkodása fejlődésére. Az akkori német ifjúság nagyrészéhez hasonlóan, Hegelt is lelkesítette a francia forradalom szabadságeszménye. Meggyőződése volt, miként azt egyik korai művében kifejezi: „a mi időnk a születések és egy új korszakra való átmenetnek ideje" (Fenom. 14. l.) Működését ama nemes becsvágy tudata hatotta át, hogy a gondolkodásmód s az emberi társadalom újszerű életformájának a kialakításán munkálkodik.

Teológiai vizsgái letételével, Hegel Svájcban, később a Majna-menti Frankfurtban mint házitanító működött. Majd midőn atyai öröksége pár évre anyagi függetlenséget biztosított részére, Jénában telepedett le s kedve szerint mélyedt el filozófiai tanulmányaiba. 1801-ben az egyetem magántanára lett s Schellinggel együtt szerkesztett egy filozófiai folyóiratot, amely az azonosság bölcseletét volt hivatva terjeszteni. Azonban Hegel csakhamar függetlenítette magát Schellingtől s egyik művében kritikát gyakorolt felette. Jénából, mely a napóleoni háborúban a harcvonalba került, Hegel Bambergbe vonult vissza. 1808-1816-ig Nürnbergben működött mint gimnáziumi rektor. Utána két éven át a heidelbergi egyetemen működött, 1818-ban pedig a berlini egyetem tanára lett. Berlini tanárkodása volt működésének a fénypontja. Bár nem volt kiváló előadó s a sváb dialektust a katedrán is megtartotta, eszméi az egyetem falain kívül is figyelmet és hatást keltettek. Halotti bizonyítványa szerint „erős fokú kolera" vetett véget működésének.

Hegel első írásai vallásbölcseleti és államfilozófiai kérdésekkel foglalkoznak. Ifjúkori vallásbölcseleti írásaiban *(Volksreligion und Christentum,* 1794; *Das Leben Jesu* 1795; *Die Positivitat der christlichen Religion,* 1796; *Unterscheidung der griechischen und der christlichen Religion; Der Geist des Christentum und sein Schicksal;* ezek töredékeit *H. Nohl* adta ki 1907.) Kant és Fichte hatása alatt, Hegel kezdetben Krisztus működését és a kereszténységet erkölcsi jelentőségében méltatta, a kereszténységet mint a szeretet vallását állította szembe a zsidó pozitivista, szabályokkal terhelt vallással s a szeretet következetes, gyakorlati megvalósítását látta a népvallás lényegét. Már önálló nézetét fejti ki, amidőn a vallás lényegét a végesnek a Végtelenhez való viszonyában látja. Vallásfilozófiai elmélkedései ösztönzik a szellemi lét mivolta s az ember antropológiai lényének a tanulmányozására.

Hegelnek a politika iránti élénk érdeklődését mutatják ilyen tárgyú, szintén csak töredékekben fennmaradt ifjúkori írásai. Az egyikben a würtembergi magisztrátus hiányosságait bírálja, egy másikban a német alkotmányt (1799), melyben a maradi gondolkodásúak képzeleti illúzióival szemben időszerű állameszmét igyekszik nyújtani, mely egyrészt Machiavelli hatásáról tanúskodik erkölcs és politika különbözőségének a hangsúlyozásával, ugyanakkor azonban az állam lényegét erkölcsi jellegűnek tartja s ezen az alapon látja az államnak a valláshoz fűződő szoros kapcsolatát.

Önálló filozófiai módszerét és elveit Hegel legkorábban a *Phänomenologie des Geistes* c., 1807. *(Szemere S.* ford. 1961.) munkájában fejtette ki. Ezt követték a rendszer részletes kifejtését tartalmazó művek: *Wissenschaft der Logik,* 1812-16. *(Szemere S.* ford. 1957.) *Enzyklopadie der Wissenschaften,* 1817, 1827.) I. rész *Szemere S.* ford. 1950.) *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* 1821. Halála után jelentek meg: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Szemere S.* Ford. 1966.) *Vorlesungen über die Asthetik. (Zoltai D.* ford. 1952-56.) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Szemere S.* ford. 1958-59.). Hegel műveinek első, barátai által rendezett összkiadása 18 kötetben 1832–45 közt jelent meg. A későbbiek közül a *G. Lasson* (1905 kk.) és a *H. Glockner* (1927 kk.) gondozásában megjelent kiadások a legjelentősebbek. Történetkritikai kiadás a Deutsche Forschungsgemeinschaft gondozásában folyamatban. A fordításban megjelent műveket ezekből, a többit a Lasson-féle kiadásból idézzük.

2. Hegel elégedetlen kora filozófiai rendszereivel. Kant formalizmusa csak a jelenségek világára korlátozódik, tehetetlenül áll a tárggyal szemben. Fichte lehetségesnek tartja ugyan alany és tárgy azonosságát, de annak megvalósulását a végtelenbe helyezi. Hegel kezdetben még a legkielégítőbbnek Schelling azonosság-bölcseletét tartotta, amely alany és tárgy ellentétét az egész vonalon megszüntette. De csakhamar Schellinggel is szakított. Úgy találta, hogy az Abszolútum Schellingnél a gondolkodás által feltételezett elvont általánosság marad, holott az Abszolútum szellem, ész, tehát tiszta élet és elevenség, öntevékeny, önmagát fejlesztő alany. A szellemnek a természet feletti feltétlen felsőbbségét ezért határozottabban kifejezésre akarta juttatni, mint Schelling.

A görög gondolatvilággal való ismeretsége, racionalista hajlamú vallásossága, kora gondolkodásának vezéreszméi Hegel bölcseletének legmélyebb mozgatói; szintézisük adja gondolatvilágának sajátos jellegét. A görög lét-filozófia metafizikai szenvedélyét szítja s módszertani és rendszertani elveket sugalmaz számára. Maga említi szellemi őseként az ellentétek jelentőségét kiemelő Hérakleitoszt, s éppúgy felismerhető gondolkodásában Arisztotelész az idea immanens teleológikus fejlődéstanának és az újplatonizmus emanációs elméletének hatása. Vallásossága a kereszténység protestáns változatát tudatosan a vallás legmagasabbrendű formájának tartotta, s Istennek, az abszolút szellemnek teremtő tevékenysége a romantika korában felújított reneszánsz misztikusoknak (Eckhart, Cusanus, Böhme) a mindenséget az isteni lényeg megnyilvánulásának tartó értelmezésében, döntő szerephez jutott Hegel világmagyarázatában, mely a vallást és a filozófiát lényegében azonosnak tekinti s csupán fogalmi kifejezés szerint tesz közöttük különbséget. Romantikus kora gondolkodójának bizonyul Hegel, midőn a valóságot úgy tekinti, mint a lét ellentéteket kiegyenlítő egységét. Egyszersmind túl is halad a romantika gondolkodóin, midőn náluk következetesebben emeli ki a fejlődést mint a valóság alaptörvényszerűségét, mely az ellentétek magasabb fokban való kiegyenlítődése mellett, létnövekedést, újnak az előállását, haladást is jelent. A fejlődési folyamatot az Abszolútum léttartalmának időbeni kibontakozásaként értelmezve, Hegel világmagyarázatában a *történelem* alapvető jelentőséghez jut.

Valóságszemléletét Hegel a racionalizmus követelményeihez alkalmazkodva, fogalmakban fejezi ki, de a fogalom nála nemcsak logikai tartalom, hanem metafizikai valóság is. Ő a gondolkodást metafizikai lényegében akarja megragadni, a valóság és a fogalom lényegi *egységét* törekedik feltárni. De ehhez nem intuíció által, hanem a tudat természetes képességeivel akar eljutni. Azt tartja, a filozófusnak nem titokzatos képességekre való hivatkozással, hanem az átlagos emberi tudatból, még pedig annak legegyszerűbb érzéki tényezőiből kiindulva, fokról-fokra kell a tudat, illetve a szellem kifejlődését az abszolút tudás fokáig nyomon követnie. Hegel sűrűn hangsúlyozza, hogy a filozófiát mindenkinek érthetővé kell tenni. Olyan követelmény ez, amiről, sajnos, elsősorban maga feledkezett meg! A gondolataihoz nem mindig találó fogalmi kifejezés gyakran homályossá teszik éppúgy, mint ókori mintaképét, Hérakleitoszt.

A valóságban rejlő értelemszerűség felismerése régi bölcseleti meglátás. Ennek alapja azonban Hegel szerint nem valami a dolgokban benne rejlő szellemi mozzanat (mint az arisztoteleszi entelecheia), nem is a Teremtő isteni értelem eszméihez való hasonulás (mint a skolasztikus bölcseletben), hanem a világban önmagát kibontakoztató Szellem, értelmiség önmaga, akinek alkotása minden, ami létezik. Minden valóság a Szellem kifejlődéséhez szükséges létmozzanat, melyet a szellemi lét egészével vonatkozásban lehet és kell kizárólag megérteni. Minden egyes valóság szervesen beletartozik az egységes létegészbe; mindennek megvan a helye és jelentősége az Abszolútum teremtő önkifejlődési folyamatában. A konkrét egyedi valóságon is áttetszik az Abszolútum szellemisége. A filozófia hivatását épp azért abban látja Hegel, hogy a jelenlevőben meglássa az örökkkévalót, az egyediben az egyetemest; az időben átmenőben az értelemszerűt, vagyis, hogy az ideából megértse a konkrét valóságot (Phil. d. Rechts. Vorrede 14. l.). A valóság, a természet és a szellem gazdag, sokrétű világa iránt

Hegelnek szemmelláthatóan nagyobb érzéke van az idealizmus többi képviselőinél, viszont amazoknál több következetességgel igyekezett mindent az idealisztikusan értelmezett létalapból levezetni. Ez adja rendszerének nagyvonalúságát.

Rendszerének logikai-ontológiai vázát a dialektikus fejlődés hármas tagja képezi. Az Abszolútum Hegel szerint, először állítja önmagát *(tézis),* azután önmagával szemben állást foglal *(antitézis)* s végül léttartalomban meggazdagodva önmagába tér vissza *(szintézis).* Az Abszolútum fejlődésének e három fokozata a *magágan való lét (Ansichsein),* a *máslétel (Anderssein)* s az *önmaga számára létezés (Fürsichsein),* melyekben mint *eszme* (idea), mint *természet* s mint *szellem* nyilvánul meg.

Az Abszolútum mindegyik fokozaton a hármas fejlődésnek ismét hosszú sorozatán halad keresztül s fejlődésének minden mozzanata új létadottságot hoz létre. Így a filozófia midőn ezt a fejlődést leírja, az egész valóságot átfogó, egyetemes rendszerré lesz, mely az ideából mint egységes létalapból magyarázza meg a természet, a szellemi élet és a történelem minden egyes tényét. Három főrésze az Abszolútum fejlődése három fokozatának megfelelően: a *logika,* a *természetbölcselet* és a *szellem bölcselete.* A tapasztalati tudományokhoz viszonyítva, amazok szolgáltatják azt az anyagot, amelyet a filozófia egyetemes törvények alá von. A filozófia *a priori* levezetéssel igazolja a tudományok eredményeit, azok szükségképpeni egyetemes érvényét, tudományos értékét. Hegel rendszere így voltaképpen a tudományok a priori alapra épített enciklopédiája szándékozik lenni.

Midőn Hegel Fichtéhez és Schellinghez hasonlóan, a dialektikus fejlődés menetét követve fejti ki világképét, velük szemben erőteljesen hangsúlyozza, hogy a dialektikus hármasság nála nem formalisztikus elvontság, hanem a valóság metafizikai lényegének hűséges ábrázolása. Alapvető módszertani és rendszertani elve, hogy a *negáció* csak ellentétéhez viszonyítva tagadó értelmű, a fejlődés szempontjából azonban teljességgel pozitív tartalmú. „Az egyetlen dolog, amelyre a tudományos haladás céljából szükség van s amelynek egészen egyszerű belátására lényegileg törekedni kell – annak a logikai felismerése, hogy a negatív épp annyira pozitív, vagyis, hogy az önmagának ellentmondó nem oldódik fel nullává, az elvont semmivé, hanem lényegileg csak különös tartalmának negációjává, ennélfogva meghatározott negáció, az eredmény tehát lényegileg azt tartalmazza, amiből eredményként következik… Mivel az eredő, a negáció *meghatározott* negáció, ezért tartalma van. A negáció új fogalom, de az előzőnél magasabb, gazdagabb fogalom, mert gazdagabb lett annak tagadásával, vagyis ellentétével; tartalmazza tehát ezt a fogalmat, de ennél többet is, s egysége ennek és ellentétének" (Log. I. 30. l.) A negáció és a negáció negációjával előre haladó léttöbblet dialektikájával a hegeli metafizika „kör, amelynek vége az előre tételezett célja és kezdete, s csak a kivitel és a vége által valóságos" (Fenom. 17. l.)

„Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődés által kiteljesedő lényeg. Az Abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény,* hogy csak a végén az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos szubjektum, vagyis önmagává-levés. Bármennyire ellentmondónak látszik is, hogy az Abszolútumot lényegileg mint eredményt fogjuk fel, csekély megfontolás mégis helyreigazítja ezt a látszólagos ellentmondást. A kezdet, az elv, vagy az abszolútum amint először és közvetlenül kimondjuk, csak az általános." Ezek a szavak: minden állat, isteni, abszolútum, örökkévaló, stb. nem mondják ki azt, amit tartalmaznak. „Ami több az ilyen szónál, az átmenet csak egy tételre is, *mássá levést* tartalmaz, amelyet vissza kell venni." Ez a közvetítés. *„A közvetítés* nem egyéb, mint a mozgó önmagában való azonosság, vagyis az önmagára irányuló reflexió, a magáért való én mozzanata, a tiszta negativitás, vagy tiszta absztrakciójára visszavezetve, az *egyszerű levés."* (Fenom. 18. l.) A Hegel által gyakran használt *reflexió* olyan tevékenységet jelent, amely rögzíti az ellentéteket s az egyikből átmegy a másikhoz.

3. A tudás, a tudomány kialakulásának a folyamatát vázolja fel *„A szellem fenomenológiája”.* Nem pszichológiai, genetikus értelmű leírás ez, hanem a tudomány kialakulása logikai-dialektikai fokainak a bemutatása. Hangsúlyozza itt Hegel, hogy a megismerő képesség sem nem eszköz, amely a tárgyakat kidolgozza, sem pedig médium, amelyen keresztül a tárgyak előtűnnek. Mindkét esetben a tárgyakat csak úgy ismernénk meg, amint nekünk megjelennek s nem amilyenek *önmagukban.* Pedig a dolgok és a gondolkodás, a tárgy és az alany nem egymástól szétválasztott mozzanatok. Ennek a magyarázatnak maga a tudat adja cáfolatát. A tudatélet kialakulása külső behatástól független, immanens folyamat. A tudat vonatkoztat és megkülönböztet, tárgyát a fogalommal egybeveti, amit nem tehetne meg, ha nem lenne mindkettő a tudatban. A tudatélet fejlődése célszerű, de ahol célszerűség uralkodik, ott egy *fogalmat* kell feltételeznünk, amely megvalósul.

Tapasztalatunk tárgya tudati tartalom, amelyet az embernek önmaga bizonyosságáról való egységben, mint a saját tartalmát kell felfognia. A filozófiának az az igénye, hogy *maga a gondolkodás* legyen a tárgya. Kant a megismerés formai feltételeinél maradva, elhanyagolja a tárgyat, midőn azt merően alanyi jelenségnek nyilvánítja. Hegel túl akar jutni ezen a szubjektív idealizmuson. Nézete, hogy minden gondolat habár az ész öntevékenységével alakul ki, mindig valaminek a gondolata, van meghatározott tartalma, ami nem határozható meg önkényesen, hanem elfogadást követel, tehát objektív értékű. Sőt, a gondolkodás nemcsak igazi valóságában ismeri meg a dolgokat (miként azt a mindennapi élet gondolkodása és gyakorlata bizonyítja), hanem a dolgok igazi valósága az, amit fogalmuk tartalmaz, kifejez. „Ezek után – mondja – csak azon kell csodálkozni, hogy oly gyakran ismételten olvassuk, hogy nem tudni, mi a magánvaló dolog: pedig semmi sem könnyebb, mint ezt tudni”. (Encikl. 44. §.) A gondolkodás a maga tökéletes önállóságában, nemcsak a gondolatok kialakításának az elve, hanem tartalmuknak is meghatározója; az az elv, amely minden valóságot, létet meghatároz. „Valamit értelmesen megfigyelni nem annyit jelent, hogy a tárgyba kívülről valami észt hozzunk be s azt ezzel feldolgozzuk, hanem azt, hogy a tárgy önmagáért értelmes” (uo. 31. §.).

A tudat tudássá fejlődésének három fő foka: a *tudat,* az *öntudat* és az *ész.* E logikailag szükségszerű fokokon kell keresztülmennie mind az egyéni tudatnak, mind a világszellemnek történeti fejlődésében, szellemi lényegéhez való eljutásáig.

Az érzéki bizonyosság gazdag a konkrét tartalomban, de szegény a lényegre vonatkozó absztrakcióban; csak arról értesít, hogy a dolog van, nem tárja elő annak lényegi mivoltát. Míg az érzéki szemléletben a tárgy szemben áll a tudattal, az öntudat magasabb fokú, mert ez maga az igaz teljes közvetlenségében. Az ész gondolkodása önmaga valóságának a bizonyossága, amint azt az idealizmus állítja. Először mint megfigyelő ész, önállóságát elhagyva, a dolgokban keresi önmagát. Magasabb fokon, mint tevékeny ész önmagát megvalósítani igyekezik. Majd a szellem magasabb alakzatára emelkedik, amelyben a tudat korábbi alakjai mint mozzanatok oldódnak fel.

A szellem lényegében a valóságos erkölcsi lét, az erkölcsi élet. Az erkölcsi törvényre irányulva, önmagáról való tudat nélkül a sorsban találja igazságát. A második fokon az önmagától elidegenült szellem a tárgyi valóságban keresi igazságát. A harmadik fokon önmaga tudatában válik önmaga és tárgya alakítójává. Az öntudatos szellem fokai a *vallás* és végül az *abszolút tudat,* amelyben a tudat önmaga fogalmával azonos. Itt nyilvánul meg az igazság teljes valóságában: *fogalom és lét azonossága.*

Ez a tétel Hegel filozófiájának alapja. Csak az egyetemes, az *idea* létezik valóságban, amint azt már Platón felismerte. „Ami értelmes, az valóságos s ami valóságos, az értelmes”. (Ph. d. Rechts. Vorr. 14. l.) Fogalom, értelmi mozzanat híján mi sem létezhet, viszont, minthogy a fogalom minden dolog lényege, fogalmában minden kimerítően adekvát módon meg is ismerhető.

4. Míg a fenomenológia a szellem tudati kibontakozását írja le, a logika az örökkévaló lényegek és azok ismeretének a tudománya, Hegel rendszerének az alapvetése. Logikája bevezetésében Hegel helyteleníti azt az általánossá vált felfogást, amely a logikát a gondolkodás szabályai tanának tekinti s eltekint a gondolkodás tartalmától; szétválasztja az ismeret formáját és anyagát. A régibb metafizikának magasabb fogalma volt a gondolkodásról amikor azt tartotta; hogy a dolgok (Dinge) és gondolásuk (Denken) egyeznek egymással, a gondolkodás a maga immanens meghatározásaiban és a dolgok igazi természete egyazon tartalom. Hegel meghatározása szerint a logika „a tiszta gondolkodás tudománya, amelynek elve a *tiszta tudás,* a nem elvont, hanem konkrét eleven egység azáltal, hogy benne megszűnt egy szubjektív *magáért létező* s egy második *objektív létező* tudatának ellentéte, s hogy a létet önmagában tiszta fogalomnak, a tiszta fogalmat pedig az igazi létnek tudjuk." (I. 36. l.) Ebben az értelmezésben tehát a logika a metafizika, illetve az ontológia, a létről szóló tan hivatását tölti be: a reális, valóságos világfolyamat dialektikájának a rendszere.

Minthogy Isten az igazság, azt is lehet mondani, hogy a logika Istennek a világ és a véges szellemek (nem időbeli) létrehozása előtti örök lényegének az ábrázolása. A kategóriák egymásutáni kialakulásukban Isten lényegének, az ideának önmeghatározásai. Az idea reális tartalmában a valóságos létben mutatkozik meg; ideális, logikai tartalmában örökkévaló alapterve mindannak, ami a természet és a szellem változó világában megvalósul. Hegel kategória-elmélete Kant elméletének metafizikai továbbépítése: a kategóriák valóban a tapasztalat előfeltételei, mert a létnek, a valóságnak előfeltételei, gondolat és lét hegeli azonosítása alapján.

Az az erő mármost, amely a logika által bemutatott létkibontakozást eredményezi, a *dialektikus mozgás.* Hegel az addigi logikák és a közönséges elképzelés káros előítéletének tartja, hogy az ellentmondást nem tekinti olyan lényegesnek, mint az azonosságot. Pedig az ellentmondást kell mélyebbnek és lényegesebbnek tekinteni. „Mert az azonosság… csak az egyszerű közvetlennek, a holt létnek meghatározása; az ellentmondás azonban minden mozgás és elevenség gyökere; valami csak azért mozog, csak azért törekszik és tevékenykedik, mert ellentmondást rejt magában." „A negatív a maga lényeges meghatározásában, elve minden önmozgásnak, amely nem áll másban, mint az ellentmondás bemutatásában. Maga a külső érzéki mozgás az ellentmondás közvetlen létezése. Hogy valami mozog, nem azt jelenti, hogy ebben a pillanatban itt van és a másik pillanatban amott, hanem azt, hogy egyazon pillanatban itt van és nincs itt, hogy egyazon helyen egyszerre van és nincs. El kell ismerni azokat az ellentmondásokat, amelyeket a régi dialektikusok felmutatnak a mozgásban; de ebből nem az következik, hogy azért a mozgás nem létezik, hanem inkább az, hogy a mozgás maga a *létező* ellentmondás." „Valami tehát csak annyiban eleven, hogy magában rejti az ellentmondást, olyan erő tehát, hogy az ellentmondást magában foglalja és elbírja." (II. 51,52. l.) E dialektikus szempont alapján értelmezi át Hegel a hagyományos formális logika fogalmait és törvényeit.

A logika felosztásának alapjául szolgáló elem az önmagában való fogalom egysége. A fogalom meghatározásainak egymásra vonatkozása a közvetítés, az átmenet egy szférája. A reflexiós meghatározásoknak, azaz a fogalom magában-való létéhez átmenő lét a lényeg, mely így középen áll a lét tana és a fogalom tana között. A logika három része tehát a *lét,* a *lényeg* és a *fogalom* tana. Mindegyik a kategóriák hosszú sorát foglalja magában, amelyeket éppen csak jelezhetünk, behatóbb ismertetésük mellőzésével.

A kezdet a *tiszta lét,* a tiszta meghatározatlanság és üresség. E meghatározatlanságában a lét a semmivel azonos. *„A tiszta lét és a tiszta semmi tehát ugyanaz.* Az igazság sem nem a lét, sem nem a semmi, hanem az, hogy a lét – nem átmegy – hanem átment a semmibe és a semmi a létbe… Igazságuk tehát ez a mozgás, amellyel közvetlenül az egyik eltűnik a másikban: *a levés,* olyan mozgás, amelyben különböző a kettő, de olyan különbség által, amely éppoly közvetlenül feloldódott". (I. 58-59. l.)

Filozófiája egyik legfontosabb fogalmának tartja Hegel a „megszüntetni” igét és a „megszüntetett” állapotot. Ami megszűnik, azáltal nem válik semmivé. A német nyelv szerinte örvendetesnek tartott „aufheben” szava kettős értelmű: egyrészt „fenntartani”, másrészt „véget vetni” a jelentése. A megszüntetett egyszersmind megőrzött, amely csak közvetlenségét vesztette el, de azért nem semmisült meg. Valami csak annyiban szűnt meg, amennyiben egységbe lépett ellentétével, amit reflektált meghatározással *momentumnak* (mozzanatnak) nevezzünk. A lét és semmi közelebbi értelme és kifejezése, amennyiben immár mozzanatok, a létezésben mint egységben való megőrződésük. A „lét” elemzése során kerülnek tárgyalásra a minőség, mennyiség, mérték kategóriái.

A konkrét, határozott lét első meghatározása a *minőség.* Minősége által különbözik az egyik határozott lét a másiktól. A határozott lét végessége korlátot jelent egy másik léthez való viszonyában. A végtelenség mint absztrakció üres ellentéte a végesnek, a „rossz végtelen”. De a véges valamiben benne van a nyugtalanság, hogy ellentmondásával önmagán túljusson. Véges és végtelen dialektikus egymásra hatásával kifejlődő mozgás, haladás a valóságos végtelen. A léthez viszonyítva közömbös, külsőséges meghatározása a létezőnek a *mennyiség.* Egy minőségből való továbbhaladás történhetik a mennyiség állandó folytonosságában, fokozatosan; de lehetséges ugrásszerűen is, s ekkor a változás nemcsak egy mennyiség átmenete egy másik mennyiségbe, hanem a minőség átmenete a mennyiségbe és megfordítva. Hegel a természettudományra hivatkozva cáfolja azt a közönséges felfogást, mintha a természetben nem lenne ugrás. Sőt, az erkölcsi életben is minőségi különbséget jelent a több vagy kevesebb minőségi különbözősége; az állam életében is minőségi különbséget képez kiterjedésének és lakossága számának a változása. Minőség és mennyiség egysége a *mérték.* Ez nemcsak külsőséges meghatározása a létezőnek, hanem az önmagára való reflexió lehetőségében magában rejti a lényeget is.

A *lényeg* a lét határozottságának és végességének a tagadása, reflexió, önmagával való azonosság. A lényeg különböző mozzanatokon keresztül mozog s e mozzanatok képezik az önmagára való reflexió határozmányait. Az első ilyen meghatározás az azonosság, mely Hegel értelmezésében nem formális, absztrakt s azért tökéletlen igazság, hanem önmagán való túljutás, önmaga felbomlása a reflexió tiszta mozgásában. Az azonosság lényeges mozzanata a különbözőség a negativitás meghatározóságában. Az önmagában reflektált egyenlőség mint pozitívum s az önmagában reflektált egyenlőtlenség mint ellentét az *ellentmondás* önállóvá vált oldalai. Az ellentmondás, Hegel szerint, mélyebb és lényegesebb meghatározója a létnek, mint az azonosság.

A lényeg mint *alap* határozza meg önmagát. Mint abszolút alap a lényegnek mint alapnak s a megalapozottnak a kettős meghatározását tartalmazza. A meghatározott alap meghatározott tartalmú. Az alap lényeges közvetlen előfeltétele a *feltétel,* mely az alappal való lényeges egységben amazt feltételezi. A dolog mielőtt léteznék, először lényeg, másodszor feltételeinek és alapjának meghatározottságában létező, valamennyi feltételének meglétével pedig valóság.

A fogalomról szóló tannal, melyet Hegel a szubjektív logika névvel is jelez, a hagyományos logika megcsontosodott anyagát igyekezik folyékonnyá tenni s az élő fogalmat lángra lobbantani a holttá vált anyagban. A lét és a lényeg a fogalom levésének a mozzanatai; a *fogalom* pedig szubsztrátumuk és igazságuk: az az azonosság, amelyben elmerültek és bennfoglaltatnak. A lényeg a lét első negációja, általa a lét látszattá lett. A fogalom a negáció negációja, tehát az ismét helyreállított lét. A gondolkodásban megjelenő alakja a *szubjektív* fogalom (ezzel kapcsolatban fejtegeti Hegel a szűkebb értelemben vett fogalom, az ítélet és a következtetés kérdéseit). A belsőségéből előlépett és létezésbe való átmeneti alakzat az *objektív* fogalom, dialektikus változásai a mechanizmus, a kémizmus és a teleológia fogalmai.

Az *eszme* (idea) az adekvát fogalom, az igaz mint olyan. „Ha valamiben igazság van, ez csak eszméje által van benne, vagyis valamiben csak annyiban van igazság, amennyiben eszme” (II. 334. l.) Hegel nagy határozottsággal elveti azt az értelmezést, amely az eszmét egy nem

valóságos képzetnek, elképzelésnek tartja; de a kanti értelmezést is, mely az eszmét nem vonatkoztatja neki megfelelő tárgyra az érzéki világban. Az eszme a fogalom és az objektivitás, a fogalom és a realitás egysége. Nem egy valóságon túli cél „hanem minden valóságos csak annyiban van, amennyiben magában foglalja és kifejezi az eszmét.” (II. 355. l.) Az állam, az egyház ha fogalmuk és realitásuk egysége felbomlik, megszűnnek létezni. Az eszme először is élet; másodszor az igaz és a jó eszméje, mint megismerés és akarás; harmadszor a szellem az eszmét mint abszolút igazságát ismeri meg, amelyben kiegyenlítődött a megismerés és a cselekvés. Ez önmagának abszolút tudása. Az *abszolút eszme* a filozófia egyetlen tárgya és tartalma. „Mivel magába foglal minden meghatározottságot, s lényege az, hogy önmeghatározása, vagyis elkülönböződése által visszatérjen magába, azért különböző alakulatai vannak, s a filozófia feladata az, hogy az abszolút eszmét felismerje bennük”. (II. 421. l.)

5. Hegel határozottan megkülönbözteti a fogalom és lét tökéletes megegyezését birtokló logikai tartalomtól a lényeg véges, egyedi megjelenését. Az Abszolútum lényét átható dialektika követése megkívánja az ideának a máslétel állapotában való nyomon követését: a *természet* filozófiai értékelését.

Mivel a természet az eszme önmagán kívüli léte, hiányzik benne a fogalom és a lét teljes megegyezése, egyedei esetlegesek, nem vonhatók pontos fogalmi meghatározás alá. A természetben különböző létfokok vannak, ennek eredete azonban nem a fajok egymásból keletkezése. Ezt az elméletet Hegel nagyon homályosnak tartja. Hangsúlyozza, hogy csak a szellemnek van története, csak a szellem hoz eredetien újat létre, a természet képződményei folyton ismétlődnek. A természetnek éppen a külsőségesség a sajátossága. Benne szétesnek s megmaradnak a különbségek. E szétesettségében a természet nem tekinthető Istennek, bár a benne rejlő szellemiség felismerésével Isten ismeretéhez segíthet.

Az idea a természeten keresztül is folytatja dialektikus mozgását. A három fő természeti fokozat a mechanikai, a fizikai és az organikus világ. E három fokozat szemlélteti az ideának a teljes szétszóródottság állapotából önmagához való visszatérését. A *mechanikai* képződmények anyaga még alaktalan, formátlan. Itt még az anyag egyik része független a másiktól, az egyetlen egységesítő erő a nehézkedés, az alanyiság első nyoma. A *fizikai* világban már az anyag formát ölt, egyedivé válik. Ez az alanyiság kezdete. Azonban a természet a tényleges alanyiságot a *szerves* világban éri el. Ennek részei az ásványok, a növények és az állatok. Az ásványvilág egy elenyészett élet maradványa. Az élet megnyilvánulása először a növényvilágban tör elő. Fokozottabb az alanyi egység az állatnál, mely már önmagát érzi. Azonban az állati egyed kizárólag a fajért van. Csak az emberben fogja fel a természetet átható eszme önmagát mint tudatos ént, az emberben válik szellemmé.

6. A *szellem* a természetből, a máslétel állapotából önmagába visszatérő idea. Mivel az Abszolútum lényege a levés, a fejlődés, a szellem is a fejlődés sorozatán valósítja meg önmagát teljesen, amely már mint öntudatos s eredeti módon alkotó, újat teremtő tevékenység, történeti is. A szellem fejlődésének célja a természeti korlátoktól való mentesülés, a szabadságra jutás. „A spekulatív filozófia felismerése, hogy a *szabadság* a szellem egyetlen igazi tulajdonsága”. (Phil. d. Weltgescht. 37. l.)

A dialektikus fejlődés fokai a szellem életében is megismétlődnek. A szellem először önmagában van, majd objektív valóságokat hoz létre, végül tökéletesen önmagába tér. Az első fokon szubjektív, a másodikon *objektív,* a harmadikon *abszolút* szellem. Ennek megfelelően alakulnak a szellem bölcseletének a tudományai is.

A természetből önmagába visszatérő szellem eredetileg emberi testben jelenik meg mint természeti szellem vagy *lélek.* Ez a szubjektív szellem első foka. Majd megkülönbözteti magát testétől és a külvilágtól, azaz mint *tudat* nyilvánul meg. Végül értelmével és akaratával a világot magába fogadva s arra kihatva a világnak önmagával szembenálló ellentétét megszünteti s

ezáltal mint tökéletes *szellem* valósul meg. A szellem e három létmódjával foglalkozó tudományok: az antropológia, a fenomenológia és a pszichológia. Hegel értelmezésében a pszichológia nem a tudatélet jelenségeivel foglalkozik, hanem az esetlegességektől és korlátozottságtól felszabadult, szabaddá vált szellem életével.

A szellem nemcsak elméleti, hanem gyakorlati is s mint ilyen tevékenységre, alkotásra irányul. A szellem lényegét képező szabadság, Hegel értelmezésében, nem az általánosságban értett akaratszabadság, hanem külső tárgyakra irányuló mozgás, tevékenység, amilyenek az általános emberi létszükségletek és a természet alakítása. A valóságot alakító szerepében a szabadság a szükségszerűség formáját kapja. Az általánosság formájában jelentkező, meghatározó erejű, elismerést követelő tartalma a törvény, mely a szubjektív akarathoz viszonyítva kötelesség. Jog és kötelesség korrelatív fogalmak. A kötelesség csak az elvont értelemben vett szabadság és az ösztönökre vonatkoztatva jelent korlátozottságot, a valóságban az egyént a természeti ösztön és a bizonytalan szubjektivitás fölé emeli s megadja az erény, a becsületesség ama biztosságát, amelyet a körülményeitől támasztott kötelességek teljesítése megkíván tőle. Az *objektív szellem* a szellem lényegét alkotó szabadság megvalósulása a szükségképpeniség formájában, a feltétlen elismerést követelő egyénfeletti, társadalmi intézményekben.

Hegel értékelésében tehát az erkölcs az ember szabadsága, ami azonban nem az egyéni önkénnyel és kötetlenséggel egyértelmű, hanem az egyén beilleszkedése a szellemvilág egészébe, az egyéni akaratnak az objektív renddel való összhangja. A társadalom létét biztosító intézmények is a szellem alkotásai, ő azok létalapja, működésüknek irányító tényezője.

Az „objektív szellem" fogalmának bevezetésével Hegel az idealizmus szempontjait segíti érvényre juttatni az egyénfeletti, objektív jellegű valóság értelmezésében, a társadalomban, a kultúrában, a történelemben, melyeket a szellem tárgyi alkotásainak tekinti. Úgy tartja, a szellem ereje működik azokban, hogy sajátos lényegét, a szabadságot rajtuk keresztül megvalósítsa. A szellem tárgyi jellegű alkotásai: a jog, a moralitás és az erkölcsiség.

A szabad személyiség a jogképesség alapja. Azért a jog általános elve: „légy személy és tiszteld másokban is a személyt". (Ph. d. Rechts 36. §.) A személyi szabadság külső hatásköre a tulajdon. Szabad személyek akaratának az egyesítése a szerződés. A megsértett jog helyreállítása a büntetés, melynek lényege a megtorlás.

Míg a jogban a szabadakarat kifelé valósul meg, a *moralitásban* az akarat önmagára reflektál, a lelkiismeretben mint önelhatározás nyilvánul meg. Mivel itt a kötelezettség csak alanyi, azért a moralitásnál magasabb fokú a jogot és a moralitást kiegyenlítő erkölcsiség, amelyben az egyén magát egynek érzi az egyetemes akaratot kifejező hármas erkölcsi szubstanciával: a családdal, a polgári társadalommal és az állammal. Arisztoteleszhez hasonlóan s a romantika szellemének megfelelően, Hegel a társadalmi alakulatok természetszerű, szerves (organikus) jellegét hangsúlyozza. A család, a házasság szellemiséggel áthatott, erkölcsileg szabályozott nemi viszony. A családoknak mint önálló személyeknek egymáshoz való viszonyából keletkezik a *polgári társadalom,* melynek a foglalkozási ága szerinti, rendi tagozódását tartja Hegel természetszerűnek és kívánatosnak. Család és társadalom alapja a kettő elveit egyesítő állam.

7. Az *állam,* Hegel szerint, nemcsak egymással külsőleg érintkező egyének egyesülése a magántulajdon és a személyi szabadság védelmére (Kant). Ez a polgári társadalom rendeltetése. Ezzel az értelmezéssel az egyén lenne az állam végső célja s tetszésétől függne, akar-e az állam tagja lenni. A szerződés-elméletek tévesen az önkényes hozzájárulást tartják az állam léte alapjának. Éppúgy téves a szükségszerűséget tekinteni az állam lényegének, amelyben olyan esetlegességek, aminő a hatalom, az erő lényegi jelentőséghez jutnak.

Hegel szemében az állam a családban és a polgári társadalomban megtestesülő erkölcsnek magasabb fokú, azokat magában egyesítő valósága: öntudatos, erkölcsi szubstancia. „Az állam

az erkölcsi eszme valósága, mint önmagának nyilvánvaló, szubstanciális akarat, mely önmagát gondolja és tudja, s azt, amit tud s amennyiben azt tudja, végrehajtja". (Ph. d. Rechts 257. §.)

Az állam abszolút jellegű öncélúságában jut a szabadság a maga jogához. Öncélúságával az állam a legfőbb jog birtokosa az egyénekkel szemben, akiknek legfőbb kötelességük, hogy az állam tagjai legyenek. Az állam az objektív szellem, az egyénnek csak annyiban van igazi léte, igazsága és erkölcsisége, amennyiben tagja az államnak.

Az egyénnek az államhoz fűződő szoros kapcsolata nem jelent szolgai alárendeltséget. Hegel előtt észrevehetően a vallásos gyülekezet erkölcsi élete lebeg kezdettől a közösségi élet mintájaként. Az államot is erkölcsi jellegű közösségnek tartja, amelyben az egyén kötelessége teljesítésével nemcsak a maga érdekét, de az állam javát is szolgálja. A kötelességeket illetőleg az egyén alattvaló, azok teljesítése tekintetében az állam tagja, polgár. Az egyén „mint polgár kötelességei teljesítésénél megtalálja személyének és tulajdonának védelmét, a maga sajátos jólétének figyelembevételét s szubstanciális lényének kielégítését, azt a tudatot és önérzetet, hogy ennek az egésznek a tagja lehet s a kötelességeknek teljesítmény és foglalkozáskénti az állam érdekében történő teljesítésében áll annak megtartása és fennállása". (Uo. 261. §.) Etikai államelméjével Hegel Platon és Arisztotelész nyomdokait követi, a dialektikus fejlődés eszméjével halad rajtuk túl.

Hegel határozottan megkülönbözteti az állam szféráját a vallásétól, anélkül, hogy kapcsolatukat kétségbe vonná. A vallás „polemikus formájának" tartja a vallásos szempontú és irányzatú államszervezetet. De tévesnek tartja a vallásnak az állammal szemben negatív magatartását is. Elvitathatatlan a vallás hozzájárulása a közerkölcsiséghez, tehát az állam fenntartásához, aminek ellenében az állam kötelessége a türelmesség a vallás gyakorlásával szemben s a vallási közösségek világi érdekeinek a védelmezése.

Az állam organikus szervezetében Hegel megkülönbözteti a törvényhozó, a kormányzó és a fejedelmi hatalmat. Az állam személyiségét a fejedelem képviseli. Birtokosa a kegyelmezés s az állami ügyek vezetésére alkalmasnak talált személyek kiválasztásának joga. A törvényhozó hatalom a polgári rendek joga, akik ezzel közvetítő szerepet töltenek be az uralkodó és a nép között.

Az állam mint egy nép szellemének a hordozója, annak valamennyi viszonyát áthatja törvényeivel s ezzel a nép erkölcseinek és öntudatának az alakítója. Ebben a hivatásában és hatásában az állam a történeti lét hordozója. A földrajzi és éghajlati viszonyoktól meghatározott „népszellem" önállósága csak másodrangú jelentőségű. A népek, az államok az egyetemes világtörténelem hatalmas folyamának a hullámai.

A *történelem bölcselete,* melyet Hegel a történelem „gondolkodó szemlélésének" nevez, a történelemben egy nagy világtervnek a megvalósulását látja s azt a szellem művének tartja. A történelem nem egyéni elhatározások, szándékok, tettek szövődménye, hanem a szereplő tudatán kívül, az „ész csele" révén a szellem szolgálatában teljesített műve. Ezen objektivisztikus szemléletmód szerint a történelemben a világszellem hajtja végre ítéletét. A népek az ő céljainak az eszközei; a nagy történeti egyéniségek (pl. Cézár, Nagy Sándor, Napoleon) az ő szándékainak végrehajtói, intézői.

A világtörténelem értelme a szabadság tudatának az előrehaladása. A történelem népei ennek a haladásnak egy-egy fokát képviselik. Kelet államaiban csak egy ember tudja magát szabadnak, a zsarnok. A görög és a római államban már egyesek tudják, hogy szabadok, de csak a germán népek tudták először, hogy mindenki szabad. A szabadság teljes fényében a középkor „hosszú és félelmetes éjszakája" után a reneszánsszal és a reformációval ragyogott fel. Hegel szerint a protestantizmus fogta fel a kereszténység teljes értelmét, a személyi lelkiismeret és a szabad önelhatározás jelentőségét. A történelem minden korszakában egy-egy nép a „világtörténeti nép" a haladás voltaképpeni hordozója, s ha hivatását betöltötte, letűnik a színről.

A világtörténelem Keleten kezdődik s Nyugaton bontakozik ki teljességében. A keleti történelem az emberiség gyermekkora, a görög történelem az ifjúkor. A görög történelem a szabadságnak a kora, benne az eszme plasztikus alakot öltött a saját egyéniségét képező, vallásos mitológiát alkotó, az egyedeket az egész harmóniájában átfogó állami élet művészi formáiban. A görög világban az alanyi szabadság a szubstanciális szabadságba van beágyazva. Az egyén egynek érzi magát a közzel. A történelem férfikora a római birodalom, az elvont egyetemesség hazája. Itt az egyén az egyetemes államcélnak van alárendelve, de ellenszolgáltatásképp a magánjog kifejlesztése a személyiség egyetemes elismerését biztosítja. A római világ ölén keletkezett a kereszténység, melynek uralkodó eszméje az isteninek és az emberinek egy személyben való egyesítése. Ezt az eszmét hordozza a germán világ, mely a kiengesztelődés szellemével a történelem öregkorát képviseli.

8. Az objektív szellem a jog, a moralitás és az erkölcsiség fokain a végesség világában mozog. Azon túl az *abszolút szellem* emelkedik: a szubjektív és az objektív szellem önmagába visszatérő egysége. Benne kiegyenlítődik a mulandóság és a szellemi lét ellentéte. Ezen a fokon fogja fel a szellem önmaga lényegét: szabad, végtelen, abszolút voltát. De csak az érzéki szemlélet, az érzelem és képzelet működésén és kifejezésein (a művészeten és a valláson) át jut abszolút, tökéletes fogalmi ismeretre a filozófiában. Miként a tudat működési formái összefüggnek egymással, az abszolút szellem azonos tartalmának megnyilvánulási és felfogási különbségei is szorosan összetartoznak.

a) „A szellem számára keserűbb feladat a természet s a közönséges világ kemény kérgét hatni át eszmével, mint a műalkotásokat" – állapítja meg Hegel terjedelmes *esztétikája* bevezetésében (I. 11. l.). „A művészet s alkotásai, mivel a szellemből erednek és származnak, szellemi természetűek, ha ábrázolásuk mindjárt az érzékiség látszatát ölti is fel és az érzékit átitatja szelemmel (uo. 14. l.). A szép *„az eszme érzéki látszása"* (114. l.).

Az eszme legközelebbi létezése a természet, és az első szépség a *természeti szépség.* Azonban a természet korlátozottsága és szükségszerűsége végességében a szellem nem képes igazi szabadságának közvetlen látványát s élvezetét nyújtani, azért szabadságszükségletét kénytelen magasabbrendű talajon: a művészetben realizálni. „A *művészeti szép* szükségszerűsége tehát a közvetlen valóság fogyatékosságából ered, feladatát pedig abban kell megállapítanunk: arra hivatott, hogy az elevenség és főleg a szellemi átlelkesültség jelenségét külsőleg és annak szabadságában ábrázolja s hogy a külsőlegest fogalmának megfelelővé tegye. Az igaz csak akkor oldódik ki a maga időbeli környezetéből, a végességek sorába szétszéledéséből és jut egyúttal olyan külső megjelenéshez, amelyből már nem a természet és a próza szegénysége tűnik elő, hanem az igazhoz méltó létezés" (156. l.). „A művészet igazsága nem lehet a puszta helyesség, amire az úgynevezett természetutánzás korlátozódik, hanem a külsőnek összhangoznia kell egy bensővel, amely benső önmagában összhangzik és éppen ezáltal nyilvánítja ki önmagát külsőben" (159. l.). „Az *eszmény* természete tehát a külsőleges létezésnek a szellemibe való visszavezetésében rejlik, úgy, hogy a külső jelenség a szellemnek megfelelően egyben a szellem feltárásává válik" (160. l.).

Az eszme a művészet *tartalma,* érzéki ábrázolása a *forma.* A tartalom és a forma viszonya szerint a művészet három, időben egymást követő formája a szimbolikus, a klasszikus és a romantikus művészet. A *szimbolikus* művészetben az eszme küzd a formával. Ilyen volt a keleti művészet s általában ez az építészet jellege. A *klasszikus* művészet a tartalom és a forma tökéletes egyensúlyát mutatja. Hazája az antik görög világ s legjobban a szobrászatban valósítható meg. A keresztény-germán kor *romantikus* művészetében a szellemi tartalom túlsúlyra jut az érzéki formán. Itt a tartalom szabad szellemisége többet követel, mint amennyit a külső ábrázolás megadhat. Ennek a művészetnek a festészet, a zene és a költészet a tere. A költészet s általában a művészet csúcsa a dráma, amelyben az isteni konkrét valósághoz és cselekvéshez jut. Az igazi művészet „akkor teljesíti *legfőbb* feladatát, amikor közösséget vállal a vallással s a filozófiával, és csak egyik módja az *isteni,* a legnagyobb emberi érdekek a szellem legátfogóbb igazságai tudatosításának és kimondásának" (I. 9. l.).

b) A *vallást* Hegel a filozófia részének tekinti, s vallásfilozófiai nézete az Abszolútumról való fogalmával függ össze. Ezért bírálja azt a nézetet, amely a vallást a véges és Végtelen ellentétében látja, amivel szemben ő éppen az ellentét dialektikus feloldását vallja.

Isten szerinte csak akkor tekinthető a Végtelennek, ha nincsen hiányával a végesnek. Isten mozgás, tevékenység, ezáltal élő Isten. Az Istenről szóló meghatározásokban az állításnak csakis a tevékenység, életszerűség és szellemiség kifejezése lehet az értelme. „Világ nélkül Isten nem Isten". (Ph. d. Religion I. 148. l.) A vallás tartalma nem bármiféle igaznak az elismerése, hanem az abszolút önmagáért létező s önmagát feltétlenül meghatározó igazé. Más elgondolásban az Isten merő absztrakció, elvont fogalom marad.

Hegel bírálja azt a felfogást is, amely a vallás lényegét az érzelmi élményre korlátozza. Kora legesztelenebb rögeszméjének tekinti azt a nézetet, amely a vallásra hátrányosnak tartja a gondolati elemet s a vallást annál biztosabbnak látja, minél inkább hiányával van annak. A vallásban a vezető szerepet Hegel az észnek juttatja, azzal szemben az érzésnek alárendelt jelentőséget tulajdonít. A vallás mozzanatai szerinte: 1. a szellem a maga abszolút szubstanciális egységében. 2. Az alany viszonya sajátos tárgyához: Istenhez, amelyben Istent mint létezőt s mint tudatban megjelenőt fogja fel. 3. Az alany tevékeny egyesülése Istennel a kultuszban.

Az úgynevezett istenérvek Isten létezése bizonyítására, lényegében a lélek Istenhez való felemelkedésének a leírásai. Fonákságuk abban van, hogy a reflexiós formát úgy tüntetik fel, mintha Isten léte a véges léttől függne. Kant kritikájával szemben, a kozmológiai bizonyíték érvét abban látja, hogy a végesből a Végtelenre következtet, mely abszolút szükségszerű az esetlegességgel szemben. A célszerűségből vont bizonyíték olyan értelemben kíván helyesbítést, hogy az élő valóság céljai nem az igaziak, hogy tagadásuk tagadása vezet az egyetemes élethez.

De ezek a bizonyítékok nem igazolják Isten szellemi létét. A legmeggyőzőbb az *ontológiai* bizonyíték, amely Isten fogalmából következtet Isten létére. Kant ismert példájával szemben, miszerint 100 tallér fogalma nem igazolja 100 tallér létét, Hegel arra utal, hogy az elképzelés nem fogalom, hanem a tudat elvont tartalma. Ezzel szemben a fogalom s különösen az abszolút fogalom meghatározásszerűen tartalmazza a létezést. A fogalom a közvetlenül általános, mely önmagát határozza meg s megkülönböztető elhatárolódásával önmagával azonos. Csak a véges lét nem felel meg a maga fogalmának, annál fogalom és lét különböznek. Azonban az önmagában és önmagáért való fogalomban, vagyis Isten fogalmában a fogalom és a lét teljességgel elválaszthatatlanok egymástól.

A vallásos kultusz Hegel szerint, nem külsőséges cselekmény, hanem ama bensőséges, szellemi irányulásnak külső megnyilvánulása, amelynek a célja az Abszolútummal való egységnek a helyreállítása, tehát lényegében a szellem és az érzés befelé fordulása, a valóság belső lényegére való rátalálása. A kultusz, formái az áhítat; a megengesztelést kifejező külső formák, a szentségek és az áldozat; az ember belső, lelki megtisztulása bűnbánattal s felemelkedése az erkölcsiségre, ami a legigazibb istentisztelet. A kultusz nem maradhat személyi magábazártságban, ami Isten szubjektiválását jelentené, hanem kifelé is meg kell nyilvánulnia a közerkölcs emelésében.

A vallási formák is három fokon át fejlődnek. A természetvallásban az istenség külső erő s azért félelem tárgya. A második fokon Isten mint személyes alany jelenik meg. Ide tartozik a zsidók vallása, amely a fenségé, a görögöké, mely a szépségé s a rómaiaké, mely a célszerűség vallása. A harmadik fokon Isten az objektív és szubjektív tényező, az isteni és az emberi természet egysége. Ez a kereszténység, az igazság és szabadság vallása. A kereszténység, Hegel szerint, a hit formájában vallja azt, amit az ő filozófiája a gondolkodás formájában fejt ki.

Isten tudata és a vallásos tudat kettőssége esetén a vallás teljesen lehetetlen lenne. A vallás nemcsak magatartás az abszolút szellemmel szemben, hanem az abszolút szellem önmagához térése, önismerete az ember, a véges szellem közvetítése által. „Az ember csak annyiban tud Istenről, amennyiben Isten az emberben önmagáról tud; ez a tudat Isten öntudata, de éppenúgy az emberről váló tudata." (Ph. d. Relig. III/2. 117. l.)

c) A vallásos tudat átéli, de nem érti meg teljesen az Abszolútumot. Ez csak a *filozófia* fokán következik be. A filozófia a művészet és a vallás egysége, benne az Abszolútum a szemlélet és a képzet formájából az öntudatos gondolkodás (selbstbewusstes Denken) formájában emelkedik. A gondolkodás az Abszolútumnak tökéletesen megfelelő ismeretforma. A filozófia az önmagát gondoló eszme, az önmagát ismerő igazság. Nem más ez, mint az arisztoteleszi tannak: a noésis noéseos-nak a modern idealizmus formájában történő felújítása!

Míg az abszolút, isteni szellem önmagáról tudása öröktől teljes, az istenség időbeni mozzanatának, megjelenésének tekintendő filozófusnak, mint nem tökéletes szellemnek, az időben kell utángondolnia az isteni szellemiség önmagáról való gondolatait, ami csak a dialektikus fejlődés útján lehetséges. A filozófus elméjében az örök igazság az időbeni fejlődés folyamatában jelenik meg. Így a filozófia is a *történelem* folyamán fejlődik. A filozófiai tanok összefüggéstelen sokfélesége csak látszólagos, tényleg az egész filozófiatörténet egyetlen gondolat: a szellem önismeretre jutásának a folyamata. A rendszerek a logikai kategóriáknak megfelelő szükségképpeniséggel következnek egymásból. Hegel ezen az alapon törekedett a filozófia történetét feldolgozni s annak végén nem csekély önérzettel állapítja meg, hogy az ő rendszerében jutott a szellem tökéletes önismerethez.

9. A német idealizmus rendszerei közül Kant mellett Hegel történeti hatása a legjelentősebb. Sőt, nagy történeti változások világában élő korunk Hegel gondolatvilágát magához közelebb állónak érzi, mint Kantét. Kant fenomenalizmusával szemben megragad Hegelnek a tapasztalati világgal szembeni megnyitottsága, sokoldalú valóságszemlélete, történeti érzéke, a valóságnak az idealizmus nézőpontjából történő egységes értelmezése s nagyvonalú rendszerbe foglalása.

Az újkori filozófiára a természettudomány részéről gyakorolt egyoldalú hatást, mely Kantot is fogva tartotta, Hegel sikeresen legyőzte, meggyőződéssel rámutatva a szellemi valóság eredetiségére, öntörvényszerűségére, a természetből levezethetetlen voltára. Joggal rója fel: „Azt elismerik, hogy a filozófiának meg kell ismerni a természetet olyannak, amilyen… annak immanens törvényét és lényegét kell kutatnia s fogalmilag megragadnia… Ám a szellemi univerzumot inkább a véletlen és az önkény prédájául kell átengedni, annak Istentől elhagyottnak kell maradnia, úgy, hogy e szerint az ateizmus szerint az erkölcsi világ igaza a filozófián kívül van, de egyszersmind mivel abban is kell ész, az igaz csak probléma maradhat.” (Ph. d. Rechts. Vorr. 7. l.) A szellem nem a természet függvénye, terméke, hanem fölötte áll a természetnek s azon uralkodik szellemi erejével. Ennek felmutatásával lett Hegel a kultúra-tudományoknak és a modern világszemléletnek, valamiféle változatban, a megalapítója.

Persze, az egyelvű, monista világszemlélet egyoldalúságát ilyen kiváló elmének sem sikerült legyőznie. Hogy a szellemi lét feltétlen primátusának a kiemelésével mostoha sorsra juttatta a természetet, a hegeli rendszerrel szemben kezdettől jelentkező s a modern természettudomány rohamos fejlődésével fokozódó ellenvetéssé vált. De a szellemfilozófia részéről is nehéz belátni, miért szükséges a szellemnek a máslétre, a természet számára idegen világába való szétszóródás ahhoz, hogy valóságos, abszolút lényegéhez jusson?

Fokozódnak a nehézségek a hegeli istenfogalommal szemben. Hegel jóhiszemű meggyőződésével ellentétben, miszerint az ő értelmezése a keresztény istentan filozófiai kifejezése, szembenáll az a tény, hogy a keresztény tanítás Isten feltétlen felsőbbségét, transzcendenciáját vallja a világgal szemben, mely Isten szabad teremtő akaratának alkotása, nem Isten önkifejlődésének elengedhetetlen feltétele, amint azt Hegel állítja. Habár ő igyekezett elhárítani magától a panteista misztikát s az Istenhez való személyes viszonyt a panteizmus és a dualizmus, a véges és a végtelen valami szintézisbe hozásával fenntartani, rendszerében az Abszolútum alámerül, részévé válik a világfolyamatnak, ami dinamikus (emanációs) panteizmus. Az Abszolútum mindent átfogó egységében az egyedi létező csupán egy mozzanata a világfolyamatnak, az emberi ész Isten öntudata. Ebben a viszonyban az ember nem tekintheti magát Isten teremtményének, személyes szabadságának sem juthat kielégítő tudatához.

A hegeli rendszer nagyvonalúsága az ellentmondás dialektikus értelmezésű elvén alapszik. A dialektika Hegelnél nem csupán gondolati művelet, hanem a lét lüktető mozgását, fejlődését irányító valóság. Ezzel mutatható be a fejlődés a meglevő önellentétének folytatólagos mozgásaképpen. N. Hartmann szellemes megjegyzése szerint, Hegel a dialektikát művészi ügyességgel kezeli anélkül, hogy eljárásának a titkát elárulná. Ehhez azt is hozzátehetjük, hogy attól sem riad vissza, ha ez a módszer erőszakos fogást kíván tőle. Szembetűnő ez a létdialektika kiindulásának a magyarázatánál, amikor Hegel a tiszta létet üres, tartalmatlan voltánál fogva, önmaga ellentétével, a semmivel azonosítja s a kettő egységéből tünteti elő a „levés”-t. Azonban a „lét” (mely Hegelnél nemcsak gondolati, hanem valóságos létezés) sohasem lehet teljesen üres, tartalmatlan, hanem mindig *valami* lét, mert különben semmi. Ha fogalmi viszonyítással különböző ellentéteket állítunk fel (ami gyakran segítségünkre van egy fogalom értelmének, tartalmának a tisztázásánál), ebből nem következik a valóság rendjével való tökéletes megegyezése. Pl. az anyag nem követeli lényegénél fogva az élethez, az élet a tudathoz való vonatkozást. A fejlődés tényét kétségtelenül figyelembe kell vennie a filozófiának, a nagy rendszerek igyekeznek is annak magyarázatát adni. Azonban a fejlődés – már csak az ellentétek különböző módja és az ahhoz igazodó vonatkozások különbözősége miatt is – sokkal bonyolultabb folyamat, semhogy egyetlen gondolati sémába szorítható lenne.

Hegel racionalizmusa értelmében a fogalom a valóság adekvát, maradéktalan kifejezése, bemutatása. Olyan előfeltevés ez, amely nem veszi figyelembe az emberi gondolkodás s annak filozófiai kifejtésében azokat a határokat, amelyeket az nem képes legyőzni.

Irodalom. *Szigeti, J.* (szerkesztő): Hegel-emlékkönyv. Budapest 1957. – *R. Kroner,* Von Kant bis Hegel. (2) Tübingen 1961. – *N. Hartmann,* Die Philosophie des deutschen Idealismus. II. Hegel. Berlin-Leipzig 1929. Aristoteles und Hegel. Erfurt 1923. – *K. Fischer,* Hegels Leben, Werke und Lehre. (Gesch. d. neuen Philosophie. 8-9 Bd.) Heidelberg 1911. – *W. Moog,* Hegel und die Hegelsche Schule. München 1930. – *R. Heiss,* Die grossen Dialektiker des 19. Jhr. Hegel, Kierkegaard, Marx. Köln-Berlin 1963. – *Th. Steinbüchel,* Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Bonn 1933. – *R. Raym,* Hegel und seine Zeitz. (2) Leipzig 1927. Hegel kritikája. – *H. Glockner,* Beiträge zum Verstädnis und zur Kritik Hegels. Bonn 1965. – Heidelberger Hegel-Tage 1962. Bonn 1964. – *A. Kojéve,* Introduction a la lecture de Hegel. Paris 1947. – *R. Garaudy,* La pensée de Hegel. Paris 1966. – *W. Dilthey,* Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin 1921. (Ges. Schriften IV.) – *G. Lukács,* Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Berlin 1954. – *P. Asweld,* La pensée religieuse du jeune Hegel. Louvain 1953. – *E. Coreth,* Das dialektische Sein in Hegels Logik. Wien 1952. – *J. Hyppolite,* Logique et existence. Sur la logique de Hegel. Paris 1953. – *Erdei L.,* A megismerés kezdete. A hegeli logika első fejezetének kritikai elemzése. Budapest 1957. – *H. Marcuse,* Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. (2) Frankfurt/M. 1968. – *C. Hötschl,* Das Absolute in Hegels Dialektik. Paderborn 1941. – *W. Albrecht,* Hegels Gottesbeweis. Berlin 1951. – *M. Foster,* The political philosophy of Plato and Hegel. New York 1965.

Hegel követői és ellenfelei

1. Már Hegel életében barátai és tanítványai Berlinben tudományos társaságot és folyóiratot *(Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik)* alapítottak eszméi terjesztésére s filozófiai elveinek a szaktudományokban való alkalmazására. Pár évtizeden át a hegeli filozófia volt a német egyetemek hivatalosan elismert, az állam által támogatott iránya. A múlt század második felében az uralkodóvá vált pozitivista, materialista irányzat háttérbe szorította a hegelianizmust. De a jelen században újból megerősödött. Hollandiában G. *Bolland* lett Hegel lelkes követője. Tanítványai alakították meg 1930-ban a nemzetközi *Hegel-szövetséget,* mely 1931-ben, Hegel halála centenáriuma alkalmából, nagyszabású ünnepségekkel, művei újabb kiadásával és méltatásával igyekezett Hegel jelentőségét tudatossá tenni. Azóta is gyakori időközökben tartanak Hegel-kongresszusokat. Hegel gondolatai élnek tovább a *G. Lasson, R. Kroner, J. Hyppolite, A. Kojeve, B. Groce* által képviselt újhegelianizmusban.

Művei értelmezőin kívül, Hegel hatása főképp a szellemtudományokban nyilvánult meg, a „természet”- és „szellem”-tudomány megkülönböztetésének kialakításával. A természettudományok kísérleti módszerével szemben, a szellemtudományi irány a szellemi alkotások beleélés által, történő megértésének a módszerét követi. *W. Dilthey, H. Rickert, E. Spranger, N. Hartmann* ennek legjelentősebb alkalmazói. Hegel nyomán terjedt el a történelemnek, kultúrának, társadalomnak a szellem tárgyi alkotásaikénti értelmezése, az „objektív szellem” gondolata. Ez jut kifejezésre a múlt század nagy munkásságú német bölcselettörténéseinél. *E. Zefler* (1814-1908), aki a legterjedelmesebb görög filozófiatörténetet írta, Hegeltől abban tér el, hogy a történeti fejlődést a logikai kategóriáktól függetlenítette. *K. Fischer* (1824-1907), a hegelizmust az újkori bölcselettörténet írásánál érvényesítette. *K. Prantl* (1820-1880) a logika történetét írta meg Hegel szellemében a reneszánsz koráig. Művében a középkori eszmevilág iránti ellenszenvét élesen kifejezésre juttatta.

Jelentkezik Hegel hatása a *társadalom*- és jogfilozófiában is. Mindkettő különösen az „objektív szellem” fogalmában talál konstruktív értékű elvre. Hegel államfilozófiai hatásának egyik oldalhajtása az állami abszolutizmus jogfilozófiája, mely minden jog forrását az államban látja s az államra ruházza a gazdasági és szellemi élet irányításának kizárólagos jogát. A porosz államra gyakorolt közvetlen hatása mellett, később is eszményül szolgált a „totális állam” eszme különböző változatai számára.

Hegel filozófiája korán felkeltette a *külföld* figyelmét is. Franciaországban a balpárt kezdte terjeszteni eszméit, de csakhamar az eredeti hegelianizmust is megismerték. Franciaországból vitte át az új eszméket Itáliába Agostino *Vera* (1813-85), aki Nápolyban a hegelianizmus olasz központját alapította meg. Míg ő megelégedett Hegel magyarázatával s szinte szolgai követésével, Bertrando *Spaventa* (1817-85) Hegel rendszerét az olasz gondolkodás körébe iparkodott bekapcsolni, amelynek *Croce* és *Gentile* lettek, egyéniségükhöz alakított formában, képviselői.

2. A hegeli dialektika kétértelműsége és homálya különböző értelmezési lehetőségnek nyit utat. Így az idealista értelmezés mellett kialakulhatott dialektikus ellentéte is. Az eredeti hegeli iskolán belül az ellentétet elsősorban a *vallás* értelmezésének a kérdése váltotta ki s előidézte a jobb- és a bal-pártra történő szakadást. A jobbpárt Hegelt a teizmus értelmében magyarázta, a vallásnak a filozófia mellett sajátos és önálló jelentőséget tulajdonított, Krisztus alakját a keresztény egyházak tanítása értelmében vallotta. Ennek az iránynak legjelentősebb filozófusa J. E. *Erdmann* (1805-92) hallei professzor volt. Vele és mellette a jobb- és a balpárt közti közvetítésre törekedett J. Fr. *Rosenkranz* (1805-79) is, Hegel első életrajz írója.

De minthogy Hegel szerint Isten önmagából hozza létre a világot, az ember tudatában jön önmaga tudatára, s a vallás a filozófiában oldódik fel – adva volt az a magyarázati lehetőség is,

amely megáll a természetnél, a vallást csak átmeneti jelenségnek tekinti s értelmezését a tudományra bízza. Ezt az irányt követte az eredeti hegeliánus jobbpártiakkal szemben álló „ifjúhegeliánusok" balpártja. K. *Löwith* kutatása szerint, az ifjúhegeliánusok inkább publicisták, semmint elmélyedő filozófusok voltak; írásaikkal, kritikáikkal elsősorban tömegsikerre törekedtek.

Körükből nagy feltűnést keltett a fiatal protestáns teológus, David Friedrich *Strauss* (1808-73) Jézus életéről írt könyvével (1835/36), mely Jézus és a kereszténység mitikus – racionalista magyarázatát adta. E szerint a zsidók fanatikus képzelete csodás színbe öltöztette a várt Messiás alakját s azt átvitte a Jézus nevű, szerény viszonyok közt élt, de tisztelt rabbi személyére. Az így kialakult keresztény mítoszt azután a vallásos képzelet további csodás elbeszélésekkel gyarapította, melyek írásbeli összefoglalása lett a II. század közepén írt evangéliumok. Hányatott élete utolsó művében *(Der alte und der neue Glaube,* 1872) Strauss tagadásba vette a kereszténység létjogosultságát, a tudomány és a haladás kerékkötőjének tünteti fel, a materializmust és az ateizmust jelöli meg a modern ember hitvallásául. Az „új hit" a zenében és a költészetben talál majd kárpótlást az elhagyott régi hit vigasztalásaiért.

Szintén a racionalista vallásfilozófiai irányt követte Bruno *Bauer* (1809-82) berlini teológiai tanár. A hegeli dialektikus fejlődés eszméjét a kereszténységre alkalmazva, azt a Péter-párti Krisztus-követők tézisének és a Pál-pártiak antitézisének szintéziseként magyarázta. A kétféle oldalról eredő mitikus elemeket szerinte, a II. század végén az egyeztetés szándékával igyekeztek összhangba hozni. Ferdinand Christian *Baur* (1792-1860), a tübingeni vallásfilozófiai iskola megalapítója, a dialektikus fejlődést a kereszténységre alkalmazva, Krisztusban a hegeli értelemben vett isteni és emberi természet egységének első tudatos felismerőjét látta. Tanítványa volt Ottó *Pfleiderer* (1839-1918) berlini teológiai tanár, ki a vallás lényegének az Abszolútummal való azonosság tudatát tartotta, a dogmákat a vallási reflexió eredményének tekintette.

A hegelianizmus hitellenes valláskritikája a keresztény gondolkodású filozófusokat ellenállásra késztette. Fichte fia, J. H. *Fichte* (1796-1879) és K. H. *Weisse* (1801-66) egy etikai jellegű teizmust, H. *Ulrici* (1806-84) pedig a deizmust állította szembe a hegelianizmussal. Katolikus részről Deutinger és Bolzano mellett, főképp Anton *Günther* (1783-1863) bécsi pap harcolt a hegeli panteizmus ellen és azt az emberi személyben egyesült két elv, a testet éltető lélek és az attól lényegileg különböző szellem dualizmusának a kiemelésével törekedett ellensúlyozni. De a hegelianizmus ellen küzdve önmaga is hegeliánussá lett. Azon elv alapján, hogy eredetileg minden gondolat lévén, minden gondolattá válhat, a hittitkok tartalmának racionális ismeretét lehetségesnek tartotta s a dogmákat a filozófiai értelmezés fejlődésével hozta összefüggésbe. Ezzel vonta magára az egyház ítéletét, melynek engedelmesen alávetette magát.

3. A vallás értelmezésén túlmenően, már a hegeli filozófia elméleti alapjait is támadta Ludwig *Feuerbach* (1804-72). Heidelbergben kezdett teológiai tanulmányait abbahagyva, Berlinben Hegelt hallgatja, akinek panlogizmusa kételyt ébreszt benne: az ész egyetemességének elve elhanyagolja az egyedi létet. Az erlangeni egyetemen szerez doktorátust és ugyanott mint magántanár adott elő. A lélek halhatatlanságát tagadó, a teológiát gúnyoló névtelen irata miatt, kénytelen előadásait beszüntetni. Szűkös anyagi viszonyok közé jutva, írásait mint magányos tudós adja közre. Az újkori filozófia történetéről írt könyvében hangsúlyozza, hogy az emberiség új korszak után vágyakozik, szakítania kell a múlttal, az ahhoz való ragaszkodás tetterejét bénítja meg. Magát kommunistának s egyszersmind egoistának tartja, az egyedi lét elvitathatatlansága értelmében. Az 1848-as forradalmat kilátástalannak ítélve, tartózkodott az aktív közreműködéstől, csak kritikus szemlélője akart maradni az eseményeknek.

a) Feuerbach a saját fejlődésének jellemzéseként mondott szavaival: „Isten volt első gondolatom; az ész a második; az ember a harmadik és utolsó" – a hegeli idealizmustól a naturalizmus irányába történt eltávolodását eléggé érthetően fejezte ki. Bírálata szerint Hegel

abszolút szelleme a teológia isteneszméje, mely végig kíséri a hegeli filozófiát. Ez a filozófia a világot csak a fogalmon keresztül látja, nem érzéki, anyagi valóságában. Pedig nem az elvont, gondolati lét az első. Az „új filozófia" kiindulása a természet s annak legmagasabb rendű tagja, az ember. A filozófiának lényegében az embert értelmező *antropológiának* kell lennie. *(Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* 1839. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* 1843). A természet a térben és a dolgok időbeli egymásutániságában létező anyagi valóság. Nincsen a téren és az időn kívül létező, érzékfeletti világ. A természetnek nincs kezdete sem vége, benne minden kölcsönhatásban van egymással, az anyag és a mozgás elválaszthatatlanul összetartoznak.

Az idealizmus a priori elvekre építő, a szellem felsőbbrendűségét valló elméletével szemben, Feuerbach hangsúlyozza, hogy a valóságot csak érzéki észlelésünk alapján ismerhetjük meg, a valóság az érzékileg felfogható világ. Az érzékek a dolgokkal való közvetlen kapcsolatuk folytán sohasem csalnak meg. Az embernek annyi érzékszerve van, amennyi szükséges a külvilág kielégítő megismeréséhez. A fejlett érzékekkel nemcsak a külső, a dologi valóság, hanem a belső, a szellemi, az én is felfogható. A gondolkodás összegyűjti, egybeveti, megkülönbözteti, átéli, értékeli az érzéki tényeket. Habár így a gondolkodás közvetített tevékenység az érzékelés közvetlenségével szemben, a fogalmak és következtetések objektív valóságát az érzéki adatokkal való egybevetés igazolja.

b) Szenzualizmusa és antropologizmusa alapján igyekezett Feuerbach az érdeklődése különös tárgyát képező *vallás* mibenlétének a magyarázatára több művében. *(Das Wesen des Christentums,* 1841). *Das Wesen der Religion,* 1848. *Theogonie,* 1857). Ezek közül a kereszténység lényegéről írt könyve lett a legelterjedtebb. A vallás eredetét Feuerbach nemcsak a természeti erőktől való félelemben látja, mint a francia materialisták, hanem az ember szenvedései enyhítésére, vágyai teljesülésére irányuló igyekezetében. „A vallás az emberi szellem álma". „Az ember – és ez a titka a vallásnak – tárgyiasítja saját lényegét és azután ennek a tárgyiasított szubjektummá, személlyé vált lényegnek újra csak önmagát teszi tárgyává; tárgynak gondolja magát, tárgy sajátmaga számára, de mint egy tárgynak, egy másik lénynek a tárgya… Így tehát az ember célja istenben és isten által csak önmaga" (A kereszténység lényege, *Timár I.* ford. Budapest, 1961. 26,66. l.). A kezdetlegesebb fokon, a primitív ember az emberszerűnek képzelt természetet tartja az istenségnek. A fejlettebb szellemi vallásban, amilyen a kereszténység, az istenség a természet fölé kerül. Midőn Feuerbach a vallás tárgyának az ember önmagával szembeállított képét tekinti, teljességgel figyelmen kívül hagyja, hogy az istenséget a vallásos tudat „egészen másnak" gondolja, mint amilyen a mulandó emberi lét. Isten világ fölötti létének, transzcendenciájának tudata a vallásos magatartás alapja.

Feuerbach magyarázatában a keresztény vallás az ember nevét az Istenével egyesítette az Istenember eszményében s vele magyarázza az emberi élet vonatkozásait. Pl. Krisztus feltámadásának tanával elégíti ki az ember halál utáni személyes fennmaradásának a vágyát. Barátjának, a materialista Moleschott-nak a népélelmezésről szóló tanulmánya ismertetésében Feuerbach kijelentette: „Az ember, az, amit eszik". (Der Mensch ist, was er iszt). E megütközést keltő kijelentését Feuerbach igyekezett vallásfilozófiailag értelmezni, az áldozati étel vétele értelmében, amely a hívőben az átszellemült testiség érzetét kelti. Végeredményben tehát Feuerbach a vallásnak a Hegellel ellentétes magyarázatát adja. Nem Isten jut öntudathoz az emberben, hanem az ember teszi önmagát istenné. („Homo homini Deus"). Csak a fejlődés során jut az emberiség odáig, hogy ima és vallásos szertartások helyett a bajokat természetes eszközökkel szüntesse meg.

c) Filozófiája egyéb részeihez következetesen értelmezi Feuerbach az *erkölcsi* és a *társadalmi* életet is. Az ember az érzékiség indítására cselekszik a boldogság vágyának a kielégítésére. A boldogságra törekvésben kapcsolódik a szabadság a szükségszerűséggel. Az ember akkor cselekszik szabadon, ha szükségszerűen, természete igényeit kielégítve cselekszik. Az erkölcsöt és a jogot nem lehet a vallásra visszavezetni, mert az Istenre hivatkozással a

legerkölcstelenebb dolgok is igazolhatóvá válnak. Az erkölcsi szabályt csak az egészséges *érzékiség* adhatja, mely az érzéki szükségletet önmagában nem tartja bűnösnek, legfeljebb bizonyos körülmények között kielégítését helytelenül sikerültnek látja. Az ember feje szerint egoista, az értelmes önzést követi; szíve szerint pedig altruista, szeretet-igénye a boldogság mással való megosztására ösztönzi. A szeretet a társadalmi és erkölcsi haladás lendítője.

Feuerbach a materializmus irányában bekövetkezett fordulat, a dialektika alkalmazásával, a dialektikus materializmusban talál folytatásra.

Irodalom. *K. Löwith,* Von Hegel zu Nietzsche. (5) Stuttgart 1964. – *H. Lübbe, – K. Löwith* (szerkesztők), die Hegelsche Schule. Texte. 2 Bde. Stuttgart 1962. – *E. Rambaldi,* Le origini della sinistra hegeliana. Firenze 1966. – *H. Stuke,* Philosophie der Tat. Studien bei den Junghegelianern und den wahren Socialisten. Stuttgart 1963. – *S. Rawidowicz,* L. Feuerbachs Philosophie. (2) Berlin 1964. – *Fr. Jodl,* Feuerbach. Stuttgart 1921. – *Nádor Gy.* Feuerbach filozofiája. Budapest 1951. – *G. Nüdling,* L. Feuerbachs Religionsphilosophie. (2) Paderborn 1961. – *H. Arvon,* Feuerbach. Register zu den Werken und Briefen. Stuttgart 1962.

Schopenhauer

1. Eltérően a német idealizmus többi képviselőitől, Arthur *Schopenhaeur* (1788-1860) a magánvalót (Ding an sich) egy irracionális mozzanatban, a vakon törekvő akaratban határozta meg s erre a belátásra alapította a pesszimizmus rendszerét. Danzigban született. Atyja gazdag nagykereskedő, anyja ismertnevű írónő volt, Atyja hirtelen halála után Schopenhauer otthagyta a kereskedő pályát, melyre csak atyja kedvéért lépett s a göttingeni, majd a berlini egyetemen filozófiai tanulmányokat folytatott, s Jénában a filozófia doktorává avatták. Rövid időt töltött anyjánál Weimarban, aki férje halála után ott telepedett le s a weimari írók között Goethével is ismeretségbe jutott. 1820-ban Berlinben magántanárrá avatták, de előadásai nem keltettek nagy érdeklődést s ezért hamar be is szüntette azokat. 1831-ben Schopenhauer a kolerajárvány elől Berlinből a Majna-menti Frankfurtba költözött át, ahol mint magántudós élt. Művei szélesebb körben csak az 50-es évektől kezdtek elterjedni. A hosszas érdektelenség és közöny, melyet tanári és írói pályáján tapasztalt, érzékeny és túlságosan önérzetes egyéniségét mélyen elkeserítette s írásaiban szenvedélyes kitörésekre ragadtatta.

Schopenhauer főműve *Die Welt als Wille und Vorstellung,* 1919, melyet később kiegészített (Ergänzungen). A *Parerga és Paralipomena* (1851) aforizmái és kisebb írásai tették elsősorban népszerűvé Schopenhauer filozófiáját, ezeket magyarra is lefordították; esszészerű, képekben gazdag, fordulatos stílusuk vonzó olvasmánnyá teszik őket.

2. Schopenhauer Kant legnagyobb érdemének a *jelenségek* és a *magánvaló* megkülönböztetését tartja, aminek metafizikai jelentőséget tulajdonítva, a kettőt mint a látszat és a valóság világát egymással szembeállítja. A látszat világát képzeteink szemléltetik. Minden képzet alany és tárgy elválaszthatatlan egységében tudatunk alapténye. *„A világ az én képzetem”,* csak az alanyhoz viszonyítva létező tárgy. A szemlélet anyaga a tér és idő a priori formáiban van adva, míg a tiszta értelem egyetlen kategóriája az okság. Tér, idő és okság a priori formái minden lehetséges tapasztalat előfeltételei.

Megismerésünk egyetemes törvénye az *elégséges ok* elve, melynek érvényénél fogva képzeteink közt a priori megállapított rend és szükségszerűség uralkodik. A tárgyak különbözősége szerint a köztük levő kapcsolat is különböző lehet s így az elégséges ok elve különböző formákban érvényesül. A szemléletes tartalmak körében mint az okság elve; az elvont képzetek, a fogalmak körében mint az ismeret *elégséges alapja;* a tér- és időrészek egymáshoz való viszonyában mint a *lét* alapja, s a cselekvés rendjében mint a *motívum* elégséges alapja fűzi összefüggő egységbe a képzeteket.

3. Azonban az ember leküzdhetetlen „metafizikai szükséglete” (Ergnzungen, Kap. 17.) nem elégszik meg a képzetek közti viszony felfogásával, hanem meg akarja ismerni a jelenségek *alapját.* Ha csak gondolkodó lények volnánk, nem juthatnánk metafizikai ismeretekhez. *Kívülről* nem közelíthetjük meg a dolgok lényegét. Azonban vannak olyan tapasztalataink, amelyeken mintegy „földalatti folyosón keresztül” a magánvaló ismeretéhez juthatunk. Nemcsak képzeteink, hanem *akarati* aktusaink is vannak, melyek a tér szemléleti formájától függetlenek.

Akaratunk működésével egyidejűleg mindig testi változást is tapasztalunk. Ez a tapasztalat kétségtelenné teszi, hogy testünk, melyet képzeteinkkel mint tárgyat ismerünk meg, akaratunk kifejeződése. A test működése nem egyéb, mint „az akarat szemléletbe lépett aktusa”, az objektivált akarat (II. 18. §.). Mivel a szolipszizmust komolyan nem lehet állítani, fel vagyunk jogosítva arra, hogy e belső tapasztalatunk analógiájára, külső tapasztalatunk, képzeteink tárgyának az alapját is az akaratban állapítsuk meg. Az akarat tehát a *magánvaló,* a világlényeg, amely metafizikai realitásában egy s az egyediség elvét (principium individuationis) képező tér és idő formáiban jelenik meg.

Az akarat fokozatosan, bizonyos típusokat létesítve objektiválja magát a jelenségek világában. (II. Buch.) Az egyes fajokat alkotó típusok *az ideák,* a schellingi potenciáknak megfelelő metafizikai kategóriák, melyek időbeli viszonylatoktól függetlenek. Az akarat legalacsonyabb fokú objektivációja a szervetlen világ, ahol az akarat mint *mechanikus* történés nyilvánul meg. Magasabbfokú objektiváció az élők világa, ahol az akarat mint ingerlékenység, s végül az emberben mint a képzetek által meghatározott *motiváció* jelentkezik. Az akarat egyre egyénibb formát ölt s a legbonyolultabb létfeltételek közt élő ember világában önmaga segítségére kigyújtja az öntudat fényét, melynek világánál a lét már nemcsak mint akarat tudatosul, hanem egyszersmind mint jelenség is mutatkozik.

Az akarat *vak törekvés,* kielégíthetetlen ösztön. A törekvés mindig a hiányból, a meglevő állapottal való elégedetlenségből keletkezik; *fájdalom,* mely addig tart, míg ki nem elégült. De maradandó kielégülés nincsen; minden kielégülés új törekvés kiindulópontja. S ha egy időre a vágy megszűnik, egy másik gyötrő érzelem, az unalom foglalja el a helyét. Az élet mindenképpen *szenvedés* (56. §. vége). A világ nem a lehető legjobb, hanem a lehető legrosszabb. Schopenhauer a teljes *pesszimizmust* hirdeti s kifogyhatatlan az élet bajainak felsorolásában. Minthogy a személytelen, értelmetlen, céltalan és örökké elégedetlen metafizikai akarat maga az Abszolútum, mind a teizmus, mind a panteizmus Schopenhauer számára tarthatatlan, az ateizmus az egyedül elfogadható álláspont, mely azonban nem egyértelmű mindennemű vallásosság tagadásával.

Téves volna a fájdalomtól öngyilkossággal szabadulni. Az öngyilkosság „hiábavaló és balga cselekedet", mely nem semmisíti meg magát az életakaratot, hanem csak egyedi, esetleges megnyilvánulását. S különben is, az öngyilkos nem az élettől, hanem bizonyos életkörülményektől akar megszabadulni (IV. 69. §). A fájdalomtól egyedül az élniakarás megtagadása *(Verneinung des Willens zum Leben)* szabadít meg. Ennek a titkába vezet be bennünket Schopenhauer esztétikája és etikája.

4. A fájdalomtól menekvést az akarat szolgálatából szabaduló teoretikus, érdeknélküli *szemlélődés* nyújt. Ez valósul meg a *művészetben,* melynek a dolgok örök mintáit képező ideák a tárgyai. A művészetek sorában magában áll a *zene,* amely már nem az ideáknak, hanem magának az akaratnak az ábrázolása. Ezért a zenében a leggazdagabb a metafizikai tartalom.

Az ember a metafizikai akarat térbeli megjelenése, aki a jelenségek világának szükségszerű rendjét követi. Schopenhauer *etikája determinista,* az erősebb motívum szükségszerű érvényesülését vallja, s az elhatározás élményét ennek a ténynek a tudatosításában látja. Az etika szerinte nem igényelheti a cselekedetek kategorikus előírását, csak a cselekedetek *leírására* szorítkozhatik (IV. 55. §).

Mégsem mond le Schopenhauer az erkölcsi értékelésről. Szerinte az akarat lehetséges ösztönzői közül etikailag egyedül a tiszta szeretettel azonos *részvét* értékes, mely az igazságosság és az emberszeretet erényeit biztosítja (IV. 66-67. §). A részvét érzelmében válik tudatossá az a metafizikai igazság, hogy az egyediség csak látszat, a valóságban minden egy lényeg. Ez a felismerés a régi hindu bölcsesség („tat tuam aszi") igazsága, melyet Schopenhauer gyakran emleget. A résztvevő a más fájdalmát a magáénak tekinti s részvétteljes kímélettel van nemcsak az ember, hanem minden szenvedő lény, még az állat iránt is.

Azonban a műélvezet és a részvét csak átmenetileg kötik le az akaratot, csak pillanatra enyhítik a világfájdalmat. Az élniakarás vágyát gyökeresen az *aszkézis* oltja ki. Az emberiség fenntartásáról való lemondás, önkéntes szegénység vállalása, testi sanyargatás semmisítik meg az akaratot, az élet vágyát. A világakarat ilyen megsemmisítését látja Schopenhauer a keresztény és a buddhista misztikusok életében. Az életigénylés megszűnése az ember üdvössége, a tökéletes erény és szentség megvalósítása, mely az embert a Nirvánába juttatja. Nirvána ugyanis ez az állapot azok számára, akikben él az élet vágya, a látszat-világhoz való ragaszkodás. De

annak a számára, aki akaratát megtagadta, a megváltást elérte már, a Nirvána „ez a mi oly nagyon reális világunk összes Napjaival és tejútjaival” (IV. 71. §).

5. Schopenhauer bölcselete inkább műalkotás, mint következetes szigorúsággal átgondolt filozófiai rendszer. Habár a költői nyelv művészi formáiban megnyilatkozó egyéniség közvetlenségével hatni képes az olvasóra, az egyéni tényezők túltengése az egyoldalúság és elfogultság veszélyétől nem mentesíthették. A kellő tárgyilagosság hiányában rendszere az ellentmondások terhe alatt roskadozik. Hogyan lehet kifejezetten a fenomenális világra korlátozott tér- és időforma az Abszolútum individuális megjelenésének meghatározója; hogyan ragadható meg a magánvaló az időbeliséget feltételező akarati aktusban; hogyan kerülnek az ideák az értelmetlen akarat világába; hogyan lehetnek a fájdalomteljes világ e konstitutív elemei műélvezet tárgyai; hogyan lehet az értelmetlen, vak akarat morális határozmányok hordozója? Minderre Schopenhauernél hiába várunk feleletet. A hiányérzet a létfenntartás természetes igenlésének kifejezése, mely nem mutatkozik alkalmasnak a lét értelmetlen és fájdalmas voltának a bizonyítására.

6. Schopenhauer akaratelméletét, Hegel evolúciós szellemfilozófiáját és Schelling azonosságbölcseletét a természettudomány eredményeinek figyelemmel tartásával igyekezett szintézisbe egyesíteni Eduard von *Hartmann* (1842-1906). Transzcendentális realizmusnak nevezett ismeretelmélete elismeri a tárgyak tudatunktól független létét és oksági hatását. Biológiai vizsgálódásai alapján az életjelenségek s a valóság egységes létalapjának az akarattal és értelemmel rendelkező tudattalan szellemet tartotta. *(Die Philosophie des Unbewussten,* 1868.). Az ösztönös, vak életakarat hozta létre a világot, mely a vele együttműködni kénytelen értelemmel szüntelen küzdelemben áll. A lét ebből eredő szenvedéséből az akaratot alárendelésre kényszerítő értelem szabadít meg a kultúra által, melynek szolgálata ezért erkölcsi kötelesség is. *(Phanomenologie des sitlichen Bewusstseins,* 1879.).

A szenvedéstől való menekvés, a megváltás vágya a vallásos élmény lényege, melynek a naturalizmustól a szupernaturalizmus felé irányuló fejlődésében, az egyéni aktusok Isten önmegváltásának az eszközei. *(Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung,* 1881). Hartmann nézete szerint a kereszténység történeti jelentősége már lejárt, a hindu panteizmust a keresztény-zsidó monizmussal tökéletesebb formában egyesítő konkrét monizmus a jövő vallása. Ennek a vallási eszmének volt a terjesztője Arthur *Drews* (1865-1935), aki Krisztust a mítosz elképzelésének tartotta.

Irodalom. *J. Volkelt,* A Schopenhauer. (5) Stuttgart 1923. – *H. Hasse,* Schopenhauer. München 1926. – *W. Gwinner,* Schopenhauer aus persönl. Umgang dargestellt. Leipzig 1922. – *H. Fahsel,* Die Überwindung des Pessimismus. Freiburg/B. 1925. Kritika. – *Ravasz L.* Schopenhauer esztétikája. Kolozsvár 1907. – *Kohn R.* Kant és Schopenhauer. Etikai alapelveik egybevetése. Kolozsvár 1908. – *A. Drews,* Ed. v. Hartmann philosophisches System. Heidelberg 1906. – *K. Petraschek,* Die Logik des Unbewussten. München 1926. Kritika.

Herbart

1. Azok közül a filozófiai rendszerek közül, amelyek Kant kritikájának *realisztikus* elveit vették kiindulásul, a legszámottevőbb Johann Friedrich *Herbart* (1776-1841) rendszere, melynek kialakulására korának filozófiája mellett, Leibniz is hatással volt. Herbart Oldenburgban született, mint magasabb állami tisztviselő gyermeke. Először Wolff filozófiájával, majd Kant irataival ismerkedett meg. A jénai egyetemen Fichte tanítványa volt, de hatása alól hamar felszabadult. Megfordult a jénai irodalmi társaságban is, majd Svájcban egy arisztokrata családnál volt nevelő, ahol Pestalozzival is érintkezésbe jutott. Több egyetem meghívását elutasítva, végül Königsbergben Kant utódának, Krugnak a tanszékét nyerte el, amelyen közel negyedszázadon át működött s egyidejűleg a porosz közoktatásügyi reform érdekében is élénk munkásságot fejtett ki. Königsbergből Göttingenbe ment át s itt halt meg.

Fontosabb művei: *Allgemeine Pädagogik,* 1806. *Hauptpunkte der Metaphysik,* 1806. *Allgemeine praktische Philosophie,* 1808. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie,* 1813. *Lehrbuch zur Psychologie,* 1816. *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* 1824. *Allgemeine Metaphysik nebst Anfängen der philosophischen Naturlehre,* 1928.

2. Herbart szerint a bölcselkedés kezdete a tapasztalati adottság s az azon alapuló közfelfogás szkeptikus vizsgálata. (Lehrb. z. Einl. i. d. Phil. 17. kk.) A tapasztalat adatain Kanttal megkülönböztet két egymástól elválaszthatatlan mozzanatot: az anyagot és a formát, az érzetet és annak tartalmát. Az érzékelés változó alanyi tényezői kétségtelenné teszik, hogy az érzet, a tapasztalat anyaga nem ismerteti meg velünk a dolgot önmagában. Az alacsonyabb szkepszis tehát jogosult. A magasabb szkepszis nemcsak a dolog minőségét, hanem valóságát is kétségbe vonja. Ennek az az alapja, hogy nem észleljük mindazt, amit a dologról állítunk. Nevezetesen nem észleljük a dolgot jellemző tulajdonságok szükségképpeni kapcsolatát. Hasonlóképp, kisiklik a szemlélet köréből az, ami a tudat különböző tartalmait egyesíti.

De ha a tapasztalat nem is mehet túl a jelenségeken, a jelenségek szükségképpen a *létre* utalnak, és pedig olyan létre, amely tőlünk függetlenül létezik. A képzetek kapcsolatát önkényesen nem változtathatjuk meg. Ez a *kényszer* azt bizonyítja, hogy a tapasztalatnak nemcsak az anyaga, hanem az érzékek által felfoghatatlan formája, tartalma is valóságos. Tőlünk függetlenül létező reális lények a *reálék* léte kétségtelen.

A metafizikának elsősorban a lét fogalmát kell meghatároznia s a tapasztalat ellentmondást mutató fogalmait feldolgoznia. A szubstancia fogalmában adott ellentét (a sokféle tulajdonságnak a dolog egységével való egyeztetése) megszűnik, ha a reálék sokaságát vesszük fel, melyek mindegyike egy bizonyos minőséggel rendelkezik. A lét érzékfeletti, kiterjedés nélküli örökkévaló reálék sokasága, melyek minőségileg különböznek egymástól. Bizonyos reálék egymáshoz való viszonya alkot egy bizonyos dolgot, melynek egységét a központi reálé biztosítja. Csak a reálék egymáshoz való viszonyát ismerjük meg, a reálék abszolút mivolta megismerhetetlen.

A *változás* fogalmában rejlő ellentétet, (a változó dolog önmagában maradó azonosságát) szintén a reálék egymáshoz való viszonya oldja meg. A reálék a fenomenális tértől megkülönböztetendő intelligibilis térben vannak. Egyszerűségüknél fogva immanens változáson nem mehetnek át, egyetlen tevékenységük az *önfenntartás,* az ellenállás az ellentétes minőségű reálék zavaró hatásával szemben. *Ez az egyedüli történés.* A reálék e képzetalkotáshoz hasonló önfenntartási tevékenységének módosulásai jelentkeznek a „változás” formájában a fenomenális világban.

Egyszerűségüknél fogva a reálék egymást áthathatnák, azonban az önfenntartás funkciója a teljes egymásba hatolást megakadályozza. A vonzási és taszítási erő egyensúlya által a reálék közt létesülő érintkezés az atom. Azonban egyszerű lények valóságos kiterjedést nem hozhatnak

létre, következésképp a tér és az idő nem valóságos. Mégsem tisztán alanyi szemléleti formák, hanem az *objektív látszat* tényei, melyet a reálék egymáshoz való viszonya hoz létre. Az „én" fogalmában talált ellentmondásokat a lélektan oldja meg.

3. A *lélektan* alapfogalma a *képzet* s nem az én. Az én nem egy önmagát gondoló individuum, hanem a képzetfolyamatok vonatkozási központja, a képzetek sokaságának az eredménye, melyek az egységes éntudatot azáltal hozzák létre, hogy mind ugyanegy szubstanciában vannak. Ez a szubstancia a *lélek,* egy önmagában változhatatlan reálé, mely egyszerűségénél és időnkívüliségénél fogva halhatatlan. A lélek-reálé vonatkozásban áll más reálékkal. A vele közvetlen viszonyban álló reálék összessége a test.

Az összes lelki folyamatok a képzetek kombinációival megmagyarázhatók. Ezen az alapon hirdet harcot Herbart a *lelki képességek* tana ellen. A „képességek" kizárólag elvonás által képzett osztályfogalmak, melyek a rendszerezés gyakorlati hasznától eltekintve, a jelenségek magyarázatára teljesen elégtelenek. A képességek kényelmes feltevésével felmentve érezzük magunkat a jelenségek *elemzésének* a kötelezettségétől, amivel azután elterelődik a figyelem a sajátságosnak, az egyéninek pontos leírásától s lehetetlenné válik a lelki típusok megállapítása. (psych. 10. §.)

A képzeteket a lélek önfenntartási erőnyilvánulásainak kell tekintenünk, melyekre a reálék egyetemes törvényei érvényesek. Annak feltevésével, hogy egyik képzet egy másikkal pontosan mérhető, Herbart matematikai képletekben állítja össze a *tudat-sztatika* és a *tudat-mechanika* törvényeit. Az előbbi a képzetek egyensúlyi, az utóbbi a képzetek mozgási törvényeit állapítja meg. A lélek egysége folytán a képzetek egymásra hatnak, a megegyezők összeolvadnak, az ellentétes képzetek akadályozzák egymást s az egymással való harcban erőviszonyaik szerint felhatolnak vagy letűnnek a tudatból. A tudatba törekvő, az akadályok ellen küzdő képzetek mint érzelmek és vágyak nyilvánulnak meg a tudatban. Figyelem, emlékezet, gondolkodás a tudatban levő képzetcsoportok különböző viszonyain alapulnak.

4. Kant módszeréhez igazodva, a természetre vonatkozó fogalmaktól határozottan megkülönbözteti Herbart azokat a fogalmakat, amelyek bizonyos *értékelést* fejeznek ki, tetszés, vagy nemtetszés tudatával hatnak. A *szép* és a *jó* értékfogalmai a metafizikai fogalmaktól teljesen függetlenek. Az esztétikai és az erkölcsi értékek összefüggnek. Ami az ízlésre nem hat, erkölcsileg sem hathat; azonban az esztétikai benyomás nem kelt *mindig* etikai hatást is.

Az *esztétikai ítélet* a tárgy teoretikus ismeretéből és önkéntelen értékeléséből tevődik össze. Hiányos maradna a szép felfogása, ha nem tudnánk, hogy mi tetszik. Jellemző az esztétikai ítéletre a szükségképpeniség, az az ellenállhatatlan erő, amellyel a gondolatvilágon uralkodik. Ez a tény azonban nem a priori képesség felvételével, hanem pszichológiailag, az ítéletek gyakori ismétlődéséből magyarázható.

5. Az *etikának* az esztétikával közös vonása, hogy szintén viszonyokra vonatkozik: a mintaszerű akarati viszonyok megállapításával meghatározza az erkölcsi ideákat. Ezek az *ideák* a kanti kategorikus imperatívusz szerepét töltik be, az erkölcsi magatartás és ítélet normáit alkotják. Herbart öt ilyen ideát különböztet meg: 1. a belső szabadság, (az akaratnak az egyetemes ítélettel való megegyezése); 2. a tökéletesség (a törekvések összhangja); 3. a jóakarat; 4. a jog; 5. a méltányosság ideáit. (Allgem. prakt. Phil. I. Buch.)

Herbart szétszórtan közölt nézetei szerint a vallást a szív szükségletének kell tekinteni. Isten létének metafizikai bizonyítása szilárd tapasztalati alap híján nem lehetséges. A természet *objektív* célszerűségé azonban igen nagy valószínűségét adja az istenhitnek, melynek sokkal régibb és mélyebb gyökerei vannak az emberi kedélyben, mint a filozófiának. (Einl. i. d. Phil. 132. §.) A vallás az embernek *nélkülözhetetlen,* olyan lelki erőkhöz juttatja, amiket semmiféle egyéb tan nem adhat. (Kurze Enzyclop. 4. Kap.)

Az egyéniség az etika által elméletileg felállított erkölcsi ideák szerinti kialakítása a *nevelés* célja. Az erkölcsi ideák szoros kapcsolata az összes lelki erők harmonikus képzését sürgeti, ami sokoldalú érdeklődés felkeltésével érhető el. Azonban Herbart pedagógiájának részleteire már nem terjeszkedhetünk ki.

6. Herbart történeti *jelentősége* a gondolkodás abban az önállóságában és határozottságában nyilvánul meg, amellyel korának uralkodó irányaival szembehelyezkedett. Realisztikus ismeretelméletet hirdetett az idealizmus korában s pluralista metafizikát állított szembe a monizmus áramlatával. Tételei a Kant előtti metafizika megállapításaira, elsősorban Leibniz rendszerére mennek vissza. Azonban a monasz-elmélet az eleatizmus merev létfogalma szerinti átalakítással alkalmatlannak bizonyult a fejlődés magyarázatára. Ezzel a fogyatkozással s a bizonytalan istenfogalommal Herbartnak nem sikerült maradandó rendszert alkotnia. Hatása a részletkutatás terén nyilvánult meg, főképp a pszichológiában és nagy tekintélyhez jutott pedagógiájában.

Irodalom. *G. Weis,* Herbart und seine Schule. München 1928. – *Fr.* Franke, J. F. Herbart, Grundzüge seiner Lehre. Berlin-Leipzig, 1909. – *Th. J. Fritzsch,* Fr. Herbarts Leben und Lehre mit besond. Berücksichtigung seiner Erziehungs- und Bildungslehre. Leipzig 1921.

Az idealizmus egyéb irányai

1. Schopenhauer megállapításáról, az ember leküzdhetetlen metafizikai szükségletéről tesznek tanúságot a kor a tapasztalati tudományok terén működő ama gondolkodói, akik a német idealizmus fogalmakból kiinduló a priori deduktív módszerével szemben, a tapasztalaton alapuló *induktív* metafizika alkotására törekedtek.

Természetkutató valóságérzékét a romantikus lélek képzeteivel egyesítette magában Gustav Theodor *Fechner* (1801-87), aki a lipcsei egyetemen először fizikát, majd filozófiát tanított. Megítélése szerint a jelenségek világára korlátozódó természettudományos-mechanikus világmagyarázat az éjjeli szemlélet, a valóság belső lényegét megértő világmagyarázat a nappali szemlélet. *(Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht,* 1879.) Az ember testi-lelki életének hasonlóságára elgondolt lényeg egységes létalapja, Fechner szerint, a Világszellem. E panteista-panpszichista metafizikát az ősi természetvallás felújításának tekinti, melyet a kereszténységgel is összeegyeztethetőnek gondolt.

Lélek és test viszonyát Fechner a pszichofizikai parallelizmus értelmében magyarázta. *(Elemente der Psychophysik,* 1860.) A szellem a valóság belső, a test annak külső megnyilvánulása. A halálban a testet a föld, a lelket a földszellem fogadja magába. Az E. H. *Weber* által az inger és az érzet növekedése közt megállapított törvénynek Fechner részéről az ingerek mérésén túl, az érzetek mennyiségi megállapítására kiterjeszkedő törekvése, a lelki élmény minőségi különbsége alapján, nem vezethetett eredményre. A német idealizmus deduktív irányával szemben, az esztétikai élmény empirikus vizsgálatából kiinduló esztétikájában is, („Asthetik von unten"), a tárgyi benyomáshoz kapcsolódó asszociatív elemek jelentőségére mutatott rá, a tetszést keltő gyönyör felidézésében, melyet metafizikai és erkölcsi vonatkozásoktól független jellegűnek tekintett. *(Vorschule des Asthetik,* 1876.)

2. Tételeinek felállításánál Fechnernél óvatosabb s nála mélyebbre hatolt az orvos-filozófus, Rudolf Hermann *Lotze* (1817-81), göttingeni, majd berlini professzor. Lotze a tapasztalati világban a korlátlan mechanizmust vallja, ezt annyira általánosítja, hogy az életerő fogalmát is elveti s a működés feltételeit illetőleg szerves és szervetlen világ közt nem tesz lényeges különbséget. De a mechanizmust csak eszköznek tekinti, melyet az istenség céljának, a jónak a megvalósításához választott. Metafizikája a *teleológiai idealizmus,* mely a mechanizmusba beilleszkedni képtelen, szabadsággal rendelkező embernek, a mikrokozmosznak jogos igényeit hivatott igazolni. (Mikrokosmos, 1856-64.)

Az *ismeretelmélet* szempontjából Lotze nem lát nehézséget a metafizika lehetőségére nézve. A tudatjelenségek feltételezik a tudaton kívüli létet s a lét viszonyai képezik a tárgyi alapját a lélek öntevékenységével kialakított szubjektív ismeretképeknek. A térnélküli benyomásokat a lélek a recehártya különböző beállításra képes „helyi jegyeinek" (Lokalzeichen) igénybevételével térbeni egymásmelletiségben rendezi el. *(Grundzüge der Psychologie.* I. 4. Kap.) Az élmények sokasága közepette, magunkban a legtökéletesebb egységet tapasztaljuk. Hasonló egységet tapasztalunk más dolgokban is. Ennek az egységnek az alapját a szellemiségben kell keresni. Minden valóság *szellem.* A világ a tudatosság különböző fokán álló, egyszerű szubstanciák, monaszok sokasága.

Lotze világnézetének legmélyebb alapja az értékeszme. „Annak, ami van, az alapját abban keresem – írja – aminek lennie kell". *(Metaphysik,* 1879, a mű végén.) Az esetleges létezéstől meg kell különböztetni az etikai és logikai értékek időtlen *érvényességét* (Geltung). A valóság dolgai „léteznek"; a folyamatok, események „történnek"; a viszonyok „fennállnak"; a tételek, az igazságok „érvényesek". „Nem abban a pillanatban alkotjuk az igazság tartalmát, amelyben gondoljuk, hanem csak elismerjük azt; akkor is, amikor nem gondoltuk, érvényben volt már és érvényben fog maradni, elválasztva minden létezőtől, a dolgoktól éppúgy, mint tőlünk." (Logik,

1874. 503. l.) Lotze meggyőződése, hogy a platoni ideák ezt a gondoltságtól és létezéstől független érvényességet jelentik s csak a nyelvi kifejezés tökéletlensége állította őket létezőknek. Ezzel az idealisztikus értékelmélettel keltette Lotze a legjelentékenyebb hatást.

3. A német idealizmussal áll eszmei közösségben a kor több vallásos tájékozódású filozófusa is. Hatásuk tekintetében első helyen áll Sören *Kierkegaard* (1813-55), aki Kopenhágában született mint egy jómódú posztókereskedő hetedik, legkisebb gyermeke. Atyja állítólag vallási nyugtalanságból eredő melankolikus természete, elősegítette féltékenyen kényeztetett, legkisebb fiában a másoktól visszahúzódó magányosság keresésnek kifejlődését. Az ifjú Kopenhágában és Berlinben teológiát tanult; de egyidejűleg élénken érdeklődött az akkor uralkodó hegeli filozófia iránt is. Bár teológiai vizsgáit jó eredménnyel tette le, lelkészi állást sohasem vállalt, mint író tartotta fenn magát. Eljegyzését, menyasszonya nagy fájdalmára, felbontotta, mert úgy érezte, nincsen joga valakit Istentől egy embernek való önátadásra elszakítania. Bizonyára azt is érezte, hogy magányos természetével nem alkalmas férjnek. Mint író hírnevet szerzett, bár néha gúnyos kritika is érte, ami mélyen sértette érzékenységét. Különcségéhez tartozott, hogy könyvei nagyrészét anonim adta közre. Írásaiban Kierkegaard az evangéliumi kereszténységet szándékozott hirdetni. Kora lutheri államvallásának lagymatagságát, az emberi gyengeséggel való megalkuvását, röpirataiban hevesen támadta. Egyházával kibékületlen halt meg, anyagilag is nehéz helyzetben.

Művei: Entweder-oder, 1843. *Der Begriff der Angst,* 1844. *Philosophische Brocken,* 1844-46. *Die Krankheit zum Tode, eine kristlich-phsychologische Entwicklung zur Erbaung und Erweckung,* 1850. *Die Tagebücher.* Művei német összkiadásai (Ges. Werke): Gottsched H-Schrempf Ch. 1909. kk. Hirsch E., 1952 kk.

Kierkegaard bírálja Hegel Abszolútum fogalmát, mely dialektikus fejlődéssel bontakoztatja ki magát s az emberben jut öntudathoz. Így az egyén csak átmeneti megnyilvánulása lenne egy egyetemes lénynek. Tényleg pedig az egyén *egzisztencia:* sajátos, mással nem közölhető én, egyéni problémáival, szükségleteivel és aggodalmaival. A valóság nem olyan logikus egység, mint Hegel állítja, hanem előreláthatatlan. Az ellentéteket szintézisbe feloldó dialektikával szemben a valóságban a *kvalitatív dialektika* uralkodik: az ellentétek kiegyenlíthetetlen feszültsége, mely csak ugrással oldható fel.

Az ész egyetemesítő, általánosító funkciójával szemben, az egzisztencia csak az egyéni élményben, főképp legegyénibb megnyilvánulásában, az *érzésben* ragadható meg. Jogosult tehát az irracionalizmus az ész absztrakciójával szemben. Az egzisztenciális alapélmény, amelyre az önmagába tekintő ember talál, nem a gondolkodás (Descartes, Hegel), hanem a *szorongás.* Ez az ember legközvetlenebb, állandó élménye, tapasztalata.

A szorongás több mint a félelem. Ez utóbbi bizonyos, konkrét esetben lép fel. A szorongás tárgya nem ilyen meghatározható, hanem általánosabb: jelzi a *Semmitől* való veszélyeztetésünket. Ez csak az embernél lehetséges, az állatot az ösztön biztonsága irányítja. A szorongás gyengeségünk jele, de egysersmind tökéletességünk elősegítője is lehet, ha önmagunkbatéréshez segít. A szorongás három faja: a halál, melynek bizonyossága az emberre nehezedik; a szabadság, mely a választás kényszerűségével, kockázattal jár; Isten, aki előtt bűnünk tudatában állunk. A legtöbb ember a lelkében érezhető szorongás elől a nyilvánosságba, a tömegbe menekül, másokhoz igazodva azzal igazolja magát, hogy „mások is így tesznek". Igazában pedig az embernek a szorongásból meg kell értenie, hogy idegen vándor a földön, nemcsak a mulandóság, hanem az örökkévalóság gyermeke, aki csak úgy menekülhet a szorongásból, ha Istenre bízza magát. Így az egzisztencia a hit tárgya, vallási kategória lesz.

Isten a végtelen transzcendens valóság, előtte az ember csak remegéssel és félelemmel állhat meg. Áthidalhatatlan szakadék választja el az embert tőle. Számára csak az „entweder-oder" lehetséges: vagy magába maradva tönkremegy, vagy vállalkozik a mélység átugrására, anélkül, hogy a homály és bizonytalanság eloszlana. Erre nem minden ember vállalkozik. Akik túl

akarnak jutni a tömegéleten s öntudatosan kívánnak élni, három, fokozatosan emelkedő életszinten (Lebensstadien) élnek.

Minthogy a valóság az ellentétek folytonos feszültsége, az élet értékét a feszültség és a fájdalom mértéke határozza meg. Legcsekélyebb értékű az *esztétikai* életszint, mely csak pillanatnyi élvezetet nyújthat. Erős erre az ifjúkor hajlama. Magasabb fokú az *etikai* élet, mely bensőséges felelősségtudattal igyekezik kötelességét teljesíteni a családban és a társadalomban. Legértékesebb a *vallásos* élet, mert természet és szellem, végesség és végtelenség ellentétének az átélésével ebben éri el a szenvedés tetőfokát. A vallás a legteljesebb *magányosság* élete. A vallás eltökéltség Isten mellett, ami csak egyénileg lehetséges. Egy irracionális, bizalommal teljes önátadás, annak a kockázatnak a vállalásával, hogy a hit tartalma értelmileg, racionálisan nem bizonyítható. A hit valami abszurd dolog az értelmi felfoghatóság szempontjából (pl. Isten megtestesülése, halála, feltámadása). Mégis a hit adja az üdvösséget, ha ennek a ténye közvetlen bizonyossággal nem is fogható fel. A hit így a „dialektikus lebegés" állapota. Nem egy bizonyos állapot megnyugtatására vagy vigasztalásra szolgál, hanem önátadásra szólít a teljes bizonyosság tudata nélkül.

Kierkegaard vallásfilozófiai gondolatai követőkre találnak a „dialektikus teológia" protestáns irányánál (Barth, Brunner, Gogarten, Bultmann), mely hangsúlyozza a radikális különbséget Isten és a világ, Isten és az ember között. Az önmegváltás lehetetlen, ez kizárólagosan Istennek a kegyelmi tette. A racionális bizonyítás csekély jelentőségű a teológiában. Kierkegaard némely gondolata visszhangra talál katolikus teológusoknál is. A filozófia tágabb körében pedig Kierkegaard hatása a modern egzisztencializmusban nyilvánul meg.

4. Kierkegaardhoz hasonlóan a romantika individualisztikus irányát tükrözi vissza az amerikai Ralph Waldo *Emerson* (1803-82) világszemlélete is, mely a puritanizmus talaján sarjadt transzcendentalizmus Európában legismertebb alakja. A transzcendentalizmus szerint minden a hit által felfogható szellemi valóság megnyilvánulása, melynek minden egyedéből az egész megismerhető. Ezért találja meg az ember önmagában a lét törvényét s igazi nagysága abban áll, ha önmagának elégséges. Individualizmusához következetesen Emerson osztja az angol Thomas *Carlyle* (1793-1881) véleményét, hogy a történelmet és a kultúrát a nagy emberek csinálják.

5. Schelling hatása mutatkozik az orosz költő-filozófus, Vlagyimir Szergejovics *Szolovjov* (1853-1900) gondolkodásán. (Művei német összkiadása *Szylkarski* rendezésében 8 köt. 1953 kk.) A megismerés kérdésében bírálta mind a materialista szenzualizmust, mind a hegeli racionalizmust. Az érzéki tapasztalat és az észismeret a tudás alacsonyabb fokai, a teljes tudást, Szolovjov szerint, a vallásos hit intuíciója adja. A vallásos tapasztalat nyilvánvalóvá teszi Isten létét, a voltaképpeni probléma a rossznak az eredete.

Isten, a tökéletes lét, háromféle módon létezik: önmagában, önmagán kívüli létében s önmagába való visszatérésében. Isten önmagán kívüli létét nem a panteista emanáció szerint kell venni Szolovjov szerint, hanem a világ Isten szabad akaratából történt teremtése értelmében. Az önmagában egy Isten a sokféleség világával egy közvetítő lény (a Philonra, újplatonizmusra emlékeztető) „Isten bölcsessége" révén érintkezik. Benne vannak a dolgok ősmintái, a platoni ideák. A mintájukra teremtett világ eredeti egységét és rendjét a bűn bontotta meg. A bűn minden rossznak az eredete.

A bűnbeeséssel kezdődik Szolovjov bemutatásában, a világtörténelem. A történelem célja a bukott világ Istennel való egyesülése. Ehhez vezet az Isten országa, mely Krisztus feltámadásában mutatta meg legmélyebb értelmét: az Örökkévaló győzelmét a mulandóság fölött. A menny és a föld között középhelyen álló embernek az a hivatása, hogy Istennel

egyesülve, Isten örök eszméit valósítsa meg műveiben; a felebaráti szeretetben egyesüljön embertársaival s mint a világegyetem Messiása, azt a káosz zavarából megmentse.

„Az Isten országa” gondolata bizonyos fejlődésen megy át Szolovjovnál. Eredetileg Dosztojevszkijhez hasonlóan, az orosz népet tartotta az „istenhordozó nép”-nek. Majd az orosz nacionalizmus korlátozó hatását felismerve, valamint teológiai, egyháztörténeti tanulmányai alapján úgy látja, hogy nemzete csak Péter sziklájának, a pápának az elismerésével alakíthatja ki a keresztény népek ökonomikus egységét. Élete utolsó szakaszában Szolovjovnál az „Isten országa” az örökkévalóság szférájába emelkedik, a földi élet legfontosabb feladatának a rossznak a leküzdését tekinti. Ennek a lehetősége az ember választási szabadságában van adva. Az ember felelősségtudata ébren tartásában s a jó választása akadályainak leküzdésében jelöli meg a keresztény filozófia feladatát. Tervezett művéből csak az etika készült el; metafizikai, misztikai, esztétikai gondolatai csak töredékekben maradtak fenn.

Szolovjovval rokon az emigráns orosz filozófus, Nikolaj Alekszandrovics *Bergyajev* (Berdjajev, 1874-1948) gondolatvilága. Eredetileg hazájában a „legális marxisták” csoportjához tartozott. Elismerte Marx a proletárság sorsának javítását célzó eszméit, de elvetette a dialektikus materializmust és a proletárdiktatúra követelményét. Német- és Franciaországban továbbalakuló gondolkodásában az antik gnózis és a német idealizmus hatása alatt összefolyik a metafizika, a természetfölötti világ és a misztika. Egyesítésükkel igyekezik Bergyajev olyan szintézist kialakítani, amelyben találkozik Kelet és Nyugat gondolkodása s amelynek az emberi egyén szabadsága, alkotóerejének kibontakoztatása s a történelem eszkatológikus céljából beleállítása az alapeszméi.

Irodalom. *M. Wentscher,* Fechner und Lotze. München 1925. – *Brandenstein B.* Kierkegaard Budapesti Szemle 1934. – *H. Höffding,* S. Kierkegaard als Philosoph. (3) Stuttgart 1922. – *E. Przywara,* Das Geheimnis Kierkegaards. Berlin 1929. – *J. Wahl,* Études Kierkegaardiennes. (2) Paris 1951. – *Tavaszy S.* Kierkegaard személyisége és gondolkozása. Kolozsvár 1930. – *E. Klumm,* Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie W. Solowjews. München 1965. – *E. Klamroth,* Der Gedanke, des ewigen Schöpfung bei N. Berdiajew. Hamburg 1963.

Az arisztotelizmus felújítása, kritikai realizmus

A német idealizmus Platónért lelkesedett. Arisztotelész higgadt valóságérzete távolabb esett eszmevilágától. Arisztotelész objektív gondolatvilágához Hegelnél közelebb jutott ebben a korban Bernhard *Bolzano* (1781-1848) és Friedrich Adolf *Trendelenburg* (1802-72), akik anélkül, hogy egymással érintkezésben álltak volna, az objektivizmus alapján bírálják a szubjektív idealizmust s alakítják ki a saját rendszereiket. Habár ez a vállalkozásuk az idealizmus uralma idején hálátlannak látszott, mégsem maradt terméketlen.

1. Az eredetileg matematika tanárnak készült, majd a papi pályára lépett *Bolzano,* a prágai egyetemen betöltött vallásbölcseleti tanszékétől megfosztottan, visszavonultságában is lankadatlan buzgósággal folytatta matematikai tudományeszményéhez igazodó vizsgálódásait, amellyel a Leibniz által átdolgozott arisztotelizmust fejlesztette tovább s a platonizmusnak is eredeti változatát alakította ki.

Műveinek nagy részét tanítványai adták ki, teljes irodalmi hagyatéka még kiadatlan. Fő filozófiai műve a *Wissenschaftslehre* 4. kötete, 1837. Fontosabbak még: *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele.* 1827, *Lehrbuch der Religionswissenschaft,* 1834. *Philosophie der Mathematik,* 1810 (1926).

Bolzano abból indul ki, hogy minden ismeretelmélet, mely a relativizmuson felül akar emelkedni, megkülönbözteti a pszichikai funkciótól a jelentést, a logikai tartalmat. Ő e megkülönböztetésen túl, a tartalomnak *a gondoltságtól független fennállást* is tulajdonít. Ezt fejti ki a magánvaló tétel, a magánvaló igazság és a magánvaló képzet fogalmában.

A magánvaló tétel (Satz an sich) egy arról szóló kijelentés, hogy valami van vagy nincs, eltekintve attól, hogy e kijelentés igaz-e vagy sem, hogy ezt valaki szavakkal kifejezi-e vagy sem, sőt hogy az elme egyáltalában gondolja-e azt vagy sem. A magánvaló tételeknek nincs *reális* létük, azonban *valami módon* mégis vannak. E magánvaló tételek előfeltételei a kijelentett vagy elgondolt tételeknek, az utóbbiak sem létezhetnének, ha az előbbiek nem lennének.

A magánvaló tételek igazak vagy tévesek. *A magánvaló igazság* fogalma tehát szűkebbkörű, mint a magánvaló tételé. A magánvaló igazság (Wahrheit an sich) olyan tétel, amely valamit úgy jelent ki, amint van, tekintet nélkül arra, hogy valaki tényleg gondolta vagy kimondotta. A megismert vagy gondolt igazságok az őket megismerő vagy gondoló ember elméjében bizonyos időben, mint az illető egyén bizonyos gondolatai, valóságosan léteznek. Azonban maguknak az igazságoknak, melyek ezeknek a gondolatoknak a *tartalmát* képezik, nincs időhöz kötött reális létük. Az igazság nem alanyi alkotás, „tételezés". Az igazságokat még az isteni értelem sem tételezi. Nem azért igaz valami, mert Isten igaznak ismeri, hanem azért ismeri Isten igaznak, mert igaz. A magánvaló igazságra irányuló pszichikai aktus által válik az igazság ismertté. Legalábbis egy igazságnak szükségképpen kell lennie. Ha ugyanis azt a tételt, hogy egy tétel sem igaz, igaznak állítjuk, egyszersmind tagadjuk annak igazságát. Vagyis tagadás által állítjuk, hogy van igazság. De nemcsak egy igazság áll fenn, hanem végtelen sok.

A magánvaló képzet (Vorstellung an sich) az, ami egy tétel alkatrésze lehet, azonban önmagában nem képez tétel. Pl. a „Cajus" ebben a tételben: „Cajus okos". A magánvaló képzet fennáll a gondoltságtól függetlenül s nem sokszorozódik meg azáltal, hogy sokan gondolják. A gondolt, szubjektív képzettől való megkülönböztetés végett *objektív* képzetnek kell neveznünk. A magánvaló képzet tárgya az a létező vagy nemlétező valami, aminek a képzetének tekintjük. Így pl. Szokratész, Platón azok a tárgyak, amelyekre a „görög világbölcsek" képzete vonatkozik. A magánvaló képzet *nem* létezik, de a tárgy, amelyre a képzet vonatkozik, lehet létező.

Bolzanót a létezéstől elvont igazságok fogalmához kétségtelenül matematikai vizsgálódásai vezették. A matematikában látta a tökéletességet legjobban megközelítő tudományt s különösen érdekelte a *matematikai megismerés* problémája. Leglényegesebb megállapítása, hogy Kanttal

szemben, a matematikát tisztán fogalmi (analitikus) tudománynak tartja, melynek a szemlélethez nincs vonatkozása.

A matematikához a filozófiai tárgyak közül bizonyosság szempontjából a legközelebb állónak tartja Bolzano a metafizikát, melyet Leibniz rendszerét követve, a valóságos létezés a priori fogalmait felölelő tudománynak tekint. Kant szkeptikus magatartását a fogalmi metafizikával szemben Bolzano indokolatlannak tartotta; gyakorlati posztulátumok felállításának csak úgy van értelme, ha igazságukról észszerű meggyőződést szerezhetünk.

Egyébként Bolzano minden lényeges pontban fenntartja Leibniz monadológiáját. Isten létét megkísérli a feltétlen valóságos (unbedingt Wirkliches) fogalmából bizonyítani, amelyből egy egyszerű, örökkévaló és legtökéletesebb szubstancia fogalma következik (Athanasia 321. kk. 11.) A teremtés fogalma Bolzano szerint nem kívánja a világ időbeni kezdetét. A teljes, tökéletes ok működése külső körülményektől független. Isten öröktől való létével adva van az öröktől való teremtés lehetősége. A szubstanciák öröktől való léte is emellett a lehetőség mellett szól. A szubstanciák öröktől való létezésével bizonyítja Bolzano a lélek halhatatlanságát is.

Az *erkölcsi* normát szintén a priori úton, a „kell" (Sollen) fogalmából kiindulva, tartalmilag pedig az ember képességeinek figyelembevételével állapítja meg. Mivel a boldogság utáni vágy az emberben leküzdhetetlen, a cselekedet értékét az általa megvalósítható boldogság mértéke határozza meg. Az etikával szoros kapcsolatban áll a *vallás,* mely mindazoknak a tanoknak és véleményeknek a foglalata, amelyek az ember erényére és boldogságára befolyással vannak. Az észbeli bizonyítás mellett a vallásra nagyjelentőségűnek tartja Bolzano az átélés bensőségét is.

Bolzano a matematikus elme jellegzetes típusa. Elvont gondolkodó, akinek egész filozófiáján szigorúan uralkodik az a priorizmus elve, mely azonban nála nem szubjektív értelmű, hanem az ideális tárgyakra vonatkoztatott objektív apriorizmus, a platonizmus sajátságos formája. Csaknem teljes feledésbe ment filozófiájára a jelen század elején *Husserl* és a fenomenológiával rokon irányok hívták fel a figyelmet, melyek Bolzanót a logikai tárgyakat a gondoltságtól független fennállásukban vizsgáló *tiszta logika* megalapítójának tekintik.

2. Míg Bolzanónál az arisztotelizmus metafizikájának inkább hallgatólagos előfeltételét képezi, F. A. *Trendelenburg* már a reformátor lelkes meggyőződésével hirdeti a berlini egyetemen a hegelianizmussal szemben az arisztotelizmus reneszánszát.

Arisztotelész a *lélekről* szóló művének beható s az egész arisztoteleszi rendszerre kiterjeszkedő magyarázata mellett (1833), az arisztotelizmus széleskörű elterjedését segítette elő az Organon sikerült kézikönyvi feldolgozásával: *Elementa logices Aristoteleae,* 1836. A saját rendszerére vonatkozó legfontosabb műve a *Logische Untersuchungen,* 1840. Társadalmi etikája a *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik,* 1860.

Trendelenburg a német idealizmussal nem szakított meg minden kapcsolatot. Ennek tulajdonítható, hogy az arisztotelészi rendszeren nem éppen jelentéktelen változtatásokat tett. Nevezetesen elvetette a mozgásnak mint aktualizálódásnak a magyarázatát s a cselekvő értelem tanát; viszont fenntartotta az a priori ismeretformákat. Az *ismeret* kérdésében, Hegellel szemben, aki a létet a gondolkodásban oldotta fel, s Herbarttal szemben, aki a kettő közti kapcsolatot szétszakította, Trendelenburg olyan megoldásra törekedett, amely a tárgy tudaton kívüli realitásának a fenntartásával lehetővé teszi gondolat és lét megegyezését.

Abból az elvből kiindulva, hogy csak hasonló ismerhet meg hasonlót, a gondolat és a lét rendje közti közvetítőt egy mindkettőben közös mozzanatban, a *konstruktív mozgás* fogalmában találta meg. A mozgás, mint egyetemes világelv minden működés, tevékenység alapja. A tárgyi világ minden tüneménye mozgásra vezethető vissza, a tudatélet minden jelensége az érzékeléstől kezdve a legmagasabb szellemi funkcióig, szintén mozgás. A gondolkodás tudatos mozgása a dolgok mozgását utánképezi. Az érzéki benyomást a szellem spontán tevékenysége a tér, az idő és a kategóriák a priori formáiban dolgozza fel, melyek objektív érvényét a mozgás egyetemes

törvényei biztosítják. A fizikai mozgás szubstrátuma az anyag, mely nem önmagában, hanem csak a mozgás, az energia által ismerhető meg.

Elválaszthatatlan a mozgástól a *cél,* a „hová". A cél rendezi a részeket az egész tervének megfelelően s kifejezi az egész alapját képező gondolatot. Cuvier vizsgálataira támaszkodva, Trendelenburg a célt a természetben is reális, objektív, s nemcsak heurisztikus elvnek tekinti. A lélek az individuumban önmagát megvalósító gondolat, elv és nem eredmény, mint a materializmus hirdeti.

A teleológia elve uralja Trendelenburg *társadalmi etikáját* is. Az ember erkölcsi feladata lénye eszméjének a megvalósítása, mely az egyén részéről az akaratnak és az érzelemnek az ész alá rendelését, s a vele organikus egészet képező közösség részéről az egyetemes erkölcsi cél jogi biztosítását követeli meg. A kötelesség alapját Trendelenburg nem az autonomiában, hanem Isten akaratában találja.

Isten gondolatai egyszersmind a lét forrásai is. De az esetleges lét felfogására szabott ismereterőnk Istenről nem alkothat határozott fogalmat. Trendelenburg úgy véli, hogy ez már nem is a filozófia feladata. „Nem szükséges a csillagokra felnézni és mégis lehet élni". (Log. Unt. II. 467. l.). Ez az agnoszticizmus a kantianizmus utóhatása.

Ha Trendelenburg rendszere nem is tekinthető Arisztotelész filozófiája szerves továbbfejlesztésének, mégis nagy mértékben elősegítette az arisztotelizmus feleleventését. Trendelenburg kiváló tanár volt, aki hallgatói érdeklődését és munkakedvét sikeresen tudta fokozni. Tőle kaptak indítást *Fr. Brentano,* továbbá *O. Willmann* és *G. Gertling,* akik az újskolasztikus mozgalomban is jelentékeny részt vettek.

3. Működésében nem volt ugyan az arisztoteleszi filozófiára tekintettel, mégis a kanti fenomenalizmussal szemben az arisztoteleszi ismeretelmélet igazolójának és továbbfejlesztőjének tekinthető Oswald *Külpe* (1862-1915), aki korszakalkotó pszichológiai munkássága mellett, mint a würzburgi iskola megalapítója, a realizmus álláspontját Herbartnál és Trendelenburgnál mélyebbre hatoló kritikájában (a részben halála után kiadott) *Die Realisierung* c. 1912-1923. művében fejtette ki. Ebben arra mutat rá, hogy a fenomenalizmusnak ellentmondanak a természettudományi fogalmak, melyek mindig valami objektív, tőlünk függetlenül fennálló tényre mutatnak. S a szellemtudományok, (történelem, matematika, logika) princípiumai szintén a tudattartalmaktól független tárgyakra utalnak.

A pozitív bizonyítás során, Külpe nagy óvatossággal vizsgálja a tudatontúli realitás tételezésének a „Realisierung" jogalapjait. A tisztán empirikus alapok (érzetek) nem elégségesek, mert nem vezetnek túl a tudati adottságon. De éppoly elégtelenek a tisztán racionális alapok (indukció, okság érvénye, a fogalom ellentmondásnélkülisége) is, mert nem vezetnek szükségképp a reális léthez. Csak az empirikus és a racionális tényezőket egyesítő „vegyes indokokat" találja Külpe kielégítő bizonyító erejűeknek.

Irodalom. *E. Winter,* B. Bolzano und sein Kreis. Leipzig 1933. – *H. Fels,* B. Bolzano. Sein Leben und sein Werk. Leipzig 1929. – *J. Berg,* Bolzano's Logic, Stockholm 1962. – *P. Peterson,* Die Philosophie F. A. Trendelenburgs. Hamburg 1913. – *A. Messer,* Der kritische Realismus. Karlsruhe 1923. – *P. Brode,* Der kritische Realismus. Berlin 1928.

C) A legújabb kor bölcselete

A romantika szellemét a múlt század közepén realisztikusabb életszemlélet váltotta fel. Kialakulásánál a valóságtudományok fejlődése s a gazdasági és a társadalmi életben bekövetkezett változások jutottak szerephez, hatásuk a filozófiai gondolkodás alakulásán is tükröződik. A szaktudományok részéről különösen a természettudomány, a lélektan s a társadalomtudomány lendületes fejlődése lett jelentős a filozófia a valóságról nyújtott képének a kialakításánál.

Az újkori világkép Newton által adott mechanikus magyarázata klasszikus értékűvé vált Einstein relativitás-elmélete nyomán, mely az abszolút tér és idő feladásával, lemond a valóság szemléletes ábrázolásáról s elvont, matematikai formulában mutatja be a világot. A korábbi *fizika* részéről végső egységnek tekintett atomban az atomfizika az elektronok világát fedezte fel. Az atom szerkezetébe nyert bepillantás mellett, a tudomány újabb természetes elemeket fedezett fel, sőt képessé lett bizonyos elemek mesterséges előállítására s az atomenergia az ember szándékai szerinti irányítására.

A műszerek s a megfigyelési módszerek tökéletesítésével nagy fejlődést tett a csillagvilágot kutató *asztronómia* is. A spektrum-analízis alapján sikerült az égitestek kémiai alkatának, minőségi összetételének megállapítása. A csillagközi gáz- és porfelhők felfedezése a világegyetem keletkezésére és korára nézve szolgáltatott jelentős adatokat, a Tejútrendszerek felfedezése a világ határainak óriás méretekben kitágult perspektíváját alakította ki.

A paleontológia, geológia, biogenetika, az utolsó évtizedekben nagy fejlődésnek indult biokémiával és sejttannal, az *élet* keletkezésének körülményeit, az élő lény szerkezeti felépítését és fejlődési feltételeit igyekezett felderíteni. A paleontológiai és az örökléstani kutatások az élőlények leszármazásának, faji alakulásának tér- és időbeli körülményeit igyekezett megállapítani.

Az élet évmilliókra becsült fejlődése során megjelent ember lelki világának tapasztalati vizsgálata lett a filozófiától jelentős mértékben függetlenné vált *lélektan* tárgya, mely alig száz esztendős története során módszerei, magyarázó elvei és alkalmazási ágai tekintetében tekintélyes fejlődésen ment át, a természettudományos-mechanikus módszer és értelmezés kezdetétől, a lelki valóság eredetiségének és öntörvényszerűségének a megállapításáig.

Hasonlóan a lélektanhoz, önálló tudományként jelentkezett a *társadalomtudomány* is, mint a társadalmi alakulatok és folyamatok vizsgálatának szaktudománya. Beható vizsgálat alá vette az emberi társas élet kialakulásának módjait, okait, formáit, fejlődésének és bomlásának okait és feltételeit. Előtárta a társas élet sokoldalú tényezőit, bemutatta hatásukat az ember egyéni életének alakulására s jelentőségüket a kultúra különböző vonatkozásaiban. Sokféle ágazatának és alkalmazásának gyors fejlődését a gyakorlati élet részéről sürgette a technika hatalmas fejlődésével a társadalmi kapcsolatok megnövekedése; a gazdasági életben, a termelés feltételeiben bekövetkezett változások s a társadalom és az állam szerkezetében azzal járó átalakulás, amelyet a világháborúk is gyors lépésben siettettek.

Kezdetben, a természet és az emberi élet különböző területeiről szerzett hatalmas tudásanyag felvetette a filozófia létjogosultságának a kérdését. Ez annál is indokoltabbnak látszott, minthogy a német idealizmus módszeri, ismeretelméleti, rendszeri elvei nem mutatkoztak kielégítőnek és használhatónak a tapasztalatból szerzett ismeretek bölcseleti feldolgozására. Különösen a múlt század második felében eluralkodott az a nézet, hogy az ember életének eligazításához, alakításához elégséges a „tények” ismerete; a filozofálás irreális világba tereli az ember gondolkodását s akadályozza tettereje kifejtését. A gyakorlat jelentőségének a tudata háttérbe szorította az elmélet értékét.

De csakhamar nyilvánvaló lett, hogy módszereik és rendszeri elveik kialakításánál a szaktudományok sem nélkülözhetik az elméleti, sőt filozófiai, világnézeti elvek és szempontok

figyelembevételét. Minden területen a tapasztalati adatok tudatos módszerrel történő s tervszerű rendezésével, értékelésével s egybefoglalásával alakul ki a tudományos értékű ismeret.

Hogy csak néhány példát hozzunk: a jelenségek mechanikus értelmezésének a kizárólagossága problémává lett a *fizikában,* mely az egész újkori gondolkodásban a mechanizmus és a determinizmus megdönthetetlen alapjának látszott; az atomfolyamatok pontos meghatározottságának akadályai kialakították a bizonytalansági reláció elvét s felvetődött a természeti törvényszerűség, a szükségszerűség és véletlen viszonyának a problémája. A biológiában is felmerült a kérdés, kielégítő-e az életjelenségek tisztán oksági, kauzális magyarázata, vagy figyelembe kell-e venni, különösen a fejlődés megértéséhez, a célszerűséget, a teológikus értelmezést?

A *pszichológia* is kérdésessé tette, hogy az ember lelki életének, egyéniségének a megértésében elegendő-e a kísérleti, gépi, környezeti hatásokra adott önkéntelen válaszainak, alkalmazkodási módjának a megfigyelése, avagy a teljesebb emberismeret szükségessé teszi a kísérlet kiegészítését az önmegfigyeléssel, s a műszerekkel már meg nem közelíthető, rejtett, tudatalatti mozzanatok figyelembevételét.

S a *társadalmi élet* vizsgálatánál is a sokféle módszer és rendszer kialakulása alapjában azon a kérdésen fordul meg, mennyiben és milyen mértékben áll a társas élet az anyagi, természeti, technikai tényezők szükségszerű hatása alatt, s milyen mértékben érvényesülhet az ember szabadsága a társas viszonyok alakulásánál és irányításánál.

A nagy arányú szakosítás kialakulásánál sem lehet elzárkózni a szélesebb perspektívát nyújtó távlattól s a jelenségek végső szempontból történő értékelése és rendezése követelménye elől.

Csakhamar előtűntek a *határkérdések* a szaktudományok és a filozófia között. Az érintkezési területen érdekes kölcsönhatás alakult ki. Nem ritkán a szaktudomány körében kialakult módszer a filozófia számára is jelentősnek mutatkozott, s nem ritka eset, hogy a különböző szaktudományok művelői a filozófiában is tekintélyes szerephez jutnak.

Nem sok idő kellett ahhoz, hogy a pozitivizmus által nyújtott ismerettömeg elégtelennek bizonyuljon a tudás és a lét mélyebb kérdése iránt érdeklődő filozófiai szellem számára. A századforduló óta megélénkült s egyre tágabbkörű és többoldalú a bölcseleti gondolkodás. A sok tekintetben megváltozott helyzet mind a módszeri elvek, mind a tartalmi megállapítások felülvizsgálását kívánja. A modern filozófia is igényt tart arra, hogy a tudományok sorában foglaljon helyet s ne csupán a szubjektív vélekedés látszatát keltse.

Jelentős helyet kap a mai filozófiában a logika; kritikus vizsgálat tárgyává teszi a tudományok általános alapkérdéseit, a bizonyítás érvényének szabályait. Szembefordul a leegyszerűsítő és általánosító eljárásokkal s rávilágít a tudományok sajátos tárgyuk szerinti módszeri különbségeire s tárgyi megállapításaik határaira. A kölcsönös megértést akadályozó fogalmi zavar és módszer leküzdésére alaptudományi jellegű irányok alakulnak ki. A hatásában meggyengült idealizmussal szemben erőteljesen kifejlődött az ismeretelméleti realizmus, mely elveti a jelenség és a lényeg kanti megkülönböztetését s a valóság közvetlen megismerhetőségét vallja, ha az a fogalmi ismeret tárgyi tartalma, egyetemes érvényűsége tekintetében nem is jelent egyértelmű értékelést.

A mai ember elé táruló valóság bonyolult összetételében és sokoldalúságában nem juthatott egyértelmű értelmezéshez. Általában elismerik a valóság lényeinek minőségi különbségét, a lét különböző fokozatait; abban azonban már különböznek a nézetek, hogy a sokféleség alapjában egyetlen vagy több elvre vezethető-e vissza. A fejlődés, a változás értelmezése tekintetében is különböző nézetek alakulnak ki, a változást előidéző erők, a változás és megmaradás viszonyának a kérdésében. A változásra, fejlődésre beállított szemléletmódból érthető a relativizmus erős előretörése, amely kétségbe vonja a gondolkodás, a lét, a cselekvés abszolút értékű elveit s amellyel szembenáll a lét és a mozgás abszolút elvektől való meghatározottságát valló irányzat. Az erősen érvényesülő természettudományos gondolkodás és a technika által

kifejlesztett racionalizmussal ellentétben áll az irracionalizmus igen számottevő irányzata, mely a természettudományok bizonytalanságára s a technika elgépiesítő hatására hivatkozással, az ember nem értelmi, intuitív, érző képességeinek a jelentőségét emeli ki s azok alapján akar világmagyarázatot adni.

Az ember különböző oldalról történő megfigyelése és vizsgálata ellenére, megegyező vonása a modern bölcseletnek az ember minél teljesebb megismerésére irányuló törekvés s az emberi személy méltóságának a kiemelése. A reális lét felé forduló érdeklődés, a kanti fenomenalizmus leküzdésével, megvetette a jogalapját a tapasztalaton alapuló, de az érzéki megismerésen és valóságon túlhaladó, transzcendens valóságot elismerő létfilozófia és metafizika lehetőségének, mely nem idegenkedik az abszolút valóság elismerésétől sem, ha annak lényegét nem is határozza meg egyértelműen.

Midőn időszerű problémáival szembenéz a legújabb bölcselet, nem szakítja meg a történeti múlthoz fűző kapcsolatot sem. Problémáiban az emberi gondolkodás visszatérő kérdéseire talál, s megoldásukra törekedve érdeklődéssel tanulmányozza nemcsak a közvetlen megelőző, de a távolabbi korok filozófusait is; tőlük is tanulva és merítve, gondolataikat, eszméiket fejleszti tovább, ha nem is a másfél századdal korábban várt folytonosság vonalán, hanem a dialektikus mozgás útján, fenntartva és gyarapítva a filozófia értékeit.

Történeti távlat hiányában, nem könnyű feladat a legújabb fejlődés részleteinek, a különböző irányoknak az ismertetése. Az áttekinthetőség az irányzatok szerinti csoportosítást kíván, ami csak megközelítő pontosságú lehet, nem egy gondolkodó iránya osztályozhatóságának nehézsége miatt. Könyvünk keretéhez képest, némileg részletesebben igyekezünk ismertetni a szélesebb körben ható irányokat, rövidebben a többieket.

Irodalom. *W. Stegmüller,* Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie. (2) Stuttgart 1960. – *I. M. Bochenski,* Europäische Philosophie der Gegenwartz. (2) Bern 1951. La philosophie contemporaine en Europe. Paris 1962. – *St. Breton,* Situation de la Philosophie contemporaine. Paris. Lyon 1959. – *J. Lacroix,* Panorama de la philosophie francaise contemporaine. Paris 1966. – *M. Mourre,* Dictionnaire des idées contemporaines. (2) Paris 1966. – *P. Kurtz,* American philosophy in the twentieth century. New York-London 1966. – *K. Jaspers,* Die geistige Situation der Zeit. (5) Berlin 1960. – *Márkus Gy.–Torday, Z.* Irányzatok a mai polgári filozófiában. Budapest 1964.

Materializmus

1. A tapasztalat alapján fellendülő természettudományos művelődés nyomán ott mutatkozott radikális formában irányváltozás, ahol a romantika szelleme az idealizmust legerőteljesebben kifejlesztette, Németországban. Angliában, az empirizmus ősi hazájában, a romantika nem tudott mélyebb gyökeret verni, s Franciaországban sem tudta maradandóan legyőzni a szenzualizmus szellemét. Mindkét országban a megerősödő empirizmus járt utakra talált s megállt a pozitívizmusnál. Németországban azonban a nagy idealista rendszerek által kifejlesztett metafizikai szellem forradalmi fordulattal ellentétébe csapott át s kialakította a *materializmus* filozófiáját.

A szellem helyett az anyag lett az egyetemes és örökkévalónak tekintett valóság s az anyagban rejtőző erők működése mindennemű jelenség magyarázó elve. Jellemző sajátsága lett a német materialista mozgalomnak az agitatív szellem: az elméletet a gyakorlattal egyesítve, a fennálló társadalmi rend bírálatával annak megváltoztatására törekedett. Ebben a tekintetben a francia forradalmi materializmus örökébe lépett.

2. A materializmus egyik formája a fizikai-kémiai folyamatok alapján igyekezett mindennemű valóságot magyarázni. E szerint az irány szerint a magasabbrendű életműködés sem egyéb, mint az atomok bonyolultabb mechanikus működése. Főképp néhány természettudománnyal foglalkozó kutató vallotta és terjesztette a materializmusnak ezt a formáját. A zoológus Karl *Vogt* (1817-95) szerint amit lelki tevékenységnek nevezünk, kizárólag agyfunkció. A gondolatok ugyanolyan viszonyban állnak az agyhoz, mint az epe a májhoz, vagy a vizelet a veséhez. *(Physiologische Briefe,* 1845). *Jakob Moleschott* (1822-93) azt hirdette, hogy a természettudományokkal, elsősorban az élettannal és a vegytannal, csak a materializmus hozható összhangba. *(Der Kreislauf des Lebens,* 1852.) Csak az érzéki valóság létezik, az anyag a megmaradás törvénye értelmében örökkévaló. Minden lelki tünemény anyagi folyamat.

A materializmusnak a természettudományra történő hivatkozására, Vogttal szemben a fiziológus Rudolf *Wagner* göttingeni professzor, Moleschottal szemben pedig a kémikus Justus *Liebig* foglalt állást. A materialista harc (Materialismusstreit) néven ismert vita tetőpontjára jutott, midőn Wagner a göttingeni természettudományos kongresszuson (1854) a teremtésről és a lélekről tartott előadásában kifejtette, hogy a természettudomány nem érinti a Bibliát s a materialista lélektant az erkölcs lerombolásával vádolta. Válaszul írta Vogt *Köhlerglaube und Wissenschaft* c. könyvét.

Moleschott és Vogt tanait Ludwig *Büchner* (1824-99) darmstadti orvos terjesztette a materializmust népszerűsítő *Kraft und Stoff c.* könyvében (1855), melyet nemcsak Németországban, hanem a külföldön is olvastak és cáfoltak. (P. Janet, E. Rossi.) A neokantiánus F. A. *Lange* sok kiadást megért bírálatában *(Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwert,* 1866) az anyagi lét kizárólagosságát csak mint természettudományos módszert látta alkalmazhatónak, mely határait túllépi metafizikai és világnézeti tételek felállításával, miként azt Kant is helyesen látta.

3. A materializmus mindent mechanikus mozgásból értelmező válfaja nem bizonyult kielégítőnek a dolgok minőségi különbözőségének a magyarázatára. Ezt a hiányt igyekezett pótolni a *dialektikus materializmus,* mely a mechanikus materializmusról mint „vulgáris materializmus”-tól magát elkülönítette. A materializmus eme formájának kezdeményezői Marx és Engels, műveik nagy része magyar fordításban is megjelent.

Karl *Marx* (1818-83) Trier városában született. Atyja jogtanácsos volt s fiát is erre a pályára szánta. Bonnban kezdett jogi tanulmányait az ifjú Berlinben folytatta, ahol a jogtól a hegeli filozófia felé fordult figyelme s annak hatása alatt tanulmányozza az ókori filozófiát. Doktori

értekezésében a démokritoszi és az epikuroszi természetfilozófia különbözőségét tárgyalta. Ebben az időben Marx kapcsolatot tartott az ifjúhegeliánusokkal s élénken foglalkoztatták a politikai és szociális kérdések, különösen a proletariátus helyzete. Mint politikai publicista egyideig a polgári demokratikus irányú „Rheinische Zeitung" szerkesztője. A lap betiltása után, Franciaországba emigrál, ahol részt vesz a munkásmozgalomban; kritikával olvassa a francia szocialista írók munkáit s belemerül a politikai gazdaságtan írói, Smith, Ricardo munkáiba. Azok kiegyeztető elméletével szembeállítja a tőke és a munka ellentétét.

Friedrich *Engels* (1820-95) A Rajna-vidéki Barmen-ben született gazdag gyáriparos családból. Atyja kívánságára a kereskedő pályára lép, de a filozófia is érdekli (Scheiermacher, Schelling, Hegel) és élénken figyeli az ipari munkásság nyomasztó helyzetét. Ezirányú tapasztalatai bővülnek angliai tartózkodása alatt, a németeknél fejlettebb gépipar nyomán kiéleződő ellentét láttára a tőke és a proletariátus között.

4. Marx és Engels eszméi a proletariátus érdekeiért folyó harcban alakulnak ki. Marx már korai írásaiban elveti azt a felfogást, amely a filozófiát a „tudományok tudományának", abszolút jellegűnek tekinti s elszakítja a gyakorlattól. A filozófia feladata minden fennálló kíméletlen kritikája, a konfliktusoktól való félelem nélkül. Az elmélet anyagi hatalommá válik a harc szükségességét felismerő tömegekben. *A gazdasági-filozófiai kéziratok* (1844) a polgári, elvont humanizmussal szembeállítják a „radikális humanizmust", mely az anyagi termelésben meghatározó szerepet betöltő munkának a kapitalizmusban elidegenítő jellegére irányítja a figyelmet.

Marx és Engels közösen írják *A szent család* (1845) c. iróniával vegyes kritikájukat a polgári társadalomról s a Bruno Bauer körül csoportosuló ifjúhegeliánusokról. A munka nagyobb része Marx műve. Pellengére állítják a vallás, erkölcs, családi élet, igazságszolgáltatás visszásságait s az idealizmust a materializmus elveinek egyre határozottabb kifejtésével vetik vissza. Test, lét, szubstancia egy és ugyanaz. Az anyag alapvető tulajdonsága a mozgás. A gondolatot nem lehet elválasztani attól az anyagtól, amely gondolkodik. Az érzéki világban élő ember számára olyanná kell tenni a világot, hogy benne embernek tapasztalja magát. Az embert a körülmények alakítják, körülményeit kell emberségessé tenni.

Röviddel azután *Német ideológia* főcímmel Marx és Engels további bírálat alá veszik a Hegel utáni filozófia fő képviselőit, Feuerbachot, Bauert, M. Stirnert, a német szocializmus különböző hirdetőit s a kritikai szembeállítás során kifejtik saját nézeteiket. A könyv 1845-46-ban készült, szerzőik életében nem jelent meg, a moszkvai Marx-Engels-Lenin Intézet adta ki 1932-ben. A munka nagyrésze Max *Stirner* (1806-56) fantasztikus egoizmusa, az „én" egyetlensége elvének a bírálata, mely minden magasabb kötöttségtől függetleníteni kívánja az egyént. A könyv pozitív részében a szerzők az idealista történetfilozófia módszerével szemben, mely az emberi valóságot a tudat torzított tükörképéből ábrázolja, a *történelmi materializmus* feladatát a fordított módszer alkalmazásában jelölik meg, mely a tudat jelenségeit elsősorban a termelési folyamat, s az állam szerkezetének vizsgálatában, a tudat különböző formáinak pedig, erkölcsnek, vallásnak, filozófiának ebből az alapból történő magyarázatában állapítják meg. Mert nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot.

Ezen a munkán kívül, Marx még egy külön iratában tézisek formájában is bírálja *Feuerbachot.* Megállapítja, hogy Feuerbach nem tudott megszabadulni az addigi materializmus fő fogyatékosságától, mely a valóságot, az érzéki világot csak az objektum, a szemléleti tárgy alakjában fogta fel, nem szubjektíve, mint érzéki emberi tevékenységet. Az emberi gondolkodás tárgyi igazsága nem elméleti kérdés, hanem a gyakorlat adja annak bizonyítékát. A megismerés a valóságra hat vissza alakítólag s miközben az ember cselekszik és változtat, maga is változik. A körülmények és az ember megváltozásának egybeesését csak mint forradalmi gyakorlatot lehet felfogni és megérteni. Nem lehet a gondolatokat az alapjukul szolgáló ember viszonyaitól különválasztani. Feuerbach felismerte, hogy az ember a vallásban elidegenedett önmagától,

világa ketté vált egy képzelt és egy valóságos világra. De nem ad megoldást a vallásnak a világi alakzatban való feloldására, holott ezt kell ellentmondásaiban megérteni s a gyakorlatban forradalmasítani. „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassák”. (Tézisek Feuerbachról. 1960. 11. l.)

Marx és Engels állandó vitában állnak a szocializmus olyan képviselőivel, akik a kapitalista rendszeren belül, vagy merően etikai alapon képzelik el a reformot (mint pl. Proudhon). Meggyőződésük, hogy utópiák felállítása helyett, a proletariátusnak mint politikailag szervezett osztálynak kell felvennie a harcot. A párt megalakulásával a *Kommunista Kiáltvány* a proletariátus politikai szervezkedésének szükségességét és célját fejti ki.

Az 1848-i forradalom leverése után, Marx és Engels Angliában telepedett le. Engels egyideig még társtulajdonosként vezette az atyjától örökölt gyapotgyárat, Marx pedig a gazdasági élet, a politika és a társadalmi viszonyok közti történelmi összefüggések tanulmányozásába mélyedt el. Kialakul benne a *történelmi materializmus* módszere és szemlélete. Ennek az eszméit foglalja össze *A politikai gazdaságtan bírálatához* írt műve előszavában (1859). „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, ami létüket, hanem megfordítva – társadalmi létük az, ami tudatukat meghatározza.

A társadalom anyagi termelő erői, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba kerülnek a meglevő termelési viszonyokkal, vagy – ami ennek jogi kifejezése – azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között eddig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelő erők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmi átalakulások vizsgálatánál a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos pontossággal megállapítható átalakulást mindig meg kell különböztetni a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formáktól, amelyekben az emberek ennek az összeütközésnek tudatára jutnak és azt végig harcolják.” (Marx-Engels, Válogatott művek. I. köt. 1963, 366. l.) Az átalakulási korszakot nem saját tudatából, hanem ezt a tudatot kell az anyagi élet ellentmondásaiból, a társadalmi termelő erők és termelési viszonyok közti összeütközésből magyarázni. A polgári társadalom ölében fejlődő termelő erők megteremtik az anyagi feltételeket a társadalmi életfeltételek ellentétének feloldásához, amivel lezárul a társadalom előtörténete.

5. Az ellentéteket tükröző dialektikus módszerrel vizsgálja és bírálja *A tőke* c. főművében Marx a burzsoa gazdasági rendszert. Az ő dialektikus módszere, hangoztatja, szöges ellentéte a hegelinek. „Hegel számára a gondolati folyamat, amelyet eszme néven még önálló alannyá is alakít, demiurgosza a valóságnak, amely annak csak külső megjelenése. Nálam megfordítva, az eszmei nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi… A dialektika Hegelnél a feje tetején áll. Talpára kell állítani, hogy a misztikus burokban felfedezzük a racionális magvat. (A második kiadáshoz írt utószó. A tőke I. 1967. 20. l.)

Habár minden ismeretünk a külvilág érzéki észleléséből származik, a lényeg és a jelenség nem esik egybe, ami az érzéki adatok és az elméleti következtetés ellentmondásainak formájában tükröződik vissza. A tudományos kutatás feladata, hogy a felszín pusztán látszólagos mozgását a belső, valóságos mozgásra vezesse vissza. Ennek a hiánya a polgári közgazdaságtan alapvető hibája. Ha az elvont visszatükrözés feltárja is a folyamat lényegét, a kutató

megismerésnek tovább kell haladnia a valóság egyre konkrétebb, sokoldalú visszatükröződése felé, hogy feltárja a jelenségek belső összefüggéseit. Csak a fokozatos vizsgálat adja vissza a konkrét valóság sokrétűségét, mutatja az igazságot konkrét valóságában. A materialista logikai vizsgálat a történeti folyamatot egymást törvényszerűen felváltó szakaszainak visszatükrözésében szemléli.

Ezzel a vizsgálati móddal Marx arra mutat rá, hogy a tőkés termelési mód legelemibb formájától, az árutól kezdve, végső kifejlődéséig az ellentmondások sorozatát hordja magában. A tőkés rendszerben a munka is áru, melynek megfizetetlen többlete az értéktöbblet, a kapitalista nyereség forrása, a kizsákmányolás alapja. A kapitalista termelés célja a minél nagyobb nyereség, elkerülhetetlen ellentmondásba kerül a termelés bővítésével. A bővített termelés a fogyasztás korlátaiba ütközik: a piacra dobott árumennyiséget nem tudja a lakosság megvenni. Ezzel bekövetkezik az időközönként ismétlődő gazdasági válság.

A tőke felhalmozásával növekedik a munka nélkül maradó ipari tartaléksereg. „Abban a mértékben, amelyben a tőke felhalmozódik, a munkás helyzetének rosszabbodnia kell, bármilyen is a fizetése… Az a törvény, amely a viszonylagos túlnépességet, vagyis az ipari tartalékseregет állandóan egyensúlyban tartja a felhalmozás terjedelmével és energiájával, a munkást szilárdabban bilincseli a tőkéhez, mint Héphaisztosz ekéi Prométheuszt a sziklához. Ez a törvény a tőke felhalmozásának megfelelő nyomor felhalmozást szab meg. A gazdaság felhalmozása az egyik póluson tehát egyúttal a nyomor, munkagyötrelem, rabszolgaság, tudatlanság, eldurvulás és morális lealacsonyodás felhalmozása az ellenpóluson, azaz annak az osztálynak az oldalán, amely saját termékeit mint tőkét teremti”. (uo. 603. l.)

6. Engels miután feladta gyári érdekeltségét, a társadalmi és természettudományi kérdések tanulmányozásába mélyedt. Az egyetemi tanítás jogától megfosztott szociáldemokrata Eugen *Dühring* (1833-1921) írásaiban szenvedélyesen támadta az idealizmust, azzal szembeállította valóságfilozófiának nevezett elméletét, amely a természet és az emberi gondolkodás egységes rendszere kívánt lenni s a létet materiális fonalánál fogva követte. Naturalista etikája az élet és a világ igenlését hirdeti a vallásos etikákkal szemben; társadalomfilozófiája az emberi viszonyok társadalmasítását kívánja, valamennyi ember egyenlőségét, a magántulajdon visszaéléseinek megszüntetését. Marx-szal ellentétben elveti a dialektikát, a politikai vonatkozásokat tekinti alapvetőknek, a gazdaságiakat pedig azok függvényének.

Minthogy Dühring írásai a munkások közt is terjedtek, Engels szükségesnek látta, hogy szembeszálljon vele s vitairatában a dialektikus materializmus alapelveit kifejtse. *(Herrn Eugen Dührings Umstürzung der Wissenschaft,* 1878.) A munka első része a filozófia, a második a társadalomgazdaságtan, a harmadik a szocializmus kérdéseit tárgyalja. Dühringgel szemben Engels kifejti, hogy a világrendszer pontos gondolati képmását lehetetlen minden idők számára megfogalmazni, mert a gondolkodást objektíve a történelmi helyzet, szubjektíve pedig szerzőjének testi és szellemi alkata korlátozza. E korláttal szemben a megoldás hajtóereje a szükséglet, amelyből minden tudomány fakad, még a legelvontabb is, amilyen a matematika.

A világ valóságos egysége, Engels szerint *anyagiságában* van, miként azt a filozófia és a természettudomány hosszú fejlődése bizonyítja. Az anyag létének a módja pedig a mozgás, amire minden természeti jelenség visszavezethető. Maga az élet is anyagszerű mozgás, a fehérje testek létezési módja a vegyi alkatrészek állandó önmegújítása.

Az emberi gondolkodás abszolútnak képzelt jellege és a korlátozottan gondolkodó egyedi emberben levő realitása közötti ellentmondást csak az emberi nemzedékek végnélküli egymásra következése oldhatja meg. Az örök, megfellebbezhetetlen igazságok száma igen ritka. Az élettelen természettel foglalkozó, többé-kevésbé matematikai módszerrel folytatható tudományok bizonyos eredményei végérvényesek, ezek az egzakt tudományok. De már az élő szervezetek tanulmányozásánál, a kölcsönhatások és okozati összefüggések sokfélesége számtalan új kérdést vet fel, melyek gyakran évszázadokat igénylő kutatással oldhatók csak

meg s hipotézisek felállítására kényszerít. A tudományok harmadik csoportjánál, a történettudományokban még kevésbé lehet örök igazságokról beszélni, mert mulandó társadalmi és állami formák összefüggésére vonatkoznak.

Legritkábbak a végérvényes igazságok, hangsúlyozza Engels, a jó és rossz fogalma, az *erkölcs* területén, mely népről-népre, korról-korra olyannyira változó, hogy azok egymásnak gyakran homlokegyenest ellentmondanak. A modern társadalom három osztálya, a feudális arisztokrácia, a polgárság és a proletárság mindegyikének megvan az osztályhelyzetükből következő morálja. Minthogy a történelmi fejlődés fokait képviselik, a közös történelmi háttér eredményezi azt, ami bennük közös. Az osztályellentéteken felülálló, valóban emberi morál olyan társadalmi fokon lesz csak lehetséges, amely az osztályellentéteket nemcsak leküzdötte, hanem az élet gyakorlatára nézve el is felejtette.

Az *egyenlőség* eszméje mind polgári, mind proletár formájában történelmi termék. Amikor felállítják az osztályelőjogoknak eltörlésére irányuló polgári követelést, melléje lép maguknak az osztályoknak eltörlésére irányuló proletár követelés, hogy az egyenlőséget ne csupán látszólagosan, formálisan az állam területén, hanem valóságosan is, a társadalmi, gazdasági területen is vigyék keresztül.

A morállal és joggal kapcsolatban, a *szükségszerűség* és *szabadság* viszonyának kérdésében, Engels szerint, Hegel volt az első, aki ezt a viszonyt helyesen ábrázolta. Nem a természeti törvényektől való függetlenségben rejlik a szabadság, hanem e törvények megismerésében és abban a lehetőségben, hogy tervszerűen, bizonyos célokra felhasználjuk őket. A szabadság a természeti szükségszerűség megismerésén megalapozott uralom önmagunk és a külső természet felett; tehát szükségképpen a történelmi fejlődés terméke.

Ami pedig a *dialektikus módszert* illeti, Dühring ellentétes felfogásával szemben Engels arra mutat rá, hogy a változó nagyságok tárgyalásával a matematika a dialektika területére lép, s jellemző módon, egy dialektikus filozófus, Descartes vezette be ezt a haladást a matematikába. Ahogyan a változó nagyságok matematikája viszonylik a változatlan nagyságokéhoz, úgy viszonylik a dialektikus logika a formális logikához s egyáltalában a dialektikus gondolkodás a metafizikushoz.

„A dialektika semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya". (Anti-Dühring, 1963. 138. l.) A dialektika alaptörvényei: az ellentétek egysége és harca, a mennyiség átcsapása minőségbe és megfordítva, s a tagadás tagadása.

Amíg a dolgokat mint nyugvókat és életteleneket, mindegyiket önmagában, egymás mellett vizsgáljuk, nem találunk bennük ellentmondást. Ez a metafizikai szemléletmód. Mihelyt azonban a dolgokat mozgásukban, életükben, kölcsönös egymásra utaltságukban vizsgáljuk, tüstént ellentmondásokkal találkozunk. Az *ellentmondás* folytonos tételezése és egyidejű megoldása a mozgás. Már az egyszerű mechanikai helyváltoztató mozgás ellentmondást foglal magában (ugyanazon időpontban a test egy helyen és egyszersmind egy másik helyen van), méginkább az anyag magasabb mozgási formái, a szerves élet és annak a fejlődése. Mihelyt véget ér az ellentmondás, véget ér az élet is, beáll a halál.

A dialektika második törvénye a *mennyiség minőségbe és a minőség mennyiségbe* való átmenetének törvénye. A legismertebb példa erre a víz halmazállapotának változása a fagyponton és a forrási ponton, vagy Mengyelejev a kémiai elemek periódusos törvényszerűségét bizonyító rendszere. A természetből és az emberi társadalomból ilyen tények százait lehet felhozni igazolásul.

A harmadik törvény a *tagadás tagadása.* Tagadni a dialektikában nem azt jelenti, hogy egyszerűen nemet mondunk, vagy egy dolgot fenn nem állónak jelentünk ki, vagy tetszőlegesen elpusztítjuk. Engels Spinozára hivatkozik, aki szerint minden elhatárolás vagy meghatározás egyszersmind tagadás. A tagadás módját először a folyamat általános, másodszor különös természete határozza meg. Nemcsak tagadnom kell, hanem a tagadást meg is kell szüntetnem. A

dolgok mindegyik fajának megvan a maga sajátságos módja arra, hogy úgy tagadtassék, hogy fejlődés származhassék belőle, s éppúgy a képzetek és fogalmak mindegyik fajtájának is.

Dühringnek a vallási kultuszformák betiltására vonatkozó követelményére nézve, Engels véleménye szerint, mindenféle *vallás* azoknak a külső hatalmaknak fantasztikus visszatükröződése az emberek fejében, amelyek mindennapi létezésük felett uralkodnak. A történelem kezdetén először a természeti hatalmak azok; mellettük azonban csakhamar társadalmi hatalmak is hatni kezdenek, melyek ugyanolyan idegenül és kezdetben megmagyarázhatatlanul állnak szemben az emberekkel s ugyanazzal a látszólagos természeti szükségszerűséggel. A vallás fennmaradhat mindaddig, amíg az emberek ilyen hatalmak uralma alatt állnak. Amikor a társadalom az összes termelési eszközök birtokba vételével és korszerű kezelésével önmagát és valamennyi tagját felszabadította abból a szolgaságból, amelyben ezek az önmaguk által megteremtett, de velük idegen hatalomként szemben álló termelési eszközök tartják őket; amikor tehát az ember már nem csupán tervez, de végez is, akkor tűnik el az utolsó idegen hatalom, amely még visszatükröződik a vallásban, „eltűnik maga a vallási visszatükrözés, abból az egyszerű okból, mert akkor már nincs többé mit visszatükröznie". (uo. 310. l.)

7. *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlásáról* írt könyvében Engels a filozófia fejlődésének törvényszerűségét elemzi. Minden korban, de különösen az újabb filozófia alapvető kérdése a *gondolkodás és a lét* viszonya. A megoldás módja a társadalom szociális és gazdasági feltételei alapján alakul ki. Ha nehezen ismerhetők is fel néha a filozófia osztálygyökerei, ennek az ideológiai formák ama sajátos természete az oka, hogy egy bizonyos gazdasági alapon kialakult ideológia, amilyen a jog, az erkölcs s méginkább a vallás és a filozófia, bizonyos mértékig függetlenítődik történelmi alapjától, viszonylag önállóan fejlődik és hat. Végeredményben azonban „a gondolatfolyamat menetét azoknak az embereknek anyagi életfeltételei határozzák meg, akiknek a fejében ez a folyamat végbemegy". Feuerbach összekötő láncszem a hegeli filozófia és a marxizmus között. Felszabadulásként hatott a német idealizmus dúlása idején, de materializmusa mechanisztikus és történetszemlélete idealista.

8. Engels befejezetlen munkája a *természet dialektikája,* mely a kidolgozott részeken kívül több töredéket is tartalmaz. Alapvető benne az anyag fogalma. Szerinte az anyag mint olyan, gondolati elvonatkoztatás, nem érzékileg létező valami. Eltekintünk a dolgok minőségi különbözőségeitől, hogy mint testileg létezőket az anyag fogalma alá összefoglaljuk. Csak az egyes anyagok és mozgási formák vizsgálata alapján állapíthatjuk meg az anyag és a mozgás mivoltát általában. A *mozgás* az anyag létezési módja, nincs anyag mozgás nélkül, sem mozgás anyag nélkül. A természet egységében a minőségi különbségek az anyagi összetétel és a mozgásformák különbözőségén alapulnak. Az anyag különböző fajtái a rájuk jellegzetes mozgásformákkal rendelkeznek. A mozgásformák közötti határok viszonylagosak, a formák átcsaphatnak egymásba, a természetben a minőségi különbségek nem egyszer s mindenkorra adottak. Nem lehet merev kategóriákba foglalni a természeti tárgyakat és folyamatokat, a dialektikus törvények a természet fejlődési törvényei.

Az energia megmaradásáról és átalakulásáról szóló törvénnyel kapcsolatban, Engels bírálja Clausius német fizikus tételét az *entrópia* növekedéséről az irreverzibilis folyamatokban. Eszerint a világ fejlődése folyamán a hő egyre növekszik az általános energiamérlegben, egyenletes elosztása a végtelen térben lehetetlenné teszi az anyag magasabbrendű mozgásformáinak, elsősorban az életnek a létezését, amivel bekövetkezik a világegyetem hőhalála. Engels elveti ezt az elméletet, olyan természettudományos bizonyíték lehetőségére hivatkozik, amely a világtérbe kisugárzott hőnek más mozgási formává való átalakulását képes lesz felmutatni. Emellett ellenállásra készteti ama metafizikus következtetés lehetősége is, amely világ kezdetét valami külső lökés útján tételezné fel. A természet mozgásának örök

körforgásában az anyag véges létezési formája átmeneti, de az anyag örökké, minden változásban ugyanaz marad s mozgása megsemmisíthetetlen.

Foglalkozik Engels a természet történeti fejlődésével is. Laplace alapján tartja, hogy a gázködökből kialakult naprendszerben a Napon és bolygóin uralkodó hő fokozatos lehülése arányában megteremtődnek a kémiai vegyületek kialakulásához szükséges feltételek. Így jöhetett létre a fehérje, az élet hordozója, melynek kezdetben nincs sejtszerkezete. A fehérje testecskék összetételének megismerésével, meggyőződése szerint, vegytanilag is előállítható lesz majd az élő fehérje. A szerves világban minden haladás az egyszerű sejttől egyrészt a növényekig, másrészt az emberig, az átöröklés és alkalmazkodás folytonos harca útján történik.

A természetben az *objektív* dialektika uralkodik, ennek reflexe a dialektikus gondolkodás, a *szubjektív* dialektika. Engels arra utal, hogy a mozgások kölcsönös feltételezettségében a szükségszerűség és a *véletlen* nem egymást kizáró, hanem dialektikus ellentétet fejez ki. A tudományra vár az összefüggések megállapítása, hogy a szükségszerűség vagy a véletlen teológiai, isteni végzésre hivatkozó magyarázatát kiküszöbölje. Az okozati szükségszerűség elégséges bizonyítéka az emberi tevékenység, a kísérlet, a munka, mellyel meghatározott mozgást idézhetünk elő. Az ember tevékenysége elvégzi így az okság próbáját.

Miként a természet, *a dialektikus gondolkodás is* feloldja az ellentéteket. Az azonosság formális logikai tételének az elvont tudományban létjogosult használata, dialektikus értelmezésében magában foglalja a különbözőséggel való ellentétét. Hasonlóképpen, nem egymást kizáró, hanem egymást kölcsönösen átható ellentétek az elvont és a konkrét, az analízis és a szintézis, az indukció és a dedukció. Mindegyiket a maga helyén kell alkalmazni, szem előtt tartva összetartozásukat és kölcsönös kiegészítésüket. Engels meggyőződése, hogy a természettudomány számára a dialektika a legfontosabb gondolkodási forma, mert egyedül ez nyújtja az analógiát és a magyarázati módszert a természetben előforduló fejlődési folyamatokhoz.

9. A marxizmus oroszországi úttörője Georgij Valentyinovics *Plehanov* (1856-1918) volt, aki svájci emigrációjában lefordította a marxizmus megalapozóinak több művét s megalapította Genfben az ott élő orosz munkásokból és értelmiségiekből az első marxista szervezetet, „A Munka Felszabadítása” csoportot. Plehanov a marxizmus eszméit az orosz viszonyok közt is megvalósíthatóknak tartotta. Ezért harcolt a forradalmi eszmét az evolúcióval felcserélő revizionisták ellen. Marx és Engels nyomán a dialektikát tekintette a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás jelenségeit vizsgáló módszernek, mely a forradalmi átalakulás szükségszerűségét és törvényszerűségét igazolja. Hazájában különösen első, álnéven és leplező címmel megjelent nagyobb műve, *A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez,* keltett erős hatást, melyen az orosz marxisták egész nemzedéke nevelkedett Lenin kijelentése szerint, aki igyekezett Plehanovval a kapcsolatot felvenni.

Esztétikai műveiben *(Levelek cím nélkül, Művészet és társadalmi élet)* Plehanov a művészetet a társadalmi tudat sajátos formájaként jellemezte, melynek fejlődése végeredményben az emberek munkatevékenységétől, a társadalom gazdasági alapjától függ. Szerinte a művészet nem csak érzelmeket fejez ki, hanem művészi alakba önti azokat a gondolatokat, amelyeket a környező valóság hatása ébreszt.

10. Plehanov úttörő munkája után, *Lenin* fejlesztette tovább a marxista eszméket. Vlagyimir Iljics Uljanov, Lenin (1870-1924) a Volga-menti Szimbirszk (ma Uljanovszk) városában született kispolgári családból. Haladó szellemű szülei, olvasmányai és a környező élet megfigyelése korán fogékonnyá tették az ifjút a forradalmi eszmék iránt. Akkoriban már a gépi technika alkalmazásával Oroszországban is gyorsan fejlődött a kapitalizmus, a velejáró kizsákmányolás a még megmaradt feudális elnyomással párosult. Ezeknek a tapasztalatoknak ellenszenvet keltő hatása mellett, véglegesen a forradalmi harc mellett kötelezte el magát

bátyjának Alekszandrnak kivégeztetésével, aki a III. Sándor elleni merénylet előkészítésében részt vett.

Egyetemi tanulmányai alatt Lenin elmélyedt Marx és Engels írásaiba, bennük találta meg a szocialista forradalom követendő útját. Az ügyvédi diploma elnyerése után rövid ideig tartó ügyvédi gyakorlata közben megkezdte politikai működését, a marxista körök szervezését. Ugyanakkor heves harcot folytatott az osztályharcot és a proletárdiktatúrát elvető irányokkal. A forradalmi mozgalom irányítása miatt viseli el a szibériai száműzetést. Itt fejezte be *A kapitalizmus fejlődése Oroszországban* c. munkáját, melyet gyakran Marx Tőké-je folytatásának s az oroszországi viszonyokra alkalmazásának tekintenek. Kiszabadulása után újabb letartóztatás elől sikerül külföldre menekülnie s onnan irányítja a proletáriátus pártjának a működését. Münchenben adja ki „Iszkra" (Szikra) címmel forradalmi lapját, mely csak nehezen juthatott el oroszországi rendeltetési helyére.

Az 1905 januárjában Pétervárott kitört s gyorsan tovább terjedt forradalomnak a proletár szocializmus érdekeinek megfelelő irányítására Lenin visszatér Pétervárra, ahol illegalitásban él. A forradalom leverése után Svájcba emigrál. – A „Pravda" megindításával Lenin lett a lap legszorgalmasabb írója. Cikkeinek nagy szerepe volt a munkástömegek politikai nevelésében. Az 1914-ben kitört világháborúban a II. Internacionáléval szembeforduló szociáldemokrata pártokkal ellentétben, Lenin a háborút a proletáriátus megtörésére törekedő imperializmus művének látta, s a háborúnak a munkásosztály és a dolgozó tömegek saját burzsoáziájuk ellen vívandó háborúvá való átváltoztatása érdekében küzdött. Ez 1917-ben Oroszországban be is következett. Csaknem tíz esztendei távollét után, Lenin visszatért hazájába s a polgári forradalomból szocialista forradalommá alakult októberi forradalom vezére, majd a világ első szocialista államának megalapítója és feje lett.

11. Lenin eleven szelleme a politika mellett élénk figyelemmel kísérte a tudományos életet és a filozófiai irányokat is. Elvetve az ösztönös cselekvés elvét, nagy súlyt helyezett a szocialista tudatosságra, a munkásosztály szocialista tudatának nevelésére. („Forradalmi elmélet nélkül nem lehet forradalmi mozgalom sem".) A mozgalom megbízható alapját Marx és Engels elméletének megalkuvás nélküli követésében és továbbfejlesztésében látta. Épp azért aggodalommal tapasztalta a múlt század végén újjáéledt neokantianizmusnak némely elvtársára is gyakorolt hatását. Különösen veszedelmesnek találta a Capri szigetén működő *A. Bogdanov* (Alekszandr Alexandrovics Malinovszkij) empiriomonizmusnak nevezett irányát, mely Mach empiriokriticizmusának hatására, azt vallotta, hogy az érzetek, a tapasztalati adottságok, egy adott személy lelkivilágát alkotják, melynek objektivitását más emberekkel azonos életjelentőségük, a társadalmilag organizált tapasztalat biztosítja.

A pozitivizmus és az újkantianizmus oldaláról látott veszély leküzdésére írja meg Lenin legjelentősebb filozófiai művét, a *Materializmus és empiriokriticizmus*-t (1908), mely zömében polemikus tartalma mellett számos jelentős pozitív értelmű megállapítást is tartalmaz. A munka középpontjában az *ismeretelméleti* kérdés áll. Lenin a lét és a tudat viszonyának kérdéséből kiindulva megállapítja, hogy a materializmus a természettudománnyal teljes egyetértésben (s ellentétben a machizmus idealista álláspontjával) az anyagot tekinti elsődleges adottságnak, a tudatot, a gondolkodást, az érzetet pedig másodlagosnak tartja. Mindenesetre még sok kutatás kell ahhoz, hogy megoldjuk azt a kérdést, miképp függ össze az állítólag egyáltalán nem érzékelő anyag azzal az anyaggal, amely ugyanazokból az atomokból (vagy elektronokból) van összetéve s ugyanakkor érzékelési képessége is van. A materializmus világosan felveti ezt a még megoldatlan kérdést s megoldását a további kutatásra bízza. (E további kutatás I. P. *Pavlov* agyfiziológiai elmélete alapján, az agyat a legmagasabb szervezettségű anyagnak tekinti, melynek önszabályozó rendszere analizáló működésével elkülöníti, szintetikus működésével egységbe kovácsolja az „első jelzőrendszer", az idegek által felfogott ingereket s a „második

jelzőrendszer” a szóval kifejezett fogalmakat. De az anyagból a tudathoz való dialektikus átmenet mozzanataira nézve ez az elmélet sem ad feleletet.)

Az érzet a tudat közvetlen kapcsolata a külső világgal, a külső inger energiájának átalakulása tudati ténnyé. Az idealista filozófia szofisztikája Lenin szerint abban áll, hogy az érzetet nem a tudat és a külső világ közti kapcsolatnak tekinti, hanem kerítésnek, falnak, mely a tudatot a külső világtól elválasztja, – nem az érzetnek megfelelő külső jelenség képének, hanem „az egyedül létezőnek”.

Megismerésünk eredetének a ténye három fontos ismeretelméleti (gnozeológiai) következtetés levonásához vezet: 1. A dolgok tudatunktól, érzékelésünktől függetlenül, rajtunk kívül léteznek. 2. Semmi néven nevezendő elvi különbség nincs és nem is lehet a jelenség és a magánvaló között. A különbség csak a között van, amit megismertünk, és a között, amit még nem ismertünk meg. 3. Az ismeretelméletben éppúgy, mint a tudomány minden más terén, dialektikusan kell elmélkedni, vagyis nem szabad feltételezni, hogy megismerésünk kész és változhatatlan, hanem meg kell vizsgálni mi módon keletkezik a nemtudásból tudás, mi módon lesz a nem teljes, nem pontos tudásból teljesebb és pontosabb tudás. A materialista számára a világ gazdagabb, elevenebb, változatosabb, mint amilyennek látszik, mert a tudomány minden egyes lépése új vonásokat fedez fel benne. A materialista érzeteinket az egyetlen és végső objektív valóság képmásainak tekinti, a végső objektív valóságot nem úgy értve, hogy már végleg megismertük azt, hanem úgy, hogy kívüle nincs és nem is lehet valóság. Ezzel visszavonhatatlanul becsapja az ajtót mindenféle fideizmus és professzori skolasztika előtt – jelenti ki Lenin.

Ismereteink *objektív értékére* vonatkozólag, Lenin két kérdést vet fel: 1. Van-e objektív igazság, vagyis lehet-e az emberi képzetekben olyan tartalom, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől? 2. Ha igen, képesek-e az objektív igazságot kifejező emberi képzetek ezt az objektív igazságot egyszerre, egészen, feltétlenül, abszolút módon kifejezni, avagy csupán megközelítőleg, viszonylagosan? Az első kérdésre Lenin szerint, feleletet ad a természettudomány egész fejlődése. A természettudomány az az állítása, hogy a Föld az emberiség előtt létezett, objektív igazság. A fizikai világ létezett akkor is, amikor még semmiféle „társadalmi” vagy „szervezett” emberi tapasztalat nem létezhetett. A második kérdést illetőleg: az emberi gondolkodás természeténél fogva fel tudja tárni és fel is tárja előttünk az abszolút igazságot, mely viszonylagos igazságok összegéből tevődik össze. A tudomány minden egyes fejlődési foka az abszolút igazság ez összegéhez új szemecskéket ad hozzá, de minden egyes tudományos tétel igazságának határai viszonylagosak, mert a tudás további fejlődése hol kitágítja, hol szűkíti őket.

Ismereteink valóságértékét Marxszal és Engelsszel összhangban, Lenin is a *gyakorlatban* látja igazolva. Hangsúlyozza, hogy az élet, a gyakorlat szempontjának kell az ismeretelmélet első és fő szempontjának lennie. Emellett azonban nem szabad elfelejteni, hogy a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem erősíthet vagy cáfolhat meg *tejesen* semmiféle emberi képzetet. Ez a kritérium is eléggé „határozatlan” ahhoz, hogy megakadályozza az ember tudásának „abszolútummá’ való átalakulását, de ugyanakkor eléggé határozott ahhoz, hogy könyörtelen harcot folytassunk az idealizmus és az agnoszticizmus minden válfaja ellen.

12. A megismerés előtt feltáruló objektív valóság megjelölésére szükséges filozófiai fogalom, Lenin szerint, amint azt már régen megalkották, az anyag. A fizikai idealizmus ama magyarázatával szemben, amely az anyag minőségi átalakulása során bizonyos tulajdonsága eltűnését az anyag dematerializációjának, vagy a teremtésnek tulajdonítja, s általában a fizika válságára való tekintettel, az anyag természettudományos meghatározásától megkülönböztetett filozófiai definícióját Lenin abban adja, hogy „az anyag egyetlen ‚tulajdonsága’, amelynek elismerésével függ össze a filozófiai materializmus, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság,* hogy tudatunkon kívül létezik”. (Művei 14. köt. 269. l.) „Az anyag filozófiai kategória, mely az

érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál" (uo. 127. l.). A haladó emberi tudomány egyre mélyebbre hatol a dolgok lényegének megismerésében. Ha tegnap ez az elmélyülés az atomig hatolt, ma pedig az elektronig és az éterig hatol, úgy a dialektikus materializmus azt állítja, hogy ezek a megállapítások a természetismeret útjelzői, időleges, viszonylagos jellegűek. Az elektron éppoly kimeríthetetlen, mint az atom, a természet végtelen, de végtelenül *létezik,* és éppen az emberi tudaton és érzéklésen kívüli létezésének ez a kategorikus, feltétlen elismerése különbözteti meg a dialektikus materializmust a relativista agnoszticizmustól és idealizmustól.

Mach vitatkozik Kanttal, síkra száll amellett, hogy a tér fogalma a tapasztalatból származik. Ha azonban a tapasztalat nem nyújtja nekünk az objektív valóságot (ahogy azt Mach tanítja), Lenin szerint, nyilvánvaló, hogy az agnoszticizmus Kantnak is, Machnak is közös álláspontja. Ha a tér fogalmát a tapasztalatból vesszük, anélkül, hogy a rajtunk kívül levő objektív valóság visszatükröződése volna, úgy Mach elmélete idealista marad. A természet létezése az ember megjelenése és az emberi tapasztalat előtti, évmilliókkal mért *időben* ennek az idealista elméletnek képtelenségét bizonyítja. Tapasztalatunk és megismerésünk mindjobban alkalmazkodik az *objektív* térhez és időhöz, egyre helyesebben és mélyebben tükrözve őket vissza.

A „materializmus és empiriokriticizmus" mellett, Lenin *Filozófiai füzetek* címmel kiadott, olvasmányaihoz fűzött megjegyzései, bírálatai is a filozófia iránti állandó érdeklődését tanúsítja. A legnagyobb részt Hegel műveihez (különösen Logikájához) írt elismerő s egyszersmind a materialista dialektikát tőle megkülönböztető megjegyzései foglalják el. „A logika törvényei az objektívnek a tükröződései az ember szubjektív tudatában". (Művei 38. köt. 167. l.) „A logika nem a gondolkodás külső formáiról, hanem minden anyagi, természeti és szellemi dolog fejlődéstörvényeiről, vagyis a (gondolat) világ egész konkrét tartalmának és megismerésének fejlődéstörvényeiről szóló tan, vagyis a világ megismerése *történetének* eredménye, summája, végkövetkeztetése" (uo. 74. l.). A megismerés dialektikus-történelmi folyamat, amelynek fejlődésszerű összetevői az egyes tudományok története, a gyermek szellemi fejlődésének története, az állatok szellemi fejlődésének története, a nyelv története, a pszichológia, az érzékszervek fiziológiája, végül a megismerés története általában, a filozófia története.

13. A filozófia gyakorlati vonatkozásában, nevezetes Lenin a Komszomol III. kongresszusán mondott beszéde, melyben visszautasította a burzsoázia ama vádját, mintha a kommunisták minden erkölcsöt tagadnának. A kommunista *erkölcs* negatív és pozitív értelmű elveként jelentette ki: „Tagadunk minden olyan erkölcsöt, amelyet embereken kívül álló, osztályokon kívül álló fogalomból vezetnek le." „Erkölcsünket a proletariátus osztályharcának érdekeiből vezetjük le", „számunkra az erkölcs a proletár osztályharc érdekeinek van alárendelve." „Erkölcs az, ami elősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztítását és valamennyi dolgozó egyesülését, a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus körül". (Művei 31. köt. 94. l.) „Az erkölcs arra szolgál, hogy az emberi társadalom magasabb fokra emelkedjék" (uo. 298. l.). A proletár kultúra érdekében tett javaslata egyik pontja szerint a marxizmus mint a proletariátus forradalmi ideológiája „korántsem vetette el a polgári korszak igen becses vívmányait, hanem ellenkezőleg, magáévá tette és feldolgozta mindazt, amit az emberi gondolkodás és kultúra több mint kétezer éves fejlődésében értékes volt." (uo. 321. l.)

Lenin a marxista ideológia feladatának tekinti a vallásos világnézet elleni harcot. A *vallás* gyökerét a tőke vak hatalmától való félelemben látja, mely a proletárt és a kistulajdonost állandóan fenyegeti, elpusztítja, éhhalálba taszítja. Azonban az ateista propaganda alárendelt része az általános osztályharcnak. A revizionizmus által terjesztett elvet, mely a vallást magánügynek tekinti, Lenin úgy értelmezi, hogy a vallás magánügy az állam szempontjából

(ezért kell elválasztani az egyházat teljesen az államtól), de semmiképpen nem tekinthető magánügynek a párthoz tartozás szempontjából.

14. Sztálin halála óta szabadabb légkörben fejlődik a szovjet filozófia. A párt-kollektíva a marxi-lenini irányvonalhoz való alkalmazkodás szempontja szerint értékeli a vitákat és az eredményeket, tűzi ki a párt kongresszusain a megoldandó feladatokat. Ezek főképp a természettudományok és a technika figyelembe vételére és értékelésére, a dialektikus materializmusnak a természettudomány számára való jelentőségének bizonyítására, az osztályszerkezet és a társadalmi tudat alakulására, a politikai és gazdasági célkitűzések ideológiai igazolására, a harcias kommunista pártosság érvényesítésére vonatkoznak. De a szovjet filozófusok művei kiterjednek a bölcselet különböző területeire is. Általános iránymutatásul szolgál a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézete részéről kiadott tankönyv: *A marxista filozófia alapjai* (1958), s a szélesebb körnek szánt, népszerűbb stílusban írt *A marxizmus-leninizmus alapjai* (1959). A legtekintélyesebb filozófiai folyóirat a *Voproszi Filoszofii.* Élénk lendületet mutat a marxista filozófia a többi szocialista országban is.

A nyugati országok marxistái közül *R. Garaudy* munkássága francia hazáján túlhaladó hatásában mutatkozik. Garaudy, aki aktív tevékenységgel vett részt a fasizmus elleni harcban, elsősorban erkölcsi jelentőségében méltatja a kommunizmust. Jelentőségét abban adja, hogy az objektív valóságtól elszakadt, absztrakt idealista etikákkal szemben, a kommunista erkölcs az önmagától elidegenült embernek visszaadja egyensúlyát, s a termelőerők és a termelési viszonyok összhangja alapján embersége igazi és teljes kifejtéséhez segíti. E „marxista humanizmus" eszméje élénk érdeklődést kelt úgy Nyugaton, mint Keleten.

15. A materializmus figyelemre méltó eredménye a filozófiai kérdések iránti érdeklődés széleskörű felkeltése. Elismerést érdemel annak az embertelen társadalmi helyzetnek a feltárása, amely a kapitalizmus fejlődésével kialakult. Az óriási társadalmi egyenlőtlenség felszámolására, a dolgozó tömegek emberhez méltó életének biztosítására irányuló követelés, az anyagi létfeltételeknek az emberi élet alakulására való jelentőségének kiemelése, elismerést érdemlő megállapítás és törekvés.

Azonban nehézségek jelentkeznek a dialektikus materializmus elméleti megalapozása tekintetében. Habár az érdeklődőre megragadó lélektani hatást tesz a rendszer belső zártsága, gondolatvezetésének következetessége, – az alapvetőnek tekintett filozófiai kérdés ama értelmezése, amely a tudattal szemben álló létet az érzékeinkkel felfogható, anyagi természettel azonosítja s eleve kizárja minden, az anyagból levezethetetlen, érzékfeletti valóság létét, posztulátumszerű állításnak bizonyul, ami tudatunk tapasztalatával kerül ellentétbe. A megismerés tükrözésszerű értelmezését illetőleg, aminek igazolására már az élettelen anyagnak a környezeti hatásokat mutató tükrözésére szokás hivatkozni, meg kell állapítanunk, hogy az emberi tudat az érzékeléstől kezdve, nemcsak passzív módon adja vissza a külvilág tárgyait, hanem tudatában van lelki aktusainak; azokra reflektálva mint énjének aktusait fogja fel őket. Ilyen önmagát tárggyá tevő, önmagára visszaható működés nehezen tulajdonítható az anyagnak. A magasabb tudati működések alapját képező absztrakciónál s egyéb szellemi működésnél pedig, alapvető jelentőségű a viszonyítás művelete, mely nemcsak a viszony tagjait fogja fel, hanem a köztük fennálló vonatkozást (megegyezést, különbözőséget, szükségszerűséget) is. Ez olyan sajátszerűen egybevető, egybelátó, egységesítő aktus, amilyenre az anyagi valóság, nézetünk szerint, szintén nem képes. Ilyen működést a magas szervezettségű anyag (az agy) sem hozhat létre. Az agy minden sejtje kiterjedt, mely nem létesíthet kiterjedéstelen, egyszerű, más szóval szellemi jelenséget. Ilyenre csak az anyagi valóságból levezethetetlen, önlétű szellemi lét képes.

A dialektikus materializmus szerint a magasabbrendű valóság az alacsonyabbrendűből származik, de nem vezethető arra vissza. Az oksági elv e sajátszerű értelmezését a dialektika

hivatott igazolni a mennyiségi növekedés ugrásszerű minőségi változást előidéző hatásával. Azonban az ilymódon lehetséges változás igazolhatósága sokkal szűkebbkörű annál a lényeges különbségnél, amelyet az anyagi lét alacsonyabbrendű tagjaival szemben az élet, vagy az öntudat eredetének a magyarázata megkíván. Nehéz elgondolni, hogy az eredetileg szervetlen anyag a saját erőkészletéből építette ki (az évmilliárdok során) a világegyetemet. Ehhez annak a feltevése kívánkozik, hogy az anyag eredetileg magában rejtette az értelmes létcsírákat, amint a fejlődést a sztoikusok és Augustinus magyarázták.

Ez a feltevés azonban elfogadhatatlan a materializmus részére. Ezért minden valóságmozzanatot az anyagi, gazdasági létalapra visszavezetve kell magyarázni, ami észrevehetően gátlóan érvényesül a szellemi élet (tudomány, erkölcs, művészet, filozófia, történelem) eredeti, gazdag jelentés- és értéktartalmának magyarázatánál, s még kevésbé bizonyul elfogadhatónak a vallás mibenlétének az értelmezésére.

16. A századforduló táján, a természettudomány néhány művelője a materializmust az anyagi valóság kizárólagos létét jelentő *monizmus* nevén terjesztette. Ernst *Haeckel* (1834-1919) a jénai egyetem zoológia tanára Darwin származástani elméletét egyetemes világmagyarázattá törekedett kifejleszteni. Nem törődve az ellenkezéssel, amely már első műveinek *(Generelle Morphologie,* 1866. *Natürliche Schönfungsgeschichte,* 1868) merész hipotézisei miatt a szaktudomány részéről megnyilvánult s egész működését végigkísérte, Darwinnak az ember eredetéről írt munkája megjelenése után, *Anthropogenie* c. művében (1874) az embert a majmoktól származtatta s elvitatta kiváltságosnak képzelt helyzetét a természetben.

Haeckel világszemléletét *piknotikus reálmonizmusnak* nevezte, s azt a tömegeknek szánt, népszerűen megírt *Die Welträtsel* c. (1899 *Iván I. Szabó S.* ford., 1905) s az azt kiegészítő *Die Lebensrwunder* c. (1904, *Czóbel E., Fülöp Zs., Veres M.* ford.) könyveiben fejtette ki. Ezekben a kereszténység által hirdetett dualizmus ellen fordul, alacsony kifejezésekkel támadja az istenhitet, a lélek halhatatlanságát, az, akarat szabadságát, amelyek szerinte a természettudományos fejlődéssel összeférhetetlenek. A világ térben és időben végtelen és folytonos szubstancia, mely folytonos mozgásban van, de az anyag és az energia mennyisége benne állandó. A periodikusan visszatérő fejlődésfolyamat oka az anyag halmazállapotában beálló periodikus változás. Míg a világtér egyik részében az anyag sűrűsödése (pyknosis) által számtalan testet alkotó sűrűsödési központ keletkezik, amelyek közt az éter feszültsége fokozatosan növekedik; ugyanakkor a világtér másik részében az ellenkező folyamat folytán a testek szétbomlanak. A bomlás következtében felszabaduló hőmennyiség az új világképződés eleven ereje.

Lélek és test dualizmusát Haeckel azzal szünteti meg, hogy az anyag minden részét pszichikai erővel ruházza fel, ez azonban az anyagtól nem különböző. A lélek minden működése az anyagi szubstrátumhoz, a pszichoplazmához, illetve a magasabbrendű állatoknál a neuroplazmához van kötve. Az élet fiziko-kémiai folyamat, a sejt ősnemződés útján jött létre. A csíratörténet és a törzstörténet összefüggése, az öröklési és alkalmazkodási törvény kölcsönhatása alapján, a biogenetikus alaptörvény. Az állati és az emberi lélek közt csak fokozati különbség van.

Haeckel materializmusa ellenére, szükségét érezte a vallásnak. A kereszténységet a monizmus vallásával akarta helyettesíteni, mely az igaz, a jó és a szép tiszteletében áll, s aranyparancsa az önszeretettel egyensúlyba hozott felebaráti szeretet. A materialista eszmék terjesztésére alapította Haeckel 1906-ban a német *monista szövetséget,* melyet 1911-ben a monista világszövetség megalakítása követett. Hatása ellensúlyozására alakították meg a hívő német protestánsok a *Kepler-Szövetséget,* melynek J. Reinke és E. Dennert lettek a vezérei.

A monista szövetségnek Haeckel mellett Wilhelm *Ostwald* (1853-1932) lipcsei kémia tanár volt a leglelkesebb vezére. Ő a Haeckel-féle pánpszichista materializmust rejtett dualizmusnak tartotta s az anyagot bizonyos folyamatok (fény, elektromosság) magyarázatára elégtelennek

ítélte. Ezért az anyag fogalmát az *energia* fogalmával helyettesítette, melyen ért mindent, ami munkából keletkezik és munkává változhatik át. *(Vorlesungen über Naturphilosophie,* 1902). Minden folyamat energia-átalakulás az energia-mennyiség változása nélkül. Ostwald megkülönbözteti a mechanikai, hő-, mágneses-, kémiai- és pszichikai energiát. Utóbbi a kémiai energia átalakulása. Ezzel a magyarázattal lélek és test kapcsolatának a kérdését is megoldottnak gondolja. Ostwald az *energetikai monizmust* oly szigorúan értelmezi, hogy az etikai imperatívuszt is ennek megfelelően fogalmazza: „Ne pazarold az energiát, hanem használd fel!" *(Der energetische Imperativ,* 1912.)

Napjainkban a monista materializmusnak alig akad követője. Haeckel számos feltevését megcáfolta a természettudomány. S az energia olyan mértékű átalakulása, amilyent Ostwald állított, szintén nélkülözi a tudományos bizonyítást.

Irodalom. A marxizmus-leninizmus alapjai. Budapest 1960. – *Rudas L.,* Materialista világnézet. (4) Budapest 1950. – *Földesi T.,* A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai. Budapest 1967. Az akaratszabadság problémája. Budapest 1960. – *Kardos L.* A lélektan alapproblémái és a pavlovi kutatások. Budapest 1957. – *Sz. L. Rubinstein,* Az általános pszichológia alapjai. Budapest 1964. – *Huszár T.* Erkölcs és társadalom. Budapest 1965. – *Makai M.,* Az erkölcsi tudat dialektikája. Budapest 1966. – *A. Siskin,* A marxista etika alapjai. Budapest 1964. – *Lukács Gy.,* Az esztétikum sajátossága. Budapest 1965. Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. Neuwied-Berlin 1967. – *H. H. Holz–L. Kofler–W. Abendroth,* Gespräche mit G. Lukács. Reinbek b. Hamburg 1967. – *Szigeti, J.,* Bevezetés a marxista-leninista esztétikába. Budapest 1966. – *J. M. Jaroszlavszkij,* A kommunisták és a vallás. Budapest 1959. – *M. Verret,* A marxisták és a vallás. Budapest 1967. – *R. Garaudy,* Marx. Paris 1964. Marxisme du XX. siécle. Paris 1966. Marxista humanizmus. Budapest 1959. – *G. Hillmann,* Marx und Hegel. Frankfurt/M. 1966. – *W. Schuffenhauer,* Feuerbach und der junge Marx. Berlin 1965. – Neotomista ismertetések és bírálatok: *I. M. Bochenski,* Der sowjetrussische dialektische Materialismus. Bern 1950. Die dogmatischen Grundlagen der sowjet-russischen Philosophie. Dortrecht 1953. – *J. V. Calvez,* La pensée de Karl Marx. Paris 1957. Marxistisches und Christliches Weltverständnis. Freiburg-Barcelona 1966. – *G. A. Wetter,* Der dialektische Materialismus. (5) Wien-Freiburg/B. 1960. Wetter könyvét bírálja *G. Klaus,* Jesuiten, Gott, Materie. Berlin 1958. (Magy. ford. 1960.) – *Cardonell-Bose-Colombel-Casanova,* L'homme chrétien et l'homme marxiste. Paris 1964. – *Bosnjak-Dantine-Calvez,* Marxistisches und christliches Weltverständnis. Freiburg/B. 1966. – *W. E. May,* Haeckel. Leipzig 1909. – *Farkas L.,* Haeckel és Virchow. Budapest 1962. – *Fr. Klimke,* Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Freiburg/B. 1911.

Pozitivizmus

1. Az empirikus tudományeszmény alapján mindennemű metafizikával szemben állást foglal a pozitivizmus filozófiája. A vele sok tekintetben rokon materializmustól abban a lényeges pontban tér el, hogy a valóság létalapjának a mibenlétét megoldhatatlan kérdésnek tartja, az Abszolútum, a szubstancia, az okság, a cél kérdését éppen azért kiküszöböli. Ismereteink kizárólagos tárgyának az *érzéki tapasztalat* tényeit tekinti s azért a filozófia alapjait is a tapasztalati tudományokban, a fizikában, a biológiában, a történelemben keresi. A világot elsősorban a természetből akarja megérteni, míg a szellemi élet tényeit (vallást, jogot, erkölcsöt, művészetet) aránytalanul kevesebb figyelemre méltatja, illetve a természeti adottságokból magyarázza.

Másfélszázados fejlődése során, metafizikaellenes alapmagatartását megtartva, a pozitivizmus jelentős átalakuláson ment át. Korábbi szakaszában a tapasztalati tudományok eredményeinek egységes világképbe való egybefoglalását tekintette feladatának. A jelen században az állandóan növekedő ismeretanyag egybefoglalásának nehézsége, a fizika válsága mellett, mint *neopozitivizmus* a tudományos kutatás logikai előfeltételeinek az értelmezésére tért át, a tudományos munka technikája és gyakorlati alkalmazása szolgálatának a szándékával.

2. Ókori előfutáraitól (szofisták, epikureusok, szkeptikusok) eltekintve, ezt a filozófiai szemléletet már a XVIII. században is megtaláljuk az angol és a francia szenzualizmus alakjában, de a pozitivizmust átfogó rendszerré *Auguste Comte* (1798-1857) fejlesztette ki, akitől az irány elnevezése is származik. Comte Montpellier-ben született. A párizsi politechnikán végzett tanulmányai után, a szociális reformokra törekvő *Saint Simon* tanítványa és munkatársa lett. Habár pár év múlva vele szakított, az ő hatásának tulajdonítható, hogy Comte a társadalmi kérdést tekintette maradandóan irányadónak s a filozófia feladatának a társadalmi reformot tekintette. (Főműve a *Cours de Philosophie positive,* 1830-42).

A francia forradalom utáni gondolkodók többségéhez hasonlóan, Comte is a társadalmi rend és béke biztosítására törekedett. Az volt a meggyőződése, hogy egy egységes világszemléletből önként következik a társadalmat felvirágoztató együttműködés is. Ennek az egységnek a megteremtésére hivatott a pozitív filozófia, az emberi fejlődésnek megfelelő korszerű filozófia, mely az összes korábbi rendszerek jelentőségét megszünteti.

Ez a filozófia azon a belátáson alapul, hogy csak a közvetlen adottságokat, a jelenségeket és egymáshoz való viszonyukat ismerhetjük meg. Minden tudásunk viszonylagos. A dolgok lényegének és végcéljának az ismerete rejtve marad előttünk, ezért nem is képezheti tudományos vizsgálat tárgyát. Az emberi tudás határainak e helyes felismerése azonban hosszú szellemi fejlődés eredménye. Az ismeret három, egymást követő fejlődési fokon át tökéletesedik. A kezdetleges világszemlélet a *teológiai,* mely a világjelenségeket természetfölötti lények művének tulajdonítja. A *metafizikai* periódusban az ember a jelenségek okát már nem természetfölötti lényekben, hanem reálisnak gondolt absztrakt fogalmakban (lényeg, erő, képesség) határozza meg. A *pozitív* tudás végül, kizárólag a megfigyelésre és a kísérletre hagyatkozik, s ezek alapján állapítja meg az egyetemes törvényeket, amelyek ismeretével a jelenségek lefolyását befolyásolhatjuk, vagy legalább is előre láthatjuk következményeiket. A tudománynak az a célja, hogy bölcs előrelátással az emberiség javát szolgálja: *Savoir pour prévoir.* A filozófia a legegyetemesebb pozitív tudomány, amely a szaktudományok módszerét és eredményeit magasabb egységbe foglalja össze.

Comte a pozitivizmus legnagyobb érdemét abban látja, hogy a *társadalomtudomány* jelentőségét felismerte s a tudományok sorában vezető helyet biztosított neki. Bár a társas jelenségeket is a biológiai törvények szabályozzák, a szociológiát (e terminust először Comte használja) a biológiától önállósítja a történeti módszer, mellyel megállapításait az emberiség

különböző korszakai egybevetéséből igyekezik érthetővé tenni. A szociológia két része: a szociális *sztatika,* mely a közösségi élet egyetemes feltételeit vizsgálja; a szociális *dinamika* pedig az emberiség szellemi fejlődésének a törvényeit kutatja. Ezek megfelelnek az általános fejlődés megfelelő fokainak s azért a társadalmi berendezkedésnek a természetes fejlődéshez kell alkalmazkodnia.

Élete utolsó szakában Comte arra a meggyőződésre jutott, hogy mivel a vallás is a fejlődés törvényének van alávetve, a pozitivizmus diadalához elengedhetetlen az emberiség vallási irányítása. A pozitivizmus metafizikaellenes magatartása mellett, a pozitivista vallás tárgya az emberiség, a „nagy lény" (Grand Être) lett, melynek tagja minden élő, elhalt és jövőbeli ember. Később az emberiség mellett a Földet s a világűrt, a „nagy tért", mint az emberi fejlődés külső feltételeit, Comte szintén vallásos tisztelet tárgyává avatta.

Franciaországban a tapasztalatra korlátozódó pozitivista módszer különösen a szociológia, az etika és a pszichológia terén került alkalmazásra. Gabriel *Tarde* (1843-1904) a szociális jelenségeket az utánzás tényéből vezette le. Ezzel a pszichologikus módszerrel szemben, a szociológia önállóságát Émile *Durkheim* (1858-1917) védelmezte s egy kiterjedt iskolának lett a megalapítója. A szociális körülmények determináló hatását az erkölcsi jelenségek világában Lucius *Lévy-Bruhl* (1857-1939) emelte ki. Az önmegfigyelést a lélektanban az összehasonlító módszerrel egyesítette Theodul *Ribot* (1839-1916) sokoldalú munkássága.

3. Termékeny talajra talált a pozitivizmus Angliában, az empirizmus ősi hazájában. Comte ösztönző hatása mellett, az angol pozitivizmus elsősorban Hume fenomenalizmusának, az angol asszociációs pszichológiának és a szenzualista etikának volt a természetes továbbfejlődése. Az utilitarizmus etikájának a XVIII. század végén Jeremy *Bentham* (1748-1832) volt a legnevesebb terjesztője. *(Introduction to the principes of Moral and Legislation,* 1780.) Bentham a törvényhozás és az erkölcsiség normáját a legtöbb ember legnagyobb boldogságában határozta meg. (A boldogság maximációja.) Az erény a belőle következő gyönyör miatt jó, a bűn a belőle származó fájdalom miatt rossz. Az erkölcsös élet a gyönyöröknek az erősség, tartósság, bizonyosság s a személyek minél nagyobb számára való kiterjeszthetőség szempontjai szerinti helyes mérlegelése. A helyesen felfogott önérdek a társadalom javát is biztosítja.

Hume asszociációs pszichológiáját James *Mill* (1773-1836) fejlesztette tovább, aki a bonyolultabb lelki tüneményeket az elemekben adott asszociatív erőkből magyarázta s ezzel a pszichikai kémia gondolatát vetette fel. *(Analysis of the Phenomena of the Human Mind,* 1829.)

4. James Mill fia, John Stuart *Mill* (1806-73) az asszociációs pszichológia alapján törekedett az ismeret tárgyi értékének az igazolására logikai vizsgálódásaiban. (Főműve: *System of Logic, Rationative and Inductive,* 1843. *Száz B.* ford. 1874-77.) Mill elvet mindennemű apriorizmust. Szerinte az egyetemes törvények hiedelme az erős, feltűnő asszociációkból keletkező kényszerből ered. Minden ismeretünk, a matematikai, logikai igazságokat sem véve ki, indukción, a tapasztalat ismétlődésén alapul. Minden következtetés az egyesről az egyesre megy. Az indukció érvénye a természet állandóságának a feltételezésén nyugszik, melyet mint eddig meg nem döntött valószínűséget fenn kell tartanunk. Ezen alapul két tünemény egymásutáni rendje változhatatlanságának az elfogadása, azaz az oksági törvény, mely a legegyetemesebb és legalapvetőbb indukció.

Az etikában Mill Bentham utilitarizmusát törekedik kiegészíteni, a gyönyör fajainak nemcsak mennyiségi, hanem minőségi megkülönböztetésével s a szociális érzelmeknek az asszociáción alapuló magyarázásával. *(Utilitarism,* 1863.) A javak arányos elosztására jogosnak tartja az állami beavatkozást. *(Principles of Political Economy,* 1845.) A vallásról írt értekezései elismerik az Istenbe vetett hit jelentőségét, azonban csak egy hatalmában korlátozott Isten fogalmát tartják elfogadhatónak, aki a már meglevő anyagot az ember közreműködésével alakítja.

5. Comte-hoz hasonló rendszerező erővel rendelkezett az angol pozitivisták sorában Herbert *Spencer* (1820-1903.), aki a mechanikus fejlődés gondolatának az egész valóságra való kiterjesztésével a múlt század végén nagy hatást keltett. (Életműve: *A System of Synthetic Philosophy,* 1862-93. A mű első könyve *Jónás J.* ford. 1909.)

Spencer abból indul ki, hogy minden nézetben, amelyhez az emberek ragaszkodnak, ha még oly ellentétes nézettel áll is szemben, kell valami igazságnak lenni. A legnagyobb az ellentét a vallás és a tudomány között. A lét eredetére vonatkozó vallásos tanok mindegyike ellentétben áll az ésszel. Az Abszolútum filozófiai fogalma pedig elgondolhatatlan. Azonban ez a fogalom mégsem tisztán negatív, mert az a tény, hogy nem ismerhetjük meg, bizonyítja az Abszolútum létét. Tudásunk relativitása, a jelenségekre korlátozottsága valami Abszolútumra mutat, melynek megjelenése a relatívum. Vallás és tudomány tehát összeegyeztethetők, az Abszolútum létét mindkettő állítja. De éppúgy felfoghatatlanok a tudományos alapfogalmak is, aminők a tér, idő, erő, az alany és tárgy egységét jelentő „én" fogalma.

A filozófia a szaktudományok részleg ismeretével szemben a teljesen egységesített ismeret, amelynek elsősorban a világfolyamat legegyetemesebb tényét, a fejlődés és visszafejlődés jelenségét kell megmagyaráznia. Minden jelenség maradandó eleme az anyag és a mozgás, e kettő különböző megosztódásában áll minden változás. Az anyag egységesülése (integration) s a mozgás velejáró szétszóródása (dissipation) a fejlődés (evolution); a mozgás egységesülése (absorption) s az anyag szétszóródása (dissintegration) a visszafejlődés (dissolution). Az egységesüléssel az anyag differenciálódik is, egyneműből különneművé, határozatlanból határozottá válik. A fejlődés tehát „az anyag egységesülése s a mozgás egyidejű szétszóródása, melynek folyamán az anyag határozatlan, összefüggéstelen egyneműségből határozott, összefüggő különneműségbe megy át, mialatt a visszatartott mozgás megfelelő módon átalakul". (First Princ. I. 145. §.) Az anyag és a mozgás mennyisége változatlan. A vonzó- és taszítóerő túlsúlyának az arányában ritmikusan váltakozik a világegyetemben a fejlődés és a felbomlás folyamata.

Az *élet* a belső állapotnak a külső állapotokhoz való folytonos alkalmazkodása. A külső életviszonyok változása folytán a fajok is változnak. Spencer fejlődéselméletének egyik legfontosabb tétele, hogy az elődök által szerzett tulajdonságokat az utódok öröklik, és pedig a szellemi és erkölcsi tulajdonságokat is. A szellemi szubstancia ugyanis, melyet lényegében nem ismerhetünk meg, az organizmussal együtt fejlődik. A környezeti hatásokra válaszoló ösztönös cselekvések tökéletesülése az értelem és az akarat. Minden magasabb szellemi tartalom a kezdetleges tudatelemek, a képzetek módosulása. A tudományos alapfogalmak az egyeddel veleszületnek, de a részére a priori fogalmakat a faj eredetileg tapasztalat útján szerezte. Az igazság kritériuma az ellenkező állítás felfoghatatlansága.

A *társadalom* szintén organizmus, mely az élőlényekhez hasonló struktúrát tüntet fel, azonban lényeges különbség a kettő közt, hogy míg az állati testnek csak központi szerve rendelkezik öntudattal, addig a társadalomban nem az egésznek, hanem az egyedeknek van öntudatuk. Ezzel igazolva látja Spencer az individualisztikus liberalizmus tételét, hogy az állam van az egyedekért s nem fordítva. Sokat foglalkozik Spencer az egyes kultúrjelenségek fejlődésének a kérdésével. Szerinte a házasság a nemek teljesen szabad viszonyából fejlődött ki; a politikai hatalom az újabb, ipari kort megelőző háborús korszak hadvezéri intézményéből; a vallás a holtak tiszteletéből *(animizmus).*

Spencer *etikája* biológiai jellegű utilitarizmus. Jó, ami gyönyört okoz, mert a gyönyör fejlesztőleg hat az életre. A lelkiismereti ítélet a priori jellegű, a hasznosról szerzett faji tapasztalat öröklődése. A büntetéstől való félelemből származó kötelességtudat el fog enyészni, ha majd az erkölcsiség teljesen organikus követelménnyé lesz, s az egyénnek a közhöz való alkalmazkodása tökéletesülésével az egoizmus és az altruizmus harca is meg fog szűnni.

6. További fejlődése során, az angol pozitivizmus legjelentősebb képviselője Bertrand *Russel* (1872-1970) lett, akinek a működése már a pozitivizmus újabb szakaszára való átmenetnek az előkészítését jelenti. Russel tudományos fejlődésének több korszaka van (amint arról beszámol *My Philosophical Development,* 1959. c. könyvében). Eredetileg a matematikában látta a filozófia eszményét. Platonikus lelkesedéssel vallotta az universalék létét, melyek a dolgoktól és az emberi gondolkodástól függetlenül állnak fenn és közvetlenül (a priori) ismeri fel őket az emberi ész. A matematikához hasonlóan, a logikát is a relációk tudományának tartotta s a relációk elemzésére A. N. *Whitehead* közreműködésével jelrendszert dolgozott ki. A tiszta matematika fogalmait kevésszámú logikai alapfogalomra és princípiumra igyekezett visszavezetni. Ez csak részben sikerült (olyan axiómákat is fel kellett vennie, amelyek tartalmilag nem tekinthetők logikaiaknak). De a nagy munka *(The Principles of Mathematics,* 1903; *Principia Mathematica,* 1910-13.) jelentős hatással lett a matematikai logika továbbfejlődésére.

Russel későbbi fejlődése során, az angol empirizmus hagyományos vonalán haladva, kifejezetten pozitivistává, sőt szkeptikussá válik. Bizalmatlan a deduktív tudomány s méginkább mindennemű metafizika iránt. Azt tartja, hogy csak a természettudomány nyújthat némi tudást s a technika szolgáltatja a legtöbbet az emberi haladáshoz. A filozófiának a tudomány előfeltételeinek s a problémák kritikus vizsgálata a feladata, amennyire ez tudásunk bizonytalansága, határoltsága mellett lehetséges. (Human *Knowledge,* 1948.) Csak az érzéki adatokat (sensedata) ismerhetjük meg, a világ logikailag összefüggő atomjait. Érzékleteink szubjektívek, melyek különböző törvényszerűségek szerint kapcsolódhatnak.

Minthogy azt tartja, hogy az érzéki ismereten nem lehet túlhaladni, Russel igyekezik „semleges" maradni a materializmus-idealizmus vitájában. *(Analysis of Mind,* 1921). Ugyanezen az alapon ellensége a vallásos gondolkodásnak is. Az ember létét a természeti törvények (elsősorban az agy működése) határozzák meg. Ezek keretében az ember rendelkezik annyi szabadsággal, hogy a „jó élet" eszményét tűzze maga elé s igyekezzék azt tudásával és szeretetével megvalósítani. Szélesebb körnek szánt írásaiban Russel a józan közgondolkodás (common sense) tolmácsaként bírálja a politikai, társadalmi, szociális állapotokat, harcol a háború esztelensége ellen, amiért félesztendei börtönt is elviselt. Mint „az emberiesség és a gondolatszabadság apostola" nyerte el 1950-ben a Nobel-díjat.

7. Németországban a pozitivizmus egyrészt Kant idealizmusa ellen harcolt, másrészt Kant fenomenalizmusából és metafizikaellenes magatartásából merít tápot. Ezért domborodik ki benne az *ismeretelméleti* kérdés.

Német kultúrterületen a pozitivizmus szélesebbkörű elterjesztése Avenarius és Mach nevéhez fűződik. Richard *Avenarius* (1843-96) zürichi professzor szerint a gondolkodás is biológiai funkció, az alanynak a külső hatásokra válaszoló, önfenntartását és fejlődését szolgáló tevékenysége. Az individuum és a faj hasznossági szempontjai megkövetelik, hogy ez az erőkifejtés a gazdaságosság (ökonómia) elve szerint, azaz felesleges munka elkerülésével történjék. Az ökonomikus szempont alapján, a gondolkodásból mindent ki kell küszöbölni, ami nem a tiszta tapasztalat adata. Ez éppen az *empiriokriticizmus* feladata, miként Avenarius a maga rendszerét nevezi, melyet a hagyományos filozófia iránti megvetésből az érthetőséget nem csekély mértékben akadályozó terminusokban és jelrendszerben fejt ki. *(Kritik der reinen Erfahrung,* 1880-90; rövidebb: *Der menschliche Weltbegrif,* 1891.) Az empiriokriticizmus arra az eredményre jut, hogy csak érzetek *(Elemente)* s a kellemest vagy kellemetlent kifejező mozzanatok *(Charaktere)* vannak. A ténynek minden értékeléstől mentes, összefoglaló leírása a „természetes világfogalom", az egyedül lehetséges filozófia.

Avenariustól függetlenül, hasonló leegyszerűsítéssel jut el az *érzetmonizmus* álláspontjához Ernst *Mach* (1838-1916), aki először matematikát, majd fizikát s végül filozófiát adott elő a bécsi egyetemen. Mach Kantból kiindulva arra a belátásra jut, hogy a „Ding an sich"

fogalomnak nincsen semmi értéke. Jelenség és magánvaló, anyag és szellem, alany és tárgy csak gyakorlati jellegű megkülönböztetések. A valóságban csak érzetek vannak, melyeket ha az éntől függetleneknek gondoljuk, fizikai elemeknek, ha pedig az éntől függőknek gondoljuk, pszichikai elemeknek tekintünk. *(Beiträge zur Analyse der Empfindungen,* 1885. *Erdős L.* ford. é. n.)

Az elemek azonosságánál fogva fizika és pszichológia közt, Mach szerint, nem a tárgy, hanem csak a vizsgálat iránya tekintetében van különbség. Az „én" az érzetek komplexuma. A lelki öntevékenység fogalma teljesen téves. Az ítéletek öntevékenység nélküli képzetkapcsolatok, amelyek helyességét a gyakorlati alkalmazhatóság igazolja. A jelenségek a kölcsönös függés viszonyában vannak egymással. Az okság elvét, ezt a „metafizikai fetist" a matematikai funkció-fogalommal kell helyettesíteni.

A pozitivisztikus ismeretelmélet végső következtetéseit Hans *Vaihinger* (1852-1933.) *fikcionizmusa* vonta le. Vaihinger, aki mint Kant magyarázó is nevet szerzett, a fenomenalizmus elve alapján összes ismereteinket reális vonatkozás nélküli fikcióknak tartja, melyek alapján úgy cselekszünk, *mintha* (als-ob) a dolgok valóban olyanok volnának, mint amilyeneknek gondoljuk őket. *(Die Philosophie des Alsob,* 1911.) A három dimenzionális tér, az anyag, a természettudományos tételek, a gondolkodás kategóriái, az erkölcsi és vallásos eszmék mind fiktív fogalmi alkotások, a létért való harcban hasznosnak bizonyult „műfogások" (Kunstbegriffe).

8. Russel matematikai logikája, Avenarius és Mach empiriokriticizmusa jelentős hatásának tulajdonítható a pozitivizmus későbbi válfaja, a *neopozitivizmus* vagy logikai pozitivizmus kialakulása. A kiindulás Moritz *Schlick* (1882-1936) bécsi professzor nevéhez fűződik. Körülötte alakult ki a „Bécsi Kör" nevet kapott irányzat. Tagjai nagyrészben németek voltak, akik a náci uralom elől Amerikába emigráltak. Ehhez a körhöz tartozott Rudolf *Carnap* (sz. 1891), aki Schlick halála után (akit egy diák ölt meg) az irány vezetőjének tekinthető; valamint Otto *Neurath* (1882-1945), Hans *Reichenbach* (1891-1953), az angol Alfred J. *Ayer* (sz. 1910). Az irány folyóirata kezdetben az „Erkenntnis" volt, később a „Journal of Unified Science". Mint az utóbbi cím programszerűen jelzi, az egységes tudományos magyarázat az irány maga elé tűzött célja. Ennek kidolgozására törekedve, nagyobb elismerésre talált az angolszász országokban, mint az európai kontinensen. Közel áll az irányhoz az angliai „Analysis" c. lap is.

Az irány megalapítójának tekinthető Schlick az érzéki tapasztalatot feldolgozó szaktudományoktól megkülönbözteti a filozófiát, amelynek mint formális tudománynak a körét a logikára és a matematikára korlátozza. *(Allgemeine Erkenntnislehre,* 1918.) Az utóbbiak tételei jelszabályok, mint ilyenek analitikus-tautológikus jellegűek, nem adnak felvilágosítást a valóságról, éppen azért a világ minden, tetszés szerinti tényére alkalmazhatók. Tehát a korábbi pozitivizmussal szemben, amely a logikát is a posteriori jellegűnek tartotta, az újabb irány, idealisztikus fordulattal, *a priori* jellegűnek tekinti a logikát, amely azonban csak nyelvtani szabályokat ad az érzéki tapasztalat könnyebb feldolgozásához.

Carnap szerint a tudományos ismeret nem egyéb, mint logikai átformálása az elemi érzéki-szemléleti élményeket kifejező kijelentéseknek. A logisztika a „konstituálás" eljárásával a bonyolult fogalmi képleteket rövidítésekkel helyettesíti, melyek értelme az elemi kijelentésekre való visszafordítással érthető meg. A filozófia tehát a tudományos tételek nyelvi kifejezésének szabályairól szóló logikai szintaxis. *(Logische Syntax der Sprache,* 1934. *Foundations of Logics and Mathematics,* 1939.) A valóság megismerésére vonatkozó kérdések *álproblémák,* melyek nem érdeklik a filozófiát mint tudományt. *(Scheinprobleme in der Philosophie,* 1928.)

9. A metafizika a dolgok lényegének és a lényegi összefüggéseknek a feltárásával ad magyarázatot a valóságról. Azonban a pozitívizmus álláspontján metafizika nem lehetséges. Így a filozófia számára elkerülhetetlen igazolás, *verifikáció* a tapasztalat nyelvi kifejezése, a *kijelentés* helyességének a bírálatára korlátozódik. Egy kijelentésnek csak akkor van értelme, ha

tapasztalatilag ellenőrizhető. Ebben áll igazolása. Ehhez igazodva, a neopozitivisták megkülönböztetik a tapasztalatilag igazolható *szintetikus* kijelentéseket; az *analitikus* kijelentéseket: olyan logikai tételeket, amelyek megfelelnek a konvencionális nyelvi szabályoknak (G. E. *Moore, A Defense of Common Sense,* 1925.); *a metafizikai* jelentésű értelmetlen kijelentéseket.

A verifikáció súlyos problémájában a neopozitívizmuson belül is szembekerültek a vélemények s belső szakadáshoz vezettek. Carnap kielégítő igazolásnak tekintette a „protokolláris tételeket": valamely tudományos intézmény protokollumában foglalt alaptételekkel való megegyezést. Ennek az eljárásnak az elégtelensége könnyen kitűnik abból, hogy egy másik protokoll alapján más eredmény jön létre.

Reichenbach kielégítőbb igazolásra törekedve, megkülönbözteti a technika állása szerint lehetséges technikai, a természeti törvényekkel egyező fizikai és a logikai igazolhatóság módját. *(Wahrscheinlichkeitslehre,* 1935.) Valamely tételnek igazolt az értelme, ha valószínűségének a foka meghatározott. Ezen az alapon Reichenbach értelmesnek tartja a realizmus hipotézisét, hogy nemcsak az érzetek, hanem a dolgok is léteznek. Ezt a megállapítását azonban a neopozitivisták többsége támadta. Nézetét a filozófia különböző vonatkozásaiban igazolni igyekezvén, Reichenbach eltávolodott a neopozitivizmustól.

Az irány tagjai között folyó heves viták során, értelmetlenségének elvi fenntartása mellett, a *metafizikát* mint szubjektív érzelmeket kifejező „szívügyet" voltak hajlandók egyesek elismerni. Megegyeznek a nézetek abban, hogy az *etika* objektív (lényegi) alap hiányában nem lehet normatív tartalmú; csak leíró jellegű lehet egy személy vagy társadalmi csoport szokásainak jellemzéseként s mint ilyen a szociológia és a pszichológia körébe tartozik. *(Neurath,* Soziologie in Physikalismus. Erkenntnis – cikk. A. *Ayer, Language, Truth and Logic,* 1936. *G. E. Moore, Ethics,* 1914.)

10. A verifikációnak a kijelentésekre történő korlátozásával előtérbe lépett a nyelvi jelentés, a *szemantika* logikai problématikája. Ezen a téren feltűnést keltett Russel osztrák tanítványa, a neopozitivistákkal is kapcsolatot tartó Ludwig *Wittgenstein* (1889-1951). *Tractatus Logico-Philosophicus, c.* 1922 *(Márkus Gy.* ford. 1963.) aforisztikus stílusú, nehezen érthető írása. Wittgenstein szerint a név szimbólum, mely a valóság tényét jelöli, ezért van jelentése. A kijelentés képe annak a ténynek, amelyet leír. Ami közös a gondolkodásban és a nyelvben, nem fejezhető ki, csak szimbólumokban jelezhető. A világ egymástól független tények összessége. E tények képei a logikai tételek. A világ leírása attól függ, hogy milyen tételekből indulunk ki. Ezért lehetséges a különböző álláspont. A gondolkodás határát a nyelv, a nyelv határát a világos fogalmazás szabja meg. Ami azon túl van, arról nem lehet beszélni. Wittgensteinnel szemben Carnap lehetségésnek tart egy egyetemes jelentésű „meta" nyelvet a matematika formanyelvét átvevő logisztika kifejlesztésével. *(Der logische Aufbau der Welt,* 1929.)

11. A pozitivizmus érdeméül kell elismernünk, hogy a tapasztalat jelentőségére rámutatott s hogy a tudományok összefüggésére felhívta a figyelmet. Azonban életképes filozófiai rendszer alkotására az egyoldalú empirizmus éppoly alkalmatlan, mint az egyoldalú racionalizmus. Már pedig a pozitivizmus mindkettő hibájába beleesik. Korábbi szakaszában a tapasztalati tudományok egybefoglalását tekintette céljául, figyelmen kívül hagyva a mélyebb lét- és értékkérdéseket. Neopozitivista változata pedig a logikai absztrakció világában reked meg s közömbös a reális valóság értelme iránt, következetes maradva metafizikaellenes alapállásához.

Ha a korábbi pozitivizmus érdemének tekinthette az általános műveltség terjesztése érdekében teljesített szerepét, s ha a neopozitivizmus íróinak kutatásai figyelemre méltó szempontokat szolgáltatnak a logika, a nyelvtudomány, a modern technikában használható jel- és vezénylési rendszer számára (pl. a kibernetikában); a bölcselettől indokoltan elvárt

ismeretigazolási, lét- és értékrendi kérdések álproblémákká nyilvánításával – a pozitivizmus a filozófia zsákutcába jutását jelzi.

Irodalom. *L. Lévy-Bruhl,* La philosophie d'Auguste Comte. (5) Paris 1921. (Német ford. 1902.) – *Fenyves F.,* Tanulmány a positivismus tudomány hierarchiájáról. Budapest 1909. – *Kozáry Gy.,* Comte, a positivismus és az evolució. Budapest 1905. – *E. Wentscher,* Das Problem des Empirismus dargestellt an J. St. Mill. Bonn 1922. – *J. Saenger,* J. Stuart Mill, sein Leben und Lebenswerk. Stuttgart 1901. – *O. Gaupp,* Herbert Spencer. Stuttgart 1923. – *F. Collins,* Spencer H. synthetikus filozófiájának kivonata. (2) *Jászi O., Pekár K., Somló B., Vámbéry R.* ford. Budapest 1908. – *F. Raab,* Die Philosophie des R. Avenarius. Leipzig 1912. – *H. Dingler,* Die Grundgedanken der Mach'schen Philosophie Leipzig 1924. – *A. Kayserling,* Der Wiener Denhstil. Mach, Carnap, Wittgenstein. Graz-Wien 1965. – *A. Schilpp* (ed), The philosophy of R. Carnap, Cambridge 1964. – *G. Harbeck,* Einführung in die formale Logik. Braunschweig 1963. – *R. Martin,* Logique contemporaine et formalisation. Paris 1964. – *A. Schaff,* Einführung in die Semantik. Berlin 1966.

Pragmatizmus

1. Már a pozitivizmus gondolatkörében felvetődött gazdaságos, ökonomikus gondolkodásmód programszerű, rendszeri kifejtését a *pragmatizmus* adja. A pragma, a cselekvés ennél az iránynál a döntő szempont s ehhez viszonyítja az igazság fogalmát is: *igaz, ami hasznos,* ami az önfenntartást szolgálja. A pragmatizmus a gyakorlati érzékű angolszász faj terméke, történeti előzményeit az utilitarista etikában találjuk. A pragmatizmus nevet Charles Sanders *Peirce* vitte be a filozófiába, de a pragmatizmus rendszeres kifejtése William *James* (1842-1910) nevéhez fűződik, aki előbb fiziológiát, később pszichológiát és filozófiát adott elő az amerikai Harvard Egyetemen.

James szerint a pragmatizmus az a módszer, amely a végnélküli filozófiai vitákat azzal oldja meg, hogy minden kérdést gyakorlati következményeiből (practical consequences) ítél meg *(Pragmatism* 1907. Lect. I.) Alapszemlélete, hogy gondolkodás és cselekvés nem választhatók szét. Az ismeret nem lehet öncél. Nem azért ismerünk meg valamit, hogy tudjunk, hanem hogy az ismeret birtokában cselekedjünk. Az igazság nem valami merev, változhatatlan rendszer, hanem folytonos alakulásban levő *pszichikai* folyamat. A racionalizmus egyetemes fogalmai merev, élettelen absztrakciók. Az igazság az érték egyik formája, s a megismerés érdekeinek által irányított értékelés. Képzeteink értékét önfenntartásunkhoz viszonyított célszerűségük, gyakorlati hasznuk igazolja. Pl. az erdőben eltévedünk s egy ösvényre bukkanva elképzeljük, hogy annak a végén ház van. Útnak indulunk s megmenekülünk. A ház képzete igaz volt, mert hasznosnak bizonyult. (Lect. VI.) Az igazság tehát életszükségleteink kielégítését szolgáló eszköz. *(Instrumentális igazságfogalom.)*

Az igazsággal egyidejűleg alakítjuk a valóságot is. A valóság elsősorban a tudatfolyam folytonosságában feltűnő képzeteink. A képzetek ránk vannak kényszerítve anélkül, hogy tudnánk, honnan erednek. Mint tényeket el kell őket fogadnunk, önmagunkban sem nem igazak, sem nem tévesek. A valóság második részét alkotják az érzetek és képzetek közt tapasztalható viszonyok. Közülük némelyek (pl. tér és idő) változóak és járulékszerűek, mások (pl. az alapelvek) maradandóak és lényegesek. A valóság harmadik osztályát a korábbi, régi igazságok képezik. Minden új ismeretnek alkalmazkodnia kell a régihez, a régi az újjal való egybeolvadás által gyarapodik és fejlődik. (Lect. VII.) A valóság adatait bizonyos törzsfogalmak, kategóriák segítségével dolgozzuk fel, ámde ezek nem a transzcendentális filozófia a priori ismeretformái. A kategóriák az ősök által feltalált gondolatmódszerek, amelyeket miután eredményeseknek bizonyultak, az emberiség a magasabb fejlődési fokon is megtartott.

A pragmatizmus az alanyi élményekből magyarázza a metafizikai képzeteket is. James a hit és a vallásos tapasztalat természetét pszichológiailag vizsgálja *(The Varieties of Religious Experience,* 1902.) s arra az eredményre jutott, hogy a vallásos élmények valóságtartalma ugyanannyi, mint a fizikai jelenségeké s azért komoly figyelmet érdemelnek. A pragmatizmus ismeretelmélete alapján ugyan abszolút értékű vallásos tételekről, dogmákról nem lehet szó. De nem vonható kétségbe a vallásos hit gyakorlati értéke sem. A hit értékesebb, mint a hitetlenség, mert optimizmusával növeli életkedvünket és tetterőnket. A vallás a legjelentékenyebb az életet alakító erők közül.

A vallásos élményeket James a *tudatalatti* világ felvételével magyarázza. A tudatos működések lelki életünknek csak kisebbik részét képezik. Érzéki és értelmi világunk érintkezésben áll egy magasabbrendű szellemi világgal, melyet kozmikus tudatnak, vagy a lét természetfölötti szférájának is nevezhetünk. Ebből az egyetemes lelkivilágból erednek a nagyerejű eszményi törekvések, elsősorban a vallásos eszmék, amelyek átalakító hatásukban tapasztalatunk tárgyaivá lesznek. A tudatalatti világ az a pont, ahol az Isten a lélekkel érintkezik. De e misztikus homályban rejtőző Istenről tudományos megállapítást nem adhatunk. James szerint annyi bizonyos, hogy Isten nem lehet végtelen, mert az embert végtelenül felülmúló Isten

nem lehet vallásos tapasztalat tárgya. A mindenség az emberrel egylényegű, azaz véges, s ami véges, *sokféle* is. *(A Pluralistic Universe,* 1919.)

2. A Harvard Egyetem egy másik tanára volt a spanyol származású George *Santayana* (1863-1952), akinél a pragmatizmus a démokritoszi materializmusba csap át. Ez azonban nem akadályozza abban, hogy a vallást hasznossági szempontból ne méltányolja. John *Dewey* (1859-1952) pedig a biológia alapján fejti ki a pragmatizmust. Az elmét és az életet mint bizonyos környezetben élő szervet, illetőleg szervezetet értelmezi, melyet a természeti és a társadalmi környezet hatása formál, de formálva környezetére is visszahat. A filozófia Dewey szerint általános érvényű és széles látókörű elmélet az élet ütköző tényezőinek az egyeztetésére. Elutasítva mindennemű apriorizmust és transzcendentálizmust (ami reakcióhoz is vezet), az általános elveket a gyakorlat igazolja az erkölcsi és a társadalmi életben, éppúgy mint a természettudományokban az általános szabályt. A filozófus sürgeti a társadalmi élet széleskörű empirikus vizsgálatát, ami az erkölcsi magatartásra is irányadó, és a demokrácia időszerű követelményeit tudatosító nevelést. *(Problems of men.* New York 1946. *Freedom and Culture,* 1939.)

3. A pragmatizmusnak a *humanizmus* nevet adta Ferdinand Canning Scott *Schiller* (1864-1937) oxfordi egyetemi tanár. *(Humanism.* 1903. *Studies in Humanism,* 1907.) Az igazság mértéke ugyanis az *ember* érdeke. De az ember nem mint egyén, hanem mint társas lény az igazság meghatározója. Az igazság tehát társadalmi produktum. Beigazolt hasznosságánál fogva a külvilág létének a hitét fenn kell tartani, de a valóság nem oly változhatatlan, mint azt a racionalizmus vallja. A valóság képezhető, alakítható anyag, melynek vágyaink, érdekeink által irányított felfedezéseink adnak formát. Valóságnak azt fogadjuk el, amit igaznak ítélünk, a valóság tehát ismeretünk által növekedik és tökéletesedik. Elsődleges valóság az a kívánság, amely kutatásra, felfedezésre indít. Ha a tapasztalat igazolja, tényleges valósággá lesz, ellenkező esetben látszatnak bizonyul.

4. A pragmatizmus kétségtelenül téved, midőn a gondolkodást biológiai funkciónak tekinti s az igazságot a haszontól teszi függővé. A haszon ugyanis sokkal viszonylagosabb valami, semhogy az egyetemességet és szükségképpeniséget követelő igazság kritériuma lehetne. A „kellemetlen igazságok", az önfegyelmezést, lemondást, önfeláldozást követelő erkölcsi törvények nagyon is kétségessé teszik a pragmatizmus igazságfogalmát. S a vallást sem azért gyakorolja a ember, mert hasznos, hanem csak akkor lesz számára a vallás hasznos, ha igaznak ismeri.

Ha a pragmatizmus értékelése helyes lenne, a gondolkodás fényes korszakai, amelyekben az elme nemes önzetlenséggel kereste az igazságot, az emberiség legértéktelenebb korszakai lennének. Márpedig ezek a korok az egyetemes szellemi művelődés szempontjából is magasan állnak. Ez a tény eléggé bizonyítja, hogy az emberi nagyság mértékét nem adhatják kizárólag az ösztönös, biológiai tényezők. Ha pedig értékelésünkben mást is figyelembe kell vennünk, úgy a pragmatizmus elégtelennek bizonyul.

Irodalom. *Trikál J.,* William James bölcselete, Budapest 1912. – *Felber, Gy.,* James és Schiller pragmatizmusa. Budapest 1928. – *E. Boutroux*, W. James. Paris 1911. (Német ford. 1912.) – *G. E. Moore,* W. James. New York 1966. – *M. Leroux,* Le pragmatisme americain et anglais. Paris 1923.

Az újabb idealizmus

1. A pozitivizmus és a materializmus áramlata nem olthatta ki az idealizmus szellemét. Ha a múlt század második felében az idealizmus némaságra ítélten hallgatott, a jelen században ismét erőteljesen hallatja szavát. A modern idealizmus egy része Kant kritikájának a hatása alatt, tartózkodik a metafizikától s főképp ismeretelméleti, értékelméleti, történelmi problémákra fordítva figyelmét, azok biológiai, pszichológiai, vagy szociológiai értelmezésével szemben, a szellemi lét eredeti, öntörvényszerű jelenségeikként értelmezi és értékeli őket.

Ugyanakkor azonban Hegel metafizikai lendületének folytatásaképp, az általa kezdeményezett úton, vagy önálló kezdeményezéssel, újabb idealista metafizikai rendszernek is tűnnek fel. Utóbbiak megegyeznek Hegellel abban a megállapításban, hogy minden létező értelemszerű. Azonban Hegellel és a deduktív, a priorisztikus gondolkodási módszerrel szemben, kiindulásul a tapasztalati valóságot veszik (egy részük a természettudomány művelői sorából kerül ki) s a tapasztalatban megnyilvánuló hatásaiból igyekeznek a már érzékileg fel nem fogható, metafizikai valóság megközelítésére.

Ebben a törekvésükben a *racionális* módszerrel, az értelem és az ész vonatkoztató, következtető tevékenységére hagyatkozva járnak el. Ezzel a módszerrel különböznek a pozitivizmustól, mely az értelmi vizsgálódást vagy csak az érzéki tapasztalat feldolgozására korlátozza, vagy pedig (mint a neopozitivizmus) a valóságtól elvonatkozó logikai relációk síkján marad. A racionális módszer különbözteti meg az idealizmus ebben a fejezetben, helyszűke miatt csak röviden ismertethető formáit az „élet" filozófusaitól s az egzisztencialistáktól, akik a valóságról adott értelmezésükben az ember nem értelmi, irracionális képességeire hivatkoznak.

2. A metafizikától tartózkodó idealizmus egyik formája az ún. *szellemtudományi* irány, mely a természettudományi módszertől és értékeléstől való különbséget kívánja kifejezni. Természet és szellem különbözősége korán tudatossá vált problémája lett az újkori filozófiának, de ez a különbség a rendszerek kialakításánál nem jutott mindig kielégítő érvényesítésre. A szellemtudományi irány éppen a különbségből a tudományos kutatás számára adódó következtetéseket akarja kiemelni.

Az irány kezdeményezőjének tekinthető Wilhelm *Dilthey* (1833-1911) a természettudomány és a szellemtudomány közti különbséget abban jelölte meg, hogy míg a természeti jelenségek idegen világot képeznek számunkra, amely csak árnyékát vetíti tudatunkba, addig a szellemtörténeti folyamatokat a képzeleterő segítségével lelkünkben felidézhetjük s az utánélésben a tárgyat a maga közvetlenségében megragadhatjuk. *(Einleitung in die Geisteswissenschaft,* 1883.) A tőlünk idegen fizikai tényekről az oksági kapcsolat ad fogalmi ismeretet, de a szellemtudomány tárgya az életfolyamat eredeti produktuma, az egyed, az egész ember, aki csak a lelki világába való beleélés, a *megértés* (Verstehen) által közelíthető meg. A szellemtudomány célja a szellem műveiben megnyilvánuló *értelem, jelentés* megragadása. Az élet minden objektivációja, minden egyes életnyilvánulás (egy egyén, egy műremek, egy történeti tett) valami közösségi mozzanatot képvisel s az egyén a közösséghez való tartozásánál fogva képes őket megismerni.

Dilthey a szellemtudományos megértés módszere alapján a *pszichológia* reformját is követeli. Az egyéniséget a maga eredetiségében nem értheti meg a funkciókat a tartalomtól függetlenül vizsgáló, a magasabb jelenségeket az alacsonyabbakra visszavezető lélektan. Dilthey hangsúlyozza, hogy a pszichológia nem követheti a természettudományos elemzés módszerét. A természetet magyarázzuk, a lelki életet *megértjük.* Ezért a „magyarázó" pszichológia helyébe Dilthey „leíró" pszichológiát sürget, amely az élmények célszerű strukturális összefüggéseit rajzolja meg. Mert a lelki élet értelemteljes, célszerű egész, amelyben minden részletmozzanat

az egészhez áll vonatkozásban, az egész célját szolgálja. *(Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie,* 1894.)

Eduard *Spranger* (1882-1963), Dilthey tanítványa, mestere egyéni ismerésmódjának tudományos jellegét az objektív értékvonatkozások kidomborításával igyekezett elmélyíteni. *(Die Grundlagen der Geisteswissenschaft,* 1905.) Hegel megkülönböztetését követve, Spranger szerint a megértés tárgya a személy, a szubjektív szellem, aki egyénfölötti objektív képződmények hálózatába van belefonva, amilyen az állam, a jog, a művészet, a vallás. Az objektív értékvonatkozások alapján állította fel Spranger legismertebb, sok kiadáshoz jutott könyvében a jellemtípusokat. *(Lebensformen,* 1914.)

Wilhelm *Windelband* (1848-1915) a badeni újkantiánus iskola alapítója, a tudományok két, egymásra vissza nem vezethető ágát a törvénymegállapító nomotetikus és alakokat vizsgáló idiografikus tudományok különbségében jelölte meg. A természettudomány nomotetikus, a történelem idiografikus. A természetkutató az adott esetet az általános törvényszerűség szempontjából vizsgálja, ezért absztrakcióra törekszik. A történetíró ellenben az individuumokat, az eseményeket egyszeri, ismételhetetlen mivoltukban törekedik megérteni s ezért a szemléletességhez ragaszkodik. *(Geschichte und Naturrwissenschaft,* 1894.) Történetíró tehetségét Windelband számos kiváló filozófiatörténeti művében mutatta be.

A jénai egyetemen, amelynek zoológiai tanszékén Haeckel szenvedélyesen hirdette a materializmust, Rudolf *Eucken* (1846-1926) az életreformátor lelkesedésével küzdött közel félszázadon át az idealizmus győzelméért. A lét két, egymással szembenálló hatalmának, a természet és a szellem önmagunkban tapasztalt küzdelmében a szellem felszabadulásának az útját szándékozik megjelölni az ő „noologikus" módszere, mely a természettudományos pszichológiai módszerrel ellentétben, az ember szellemi tevékenységét az alanyfölötti szellemvilág egészével való benső kapcsolatából értelmezi. *(Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und Tat der Menschheit,* 1880. *Der Sinn und Wert des Lebens,* 1908. *Schöpflin A.* ford. 1924.) Az a tény ugyanis, hogy gondolkodásunkban, érzelmeinkben, törekvéseinkben folytonosan áttörjük a természetadta korlátokat, hogy a nemes gondolkodású emberben kiolthatatlan a vágy a szellemi értékek után, Eucken szerint csak úgy érthető, ha elismerjük az egyénfölötti szellemi élet (Geistesleben) létét, amelyhez hozzátartozunk s amelytől hatásokat fogadunk.

Eucken szerint a lelki kultúra elengedhetetlen előfeltétele a szellemi koncentráció, melyhez nélkülözhetetlen a végtelen élethez tartozóságunkat tudatossá tevő vallás *(Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1907. *Juhász A.* ford. 1925.) Azonban a vallás ezt a hivatását csak mint egyetemes vallás töltheti be. Erre az önmegtagadást követelő, világmegújításra törekvő kereszténységet Eucken alkalmasnak ítéli, de nem a történelem folyamán kialakult egyházias formájában, hanem az egyházak által emelt korlátok ledöntésével az „elveszíthetetlen mag" megtartásával. S ezt a magot Eucken Krisztus istenségének a feladásával is megtarthatónak gondolna. Eszméit az Euckenbund terjesztette.

Ernst *Troeltsch* (1865-1923), aki előbb Heidelbergben teológiát, majd a berlini egyetemen filozófiát tanított, Euckenhez hasonlóan a kereszténység és a modern kultúra harmóniájának a megteremtésén fáradozott. (Összegyűjtött művei: *Gesammelte Schriften,* 1922-25.) Vallásfilozófiai kutatásaiban elsősorban a vallásos élményben átélt tartalmak igazságának ismeretelméleti igazolására törekedett. Így jutott a *vallás a priori* fogalmához. A vallás is éppúgy, mint más kultúrérték, a szellem immanens törvényszerűséggel létesített alkotása, amely más kultúrjelenségtől azon eredeti sajátságában különbözik, hogy minden értéket egy abszolút szubstanciára mint végső értékmérőre vezet vissza. Habár nincs módunkban, hogy a történeti módszer alapján a kereszténység abszolút értékét bizonyítsuk, Troeltsch szerint a vallásos élmény alapján annyi megállapítható, hogy az európai szellemnek a kereszténység felel meg a legjobban. Különösen jelentősnek tartotta Troeltsch a kereszténység hatását a társadalmi élet alakulására. *(Die Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen,* 1922.)

Történetfilozófiai munkássága során Troeltsch a természettudomány és a történelem közti lényeges különbséget abban állapította meg, hogy az előbbi a jelenségeket elemeire bontja szét, a történelem tárgya ellenben az individuális totalitás, az egyediség a maga egészében és pedig nemcsak az egyes ember, hanem a faji, kulturális állami kollektív egyediségek is, melyek egészéből érthető meg az egyén is. Minthogy a történelem értékek megvalósulásának a folyamata, a történetfilozófiának az a feladata, hogy a történést meghatározó értéktényezőt megállapítsa. *(Der Historismus und seine Probleme,* 1922.) Az egyoldalú historizmusból fakadó relativizmust Troeltschnek sem sikerült leküzdenie.

A kereszténység a történelem folyamán kifejtett kulturális hatását értékelik munkáikban az angol *Ch. Dawson,* a holland *J. Huizinga,* nem palástolva el az elvilágiasodással járó szellemi-erkölcsi hanyatlást sem.

3. Korunk élénk tudományelméleti reflexiója során, az újkori filozófiában nagy szerephez jutott fizika és matematika tudományos jellegét, ezeknek a tudományoknak némely kiváló művelője idealisztikusan értelmezik. Henri *Poincaré* (1854-1912), a kiváló francia matematikus tudományelméleti vizsgálódásaiban hangsúlyozza, hogy a természettudomány nem a tapasztalat fényképszerű másolata, hanem a tapasztalat szabad fordítása a gondolkodás nyelvére. A tudományos munka előfeltételeinek a vizsgálata Poincarét arra a meggyőződésre vezette, hogy mind a matematikai, mind a fizikai axiómák tisztán megegyezésen alapuló tételek, *önkényes jelek,* melyek a dolgok reális vonatkozásainak az ábrázolására a legelőnyösebbeknek bizonyulnak. *(La sience et l'hypothese,* 1902. *Szilárd B.* ford. 1908. *La valeur de la sience,* 1905. *Kiss K.* ford. 1925.)

A matematika, Poincaré szerint, a szellem szabad alkotása, tételeinek az alapját a *matematikai indukció* képezi, mely a visszamenő okoskodás, a rekurrencia módszerével egy meghatározott esetből egy egész osztályra állapít meg törvényszerűséget s ezzel az eljárással végtelen sok empirikus számolást és mérést helyettesít. A matematikai kontinuitás fogalmának a megalkotására a fizikai kontinuitás szemlélete ad alkalmat, de nem képezi annak forrását. A geometriai axiómák nem lehetnek a priori jellegűek, mint Kant állította, mert ez esetben lehetetlen volna nem-euklidesi geometriát alkotnunk. A tény pedig az, hogy a geométer maga állapítja meg a teret, mely lehet három vagy több kiterjedésű. A geometriai szerkesztés az a keret, amelybe a jelenségeket belehelyezzük s ezáltal a szellem hatalmát biztosítjuk felettük. Az euklidesi geometriát kizárólag abból a célszerűségi szempontból alkalmazzuk, hogy szilárd testek meghatározására a legalkalmasabbnak bizonyul, de ha más fizikai körülmények közt élnénk, más geometriát alkalmaznánk.

Másképp áll a dolog a fizikában, ahol a tapasztalat az igazság egyedüli forrása. De itt is meg kell különböztetnünk a kísérleti fizikát, amely anyagot gyűjt és a matematikai fizikát, amely rendszerez és általánosít. Utóbbi eljárása azon a hipotézisen alapszik, hogy a természet egyszerű, és egységes. Hipotézis nélkül nincs tudomány s mivel a jelenségek miségére vonatkozó hipotézisek változása nem érinti a *viszonyok* ismeretét, a fizika, ha nem is juthat a valóság teljes ismeretére, a jelenségeket előre megállapíthatja s ezzel feladatának eleget tett.

Poincaréhoz hasonló a jeles atomfizikus, Werner *Heisenberg* (sz. 1901.) véleménye. A kvantum-mechanika matematikai apparátusának a kidolgozásával kapcsolatban, Heisenberg arra hivatkozik, hogy az atomfolyamatok kutatási módszerében elkerülhetetlen kettősség figyelhető meg. Egyrészről, azokat a kérdéseket, amelyekkel kísérletek segítségével a természethez fordul, mindig a klasszikus fizikai fogalmaival, elsősorban a tér, az idő, az okság fogalmaival szövegezi meg. Másrészről, a kísérleti eredmények leírására alkalmas matematikai kifejezések a tapasztalati adatok rendszerezésére szolgálójegyek, jelek, szimbólumok, mivel az atomjelenségeket nem lehet mindig az időben és térben végbemenő objektív folyamatokként leírni, mint ahogy nem lehet pontos oksági megállapítást sem tenni. Ebből Heisenberg azt a filozófiai következtetést vonja le, hogy felülvizsgálást kívánnak az objektív valóság és az okság

filozófiai kategóriái. *(Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie,* 1930. *Physik und Philosophie,* 1959. Válogatott tanulmányaiból szemelvények *Morlin Z., Kis I.* ford. 1967.)

4. Kantnak a modern gondolkodásra is ható ismeretelmélete realisztikus vonásainak az empiriokriticizmus részéről történt túlzásával szembenáll az *újkantianizmus* idealista értelmezése, mely Kant magyarázatán túlmenően, a transzcendentális módszert tovább fejleszteni is törekedik. Ez jellemzi a *marburgi* egyetemről kiindult s arról elnevezett, kantiánus irányt. Főképviselői a materializmust a transzcendentális idealizmus alapján bíráló F. A. *Lange* mellett, Hermann *Cohen* (1842-1918), Paul *Natorp* (1854-1924), Ernst *Cassirer* (1874-1945). A marburgi irány szerint az érzetek nem képezhetik az ismeretelméleti állásfoglalás alapját, mert az érzetek nem képei a külvilág tárgyainak, hanem kérdőjelek, amelyek a gondolkodás számára a feladatot megállapítják. Fogalmi meghatározás által jutunk tudományos valóságismerethez. Ilyen értelemben szerintük a logikai idealizmus az igazi realizmus. A tárgy a gondolkodás számára nem adva (gegeben), hanem feladva (aufgegeben) van. A gondolkodás nem transzcendens tárgyhoz igazodás, hanem immanens, teremtő folyamat, amely a gondolkodás *tartalmát* is létrehozza (erzeugt). „Gondolkodni nem más, mint tenni (setzen), hogy valami legyen; s hogy ezen a léten kívül és ez előtt mi van, olyan kérdés, amelynek egyáltalában nincs megadható értelme." (Natorp, Die log. Grundlag, d. exakt, Wisschft. 1910. 48. l.).

A marburgiak a transzcendentális módszert igyekeznek a filozófia különböző ágaiban, az etika és esztétika (Cohen), a társadalmi élet (Natorp), a filozófiatörténet problémái kialakulása terén (Cassirer) érvényesíteni. Inkább ezekre a területekre kiterjedő munkásságukkal, mintsem elvont ismeretelméletükkel szereztek a marburgiak nevet.

Kantnak a Gyakorlati Ész Kritikájában lefektetett elvei alapján a *badeni* újkantiánus irány a filozófia világnézeti jelentőségét idealista *értékelmélet* alapján igyekezik kiemelni s gyakorlati értékűvé tenni. Lotze Kantnak az eszmékről való felfogásával megegyező nézetét követik, miszerint az értékek lényege nem a létezés, hanem az érvényesség. Az abszolút értékek (igaz, jó, szép, szent) rendszerét tartalmazó normáltudathoz való igazodás, Windelband szerint, a szubjektív tudat megbízható irányítója. *(Präludien,* 1884. *Szemere S.* ford. 1925.)

A badeni irány másik legjelentősebb képviselője, Heinrich *Rickert* (1863-1936) az ismeret problémáját a külvilág létének elismerésével úgy igyekezik megoldani, hogy a számunkra csak tudati adottságként létezhető tárgy transzcendenciáját biztosítsuk. Ehhez az individuális alanyok közös énjellegét meghatározó tudatforma révén kíván eljutni a megismerésnek értékelésként való értelmezésével. „A megismerés logikai értelme szerint értékek elismerése, vagy értéknélküliségek elvetése, míg ennek megfelelően tévedésen értékek elvetését vagy értéknélküliségek elismerését kell érteni." *(Der Gegenstand der Erkenntnis.* 1915. 192. l.) A lét és az értékek különböző világát egyesítő „harmadik birodalom" az értékelés aktusával megragadott immanens jelentések világa, ami az alany részére az értékelés aktusában válik tudatossá (pl. egy műremek, vagy egy igazság értelmének a felfogásánál). *(Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* 1896. *Kulturwisseschaft und Naturwissenschaft,* 1889. *Posch Á.* ford. 1923.)

5. Míg az újkantiánusok következetesen távol tartják maguktól a metafizikát, *Hegel* velük szemben növekedőben levő követői a metafizikában látják a filozófia kiteljesülését. Hegel rendszerének ismertetői mellett (I. 375-383. l.) azok között, akik Hegel alapján állnak, ugyan, rajta mégis túljutni igyekeznek, az angol újhegeliánusok sorában a legeredetibb Francia Herbert *Bradley* (1846-1924.). Kritikus logikai vizsgálataiban Bradley arra mutat rá, hogy az abszolút valóság fogalmak által nem határozható meg. *(Principles of Logic,* 1883.) Az ítéletben a konkrét valóságot (that) egy fogalom által (what) minősítjük. De két ilyen aránytalan mozzanat összekapcsolása nem adhatja gondolkodás és lét megegyezését. Bradley ellentmondásokat fedez fel azokban a viszonyfogalmakban is, amelyekkel a valóságot megérteni törekszünk (tér, idő,

változás, okság, tevékenység) s ezzel bizonyítja, hogy mindezek csak jelenségek. *(Appearance and Reality,* 1893.) De a jelenségvilág (appearance) nem azonos a valósággal (reality). A valóság kritériuma az önmagával való megegyezés, a különbségek és ellentétek teljes feloldása. Az Abszolútum nem lehet egymástól független realitások sokfélesége, hanem egységes szellemi individuum „konkrét egyetemesség", melynek lényege a mindent átfogó és mindenen áthatoló tapasztalat, az érzékelő és az érzékelt tökéletes azonossága. A véges lények, a jelenségek nem oldódnak fel az Abszolútumban, hanem benne átalakulnak. Viszonyokhoz alkalmazkodó gondolkodásunk nem juthat az Abszolútum tökéletes ismeretére, de a tiszta érzelem (feeling) élményében, amelyben még nem differenciálódnak a különbségek határozottan, némi tapasztalatot tehetünk az Abszolútum lényegéről.

A nápolyi hegeliánius iskola hagyományaiból nőttek ki Benedetto *Croce* (1866-1952) nápolyi professzor gondolatai. Az abszolút idealizmus álláspontja alapján, Croce szerint a szellemi lét az egyedüli realitás. A szellem két tevékenysége: az elméleti és a gyakorlati tevékenység, s ezek mindegyikében a tárgy egyedi vagy egyetemes volta szerint két-két fokozat különböztetendő meg. A szellem elméleti tevékenységének első foka a szemlélés (intuíció): az egyedi lét közvetlen, értelmi tárgyának független megragadása (pl. egy festmény vagy egy térkép tárgyának a felfogása). A második fok a *fogalomalkotás,* mely a tiszta fogalomban az egyetemest s az egyedit egységbe foglalja. Ha e két lényeges jegy közül valamelyik hiányzik (pl. természettudományos fogalmak vagy a valóságban nem létező dolgok fogalmainál), azok már csak gyakorlati szempontú fikciók, nem igazi fogalmi ismeretek. A fogalom ugyanis Crocenál éppúgy mint Hegelnél, nem elvont egyetemesség, hanem konkrét tartalom.

A gyakorlati tevékenység az elméleti tevékenységnek megfelelő viszonypárjai az egyéni és a közjó akarása, azaz a haszon és az erkölcs. Művészet, filozófia, gazdasági és erkölcsi élet, mely a vallást is magában foglalja, a négy lehetséges értékterület. Ezekkel foglalkoznak behatóan a szellemfilozófia *(Filosofia dello Spirito,* 1902-1909) kötetei.

Bár sok rokon vonás van Croce és Hegel között, Croce szereti hangsúlyozni a különbséget, sőt Hegel kritikusának tartja magát. A leglényegesebb eltérés, hogy míg Hegelnél a szellem a dialektikus fejlődés magasabb fokán feloldja az alacsonyabb fokozatokat, Croce a fokok között nem ellentéteket, hanem a szellem spontán önkifejlődése különböző módú megnyilvánulásait (opposizione dei distinti) látja. A szellem élete örökös körforgás: a fejlődés fokozatain végighaladva létében gazdagabban tér vissza a kezdethez s egyre tökéletesebb életformát termel ki magából. A fejlődés mindegyik foka ilyeténképpen magszerűen (implicite) magába foglalja a többieket; az átmenet abban áll, hogy explikálódik az, ami még csak az implikáció állapotában volt meg s így a magasabbrendű létében függ az alacsonyabbrendűtől s anélkül nem bontakozhatna ki.

Mivel a szellem folytonos fejlődésben van, a szellem maga a *történelem* s a filozófia a történeti valóság megértése. Ezen azonosság alapján a filozófia határozza meg a többi kultúrterület lényegét is. *(Teoria e Storia della Storiografia,* 1917.) Croce működésének egy tekintélyes része a szellemtörténeti kutatás körébe esik.

Történeti munkái mellett, a külföld leginkább Croce *esztétikai* műveit ismeri *(Kiss F.* ford. 1914. *Farkas Z.* ford. 1924.) Esztétikája azon az elven alapul, hogy minden szemlélet egyszersmind kifejezés is. Minden tudatos benyomást képekben, szemléletesen ki tudunk fejezni. Az emberi beszéd is, mint szemléletes kifejezés, szintén művészet, s a történetírás mint a történés képzetétől kísért intuitív megismerés szintén esztétikai jelenség. A művész abban különbözik a többi embertől, hogy bonyolult benyomásokat tökéletesen sikerül kifejeznie. A szép annyi mint sikerült kifejezés. A kifejezés egyéni jellegénél fogva ellensége Croce a művészi kategóriáknak, a műfajok megkülönböztetésének, a tartalom és a forma szétválasztásának, s azért kívánja meg a kritikustól is a műalkotás önmagában való értékelését.

Giovanni *Gentile* (1875-1944), a római egyetem tanára, azt a megkülönböztetést, amelyet Hegel és Croce a szellem fejlődési fokai közt fenntartanak, felettük tartott kritikájában az

empirizmus maradványának és rejtett dualizmusnak tartja s náluk fokozottabban hangsúlyozza a szubjektivizmust, a transzcendens szellem tiszta tevékenységkénti értelmezésével.

Gentile tanítványa, Michele Federico *Sciacca* (sz. 1908) genuai professzor, Rosmini és Pascal hatása alatt, az immanentizmust a tárgyi érvényű szubjektivitásnak elkerülhetetlenül a transzcendens léthez való továbbjutásának bizonyításával igyekezik leküzdeni. *(Filosofia e metafisica,* 1950. *Interiorité objective,* 1952.)

6. A hegelianusoknál a tapasztalati valóságot többre értékeli s abból induktív módszerrel jut metafizikai következtetéseire Wilhem *Wundt* (1832-1920). Wundt a lipcsei egyetemen működött, ahol elsősorban a kísérleti lélektan terén végzett munkásságával örökítette meg nevét. *(Grundzüge der physiologischen Psychologie,* 1875.) De a pszichológiát nem tekintette elszigetelt tudománynak, hanem abból mint alapvető tudományból kiindulva törekedett a logikai, társadalmi s etikai jelenségeket megérteni, s Leibnizhez hasonló enciklopedikus munkásságának eredményét a metafizikában összegezte. A voltaképpeni filozófia célja Wundt szerint „a részletismereteknek az értelem és a kedély követelményeit kielégítő világ- és életnézetbe való összefoglalása". *(System der Philosophie,* 1889. Einl.)

Az egyes tudományok által közvetített egyetemes ismereteket, Wundt szerint, a metafizika egyesíti ellentmondás nélküli rendszerbe s ezzel az ész egységesítő törekvéseit a transzcendens ideákban elégíti ki. Ezek a kozmológiai, a pszichológiai és az ontológiai idea. Mindegyiknél az ész kétirányú tevékenységet fejt ki: a végső egyetemesség felé haladva eljut a végtelen egész, az elemi egyediség felé haladva eljut az oszthatatlan egység eszméjéhez. Így alakítjuk ki a természet-metafizikában a világegész és az atom fogalmát; a lélek-metafizikában az egyetemes akarat s az aktuális egyéni akarat, azaz az egyéni lélek fogalmát. A kozmológiai és a pszichológiai idea magasabb egysége az ontológiai idea, mely a kozmológiai sornak a pszichikai sor alá rendelésével valósul meg.

Ilymódon a metafizikai szemlélet előtt a világ mint tiszta szellemiség tárul fel, a fizikai és a pszichikai tüneménysor ugyanegy valóság különböző szemléleteként tűnik fel *(parallelizmus).* A kozmosz mechanizmusa a külső réteg, amely mögött az önmagunkban tapasztalt akarati aktivitáshoz hasonló szellemiség működik *(voluntarizmus).* A valóság az individuális akarategységek végtelen totalitása; ezzel az akarati egységgel van adva az emberiségnek egy magasabbrendű humanitás felé való haladásának a lehetősége. S a fejlődés szükségképpen elvezet a világ végtelen alapjához és céljához, Istenhez, akinek az ismerete csak a hit tárgya lehet, nem a tudásé. A vallások eszmei törekvésénél Wundt fontosnak tartja, hogy ne tévesszék szem elől az erkölcsi célt, a magasabbrendű humanitás eszméjét.

7. A természettudomány realisztikus ismeretigényeit Hans *Driesch* (1867-1941) igyekezett érvényre juttatni, aki Wundthoz hasonlóan kutatási területe fokozatos kiterjesztésével jutott el ismeretelméletéhez és metafizikájához. Driesch Haeckel tanítványa volt, önálló kutatásai alapján azonban hamarosan túljutott mestere materializmusán. Driesch főképp három olyan tényre hivatkozik, amelyek az élet mechanikus magyarázata ellen szólnak. *(Philosophie des Organischen,* 1908.) Kísérletei és megfigyelései alapján arra hívja fel a figyelmet, hogy az alacsonyabb organizmusok fejlődésben levő szerveinek mesterséges megosztása esetében a megosztott részekből a rendesnél kisebb, de teljes szerv áll elő. A regeneráció tüneménye a szervezet gépszerű elgondolását cáfolja, a gép részei nem képesek az egész funkcióját végezni. Egy másik bizonyítékképpen arra hivatkozik, hogy az organizmusok sejtosztódás útján szaporodnak, de lehetetlen olyan gépet elképzelni, amely részekre osztva a részekben is az egész tulajdonságait megőrzi. Végül Driesch rámutat arra a megfigyelésre, hogy az ember és az állat tevékenységeinél nem válaszol oly mechanikusan az ingerekre, mint a fonográf, hanem a reakció módját az egyed korábbi élményei határozzák meg s az inger legcsekélyebb változása a reakciómódot is megváltoztatja.

E jelenségek alapján Driesch elengedhetetlennek tartja az élő szervezetben a fizikó-kémiai erők mellett egy további elemi természeti tényező, az életelv felvételét, amit *entelechiá*-nak nevez, anélkül, hogy a név felújításával teljesen azonosítaná magát az arisztoteleszi tannal. Az entelechia nem térbeli mozzanat, de a térben fejt ki hatást, ami az energia-elv megsértése nélkül, a lehetséges reakciók közül a szükségeseket érvényesítő működésében nyilvánul meg. Driesch hatása folytán, a vitalizmus ismét nagy elterjedésnek örvend természettudományos és természetfilozófiai magyarázattá lett *(Uexküll, Francé, Hertweig, Wolff, Wagner, Becher, André).*

Driesch rendszerré kiszélesített filozófiájának *ismeretelméleti* alapvetése a rendelmélet *(Ordnungslehre,* 1912.), mely az én tárgyainak előfeltevése nélküli vizsgálatára korlátozódik s az ismeret feltételeit képező rendformákat (Ordnungsformen) állapítja meg. E rendező tevékenységet a gondolkodás tételezés (Setzung) által hajtja végre. Az önmaga élményére reflektáló én legelső tételezése a lét. Ezt követik a többi egyetemes tételezések (így lét, vonatkozás, stb.) melyek a logika legegyetemesebb fogalmait képezik. A közvetlenül szemlélt levés tételezése által válik az én számára a közvetett, tőle függetlenül létező és változó dolgok, a természet ismerete lehetségessé. A léleknek, azaz az énnek mint tudati tárgynak a tételezése veti meg a pszichológia alapját.

A filozófia másik része Driesch rendezésében a *valóságelmélet (Wirklichkeitslehre,* 1917.), mely azon elv alapján, hogy a jelenséget előidéző ok nem lehet tartalmilag szegényebb, mint tapasztalati hatása, a tapasztalat adataiból visszakövetkeztet az én-től független tárgyakra a magánvalókra. Természetesen, eltekintve a reflexió adataitól, a tapasztalatnak a lényeggel való tökéletes megegyezést nem állapíthatjuk meg. Azért az „induktív" metafizika sejtés kísérlet marad. Annyit mindenesetre sikerül megállapítanunk, hogy a valóságon az *egész,* (Ganzheit) törvénye uralkodik. A dolgok egymással rokon osztályokba tartoznak, a történések a dolgok közt kauzális kapcsolatot mutatnak fel, a tudatban önmagunkat fogjuk fel, ami a valóság adatainak egymásmellettisége esetén lehetetlen lenne. Az egyetemes egész meghatározójának Istent kell tekintenünk, léte elől nem lehet kitérni. Azonban eldönthetetlen, hogy a panteizmus vagy az emanációs, illetve a keresztény teisztikus istenfogalom-e a helyes? Driesch Istent hajlandó a platoni Démiurgos fogalma szerint is elképzelni, s ez esetben az Isten mellett öröktől létező anyag lenne a rossznak a forrása. A tudás, mint alapvető vonatkozás (Urbeziehung) megsemmisíthetetlen s ebben látja Driesch a halhatatlanság bizonyítékát, amit az egyéni halhatatlanság értelmében tart valószínűbbnek.

8. Poincaré tudományelméleti kritikája mellett, Émile *Boutroux* (1845-1921) metafizikai alapon igyekezett az idealizmus koncepcióját igazolni. Uralkodó problémája, amelyre ismételten visszatér, annak hangsúlyozása, hogy a modern természettudomány alaptétele, a természeti törvény szükségképpenisége milyen határok közt lehetséges, szükségképpeniség és szabadság miképp egyeztethetők össze? *(De la contingence des lois de la nature,* 1874. *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine. Fogarasi B.* ford. 1913.). A szükségképpeniség különböző módjának a vizsgálata után Boutroux arra az eredményre jut, hogy csak a tiszta logikai törvények abszolút szükségképpeniek, de ezek a dolgok belső természetét meghatározatlanul hagyják. Az induktíve haladó tapasztalati tudományok törvényei pedig analitikusan nem vezethetők le egymásból, nem állítható fel egyetemes posztulátum valamennyi számára. A maradandó viszonyokat vizsgáló sztatikus tudományok, a mechanika, a fizika, a kémia, kísérletileg igazolják ugyan a szükségképpeniséget, de az általuk megállapított törvényszerűség csak hipotetikusnak tekinthető, mert a dolgokat egyoldalúan csak mint mennyiségeket vizsgálják s eltekintenek a *minőségi* tulajdonságoktól, amelyek már az anyag világában is letagadhatatlanul megvannak.

Boutroux hangsúlyozza, hogy a valóság nem a szükségképpeniség, hanem az esetlegesség, a *kontingencia* világa. A mechanikus okság elvét a célszerűségi okság elvével kell felcserélnünk; a

szükségképpeniség fogalmát a determinizmus fogalmával kell helyettesítenünk, amely a jelenségek bizonyos módú lefolyásának a feltételeire korlátozódik anélkül, hogy az ellenkező feltételek lehetőségét kizárnák. Törvényekre szükségünk van, mert nélkülük a véletlen játékának lennénk kiszolgáltatva. De tudatában kell lennünk annak, hogy törvényeink csak szimbólumai, nem másai a világnak, a valóságnak; nem a változatlan létet, hanem a fejlődés jelenlegi állapotát jelzik. A fejlődés nem nélkülözheti a cél fogalmát, de a célt, mely mindig valami eszmény, csak olyan létezők valósíthatják meg, amelyek a szabadságnak legalább némi mértékével rendelkeznek. A természet három, egymásból le nem származtatható birodalma az anyag, az élet és a szellem, hierarchikus sort alkotnak s a köztük levő értékkülönbséget a szabadság fokozatos tökéletesülése állapítja meg. S a szabadság forrása Isten, akinek teremtő működése irányít célszerűen mindent önmaga felé.

Boutroux filozófiája a vallásban végződik, a vallásos világnézetben hordozza legmélyebben rejtőző motívumait. S ezt Boutroux nyíltan el is ismeri. Meggyőződése, hogy vallás és tudomány nem ellentétesek, sőt feltételezik egymást. *(Science et religion dans la philosophie contemporaine,* 1908. *Fogarasi B.* ford. 1914.)

A hit ébreszti azokat a gondolati tárgyakat, amelyeket az értelem és akarat együttes erőfeszítése dolgoz ki tiszta ismeretté. A tudás is a hit sejtése után indul. A lángész olyan eszméket képvisel, amelyek többnyire meghaladják a kortársak értelmét. S a tudomány értékét az esztétikai és erkölcsi eszmények hite biztosítja. Végül a művészet is a hit által éltetett értelem alkotó tevékenysége. A három szellemi érték, hit, tudomány és művészet tehát ugyanegy gyökérből sarjad, mind a három a vallás kivirágzása.

Boutroux nem tart attól, hogy a modern kultúrában a vallás jelentőségét veszítené. A vallást nem lehet nélkülözni. Elsősorban a vallás ad hathatós eszközöket a jó teljesítéséhez. Aztán a vallás egyesít a világegyetem atyjával, Istennel s Istenben mindazzal, ami létezik. A vallás „az összes lények radikális egyenlőségét és testvériségét tanítja, és az egyén cselekvésének indító okává azt a meggyőződést teszi, hogy bármilyen csekély is, eredményesen közreműködhetik Isten országának, vagyis az igazságnak és a jóságnak eljövetelén". (Magy. ford. 403. l.) Végül a vallás az ember egyéniségét legrejtettebb képességeiben ragadja meg. A vallás nem csak szeretetet parancsol, hanem erőt is önt belénk a szeretet teljesítéséhez.

9. Poincaréval megegyezik a matematika tudomány jellegének értékelésében, de nála tovább halad a szellemi lét teremtő képességének metafizikai kifejtésében Léon *Brunschwicg* (1863-1944), aki a német idealisták mellett Descartes és Pascal eszméiből is merített. (Az utóbbi összes művei kiadását gondozta.) A filozófia, Brunschwieg megállapítása szerint, lényegében a gondolkodás bírálata. Nem a képzetek vizsgálata a tárgya, hanem az ítélet, az alapvető értelmi tevékenység. Az ítélet lényeges eleme a kötő (copula); ez állapítja meg az ítéletben kifejeződő tényállásmód minőségét. *(La modalité du jugement,* 1897.) A két fő modalitás a bensőségesség és a külsőségesség formája. Az első az ideális, eszmei tartalmú ítéletek módja, melyek legtökéletesebb formája a matematikai ítélet. Az utóbbi a valóságra vonatkozó ítéleteké. Míg az elsőben a szellem szabadon követi a maga törvényeit, a valóságítéletekben több-kevesebb irracionális mozzanatra bukkan s ereje korlátozottságára döbben.

A szellemi lét külső és belső világa kettőssége készteti Brunschwicg-t a szellem történetének tanulmányozására. *(Les étapes de la philosophie mathématigue,* 1912. *Le progres de la concience dans la philosophie occidentale,* 1927.) Ennek eredményeképp megkülönbözteti a szellemi élet gyermek- és felnőtt korát. A gyermekkor a külső észrevételben merül el s azt igyekezik a szóbeli hiedelem formájában kifejezni. A felnőtt kor a racionális tudomány kora, mely a pythagoreusokkal, a matematika megteremtőivel és Szókratésszel, a szellemi reflexió mesterével kezdődött. A szellemi fejlődés sajnálatosan megszakadt Arisztoteléssszel és sokáig tartó hatásával. Descartesszel talált rá az emberiség ismét a matematika útjára, mely diadalát üli Einstein munkásságában. A szellem története nem az eszme kibontakozása, mint Hegel tartotta,

hanem az értelem kanyargós utakon járó fejlődése a mindnyájunkban működő, az ítélet kötőszavában nyilvánvaló szellemiség által, amely az ó- és újszövetség vallása után, a tudomány szellemének az evangéliumában éri el majd kiteljesedését – Brunschwicg immanens-panteista meggyőződése szerint.

Közelebb állnak a keresztény isteneszméhez Louis *Lavelle* (1883-1951) és René *Le Senne* (1882-1954) a modern francia szellemfilozófia *(Philosophie de l'Esprit)* programszerű hirdetői. Mindketten a szellemi élet bensőséges jelenségei, elsősorban az értékelés és az erkölcsi élet elmélyedő vizsgálata alapján vallják a szellemi élet metafizikai valóságát s a vallásban látják a szellemiség magasabbrendű megvalósulását.

10. Szintén a matematikusok sorából lép elő Alfred North *Whitehead* (1861-1947), aki eredetileg Russel munkatársa volt a matematikai logika kidolgozásánál. Későbbi működése során szükségét érezte annak, hogy a modern természettudomány eredményei és bírálata alapján, a valóság metafizikai értelmezését adj. *(Science and the Modern World,* 1926. *Process and Reality,* 1929.) Helyteleníti az észlelt és a valóságos világ, az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetését, a természet anyagra és szellemre való éles különválasztását. Kétségtelen a szellemi lét valósága, ami tökéletlenebb formában már az anorganikus anyagban is bennrejlik. Az az alapkategória, amelybe a valóság dolgait Whitehead nem könnyen érthető magyarázata belefoglalja, a már Russelnél futólag feltűnő *esemény* (event) fogalma. „Organikus mechanizmus"-nak nevezett elmélete szerint az esemény a leibnizi monaszhoz hasonló, atomjellegű valóság azzal a különbséggel, hogy minden esemény a többivel s a világegyetem egészével szerves kapcsolatban van. A valóság az események egymásba szövődő folytonos változása, mozgása, melyben nincsenek maradandó szubstanciák, csak történések. Azt pedig, hogy mi és miként történjék, az örök „tárgyak" (eternal objecta) határozzák meg. Ezek a platoni ideáktól abban különböznek, hogy nem valóságos létezők, hanem objektív lehetőségei a létnek.

A lehetőségek az eredetileg alélt s a teremtés által öntudatához tért Isten működésével lesznek a valóság meghatározóivá s egyszersmind a valóságos lét elhatárolói és korlátozói. Isten a világhoz való viszonyában ilyen értelemben immanens s egyszersmind transcendens, amiként ezt a dialektikát Whitehead a neoplatonizmusra emlékeztető kifejezésekkel szemléltetni igyekezik. Minthogy Isten a rend, az összhang és a béke őselve, a rossz, mely nemcsak negáció, hanem pozitív valami is az anarchia és a lealacsonyodás előidézésében, nem származhatik Istentől.

Irodalom. *L. Landgrebe,* W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, Halle, 1929. – *H. Diwald,* W. Dilthey. Göttingen 1963. – *Croner E.–Kemény F.,* Spranger E. személyisége és munkássága. Budapest 1935. – *A. Heussner,* Einführung in R. Euckens Lebens- und Weltanschaung. Göttingen 1921. – *R. Kade,* R. Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie, Berlin 1912. – *V. Volterra, J. Haelamard, P. Langenau,* E. Boutroux, H. Poincaré Paris 1914. – *K. Hermann,* Einführung in die Neukantische Philosophie. Halle 1927, – *J. Hessen,* Die Religionsphilosophie des Neukantismus. (2) Freiburg/B. 1924. – *G. Ségilles,* La philosophie de Ch. Renouvier. Paris 1905. – *H. Evans,* Bradleys Metaphysik. Leipzig 1922. – *U. Spirito,* L'idealismo italiano. Firenze 1930. – *E. Castellano,* Introduzione allo studio de B. Croce. Bari 1920. – *P. Petersen,* Wundt und seine Zeit. Stuttgart 1915. – *W. Nef,* Die Philosophie W. Wundts, Leipzig 1923. – *O. Heinicker,* Drieschs Philosophie. (3) Leipzig 1924. – *M. Deschoux,* La philosophie de L. Brunschwicg, Paris 1949. – Philosophical Essays for A. N. Whitehead. New York 1936. – *A. Parmentier,* La Philosophie de Whitehead of the probléma de Dien. Paris 1968.

Az „élet” filozófusai

1. A modern világszemlélet irányító szempontja, a fejlődés gondolata sarjasztotta ki azt a filozófiai irányt, amely az *életet* tekinti az egész valóságnak. E szerint az irány szerint a fejlődés nagy érdekeit csak úgy szolgálhatjuk eredményesen, ha a folytonos változásban levő, magát nem ismétlő élet alkotásainak nem maradunk tétlen csodálói, hanem az élet eleven áramlását közvetlen felfogjuk s az élet igényeit magunkban tudatosítjuk.

Az „élet” filozófusai a *fogalmi bölcselet ellen* harcolnak. A fogalmak, szerintük, változhatatlanságot feltételező, merev sémák, a valóságot mechanisztikus, gépszerű ábrázolásban mutatják. De mi sem torzítja el jobban a valóságot, mint a mechanikus ábrázolás. A valóság élet, előreláthatatlan lehetőségeket rejtegető teremtő erő. Ezt az erőt csak önmagában, a maga eredeti, ösztönös mivoltában lehet megtapasztalni. A valóság tudattalan mélyére csak a beleélés, az *intuíció* vezethet. Az „élet” filozófusai ugyanazon az *irracionális* úton keresik a lét értelmét és metafizikai gyökereit, mint Schopenhauer, s hogy az irracionális metafizika útja korunkban igen megélénkült, abban nagy része van a kanti ismeretelméletnek, amely az értelem elől elzárta az ösvényt a metafizikai ismerethez.

Az „élet” filozófiáját különösen francia és német gondolkodók képviselik, azoknak a népeknek a filozófusai, akiknél ezen irány számára a romantika a történeti előzményeket megteremtette. Azonban ha az életfilozófia az individuum nagyraértékelésével, a kozmikus szimpátia, az intuíció felelevenítésével rokonságba jut is a romantikával, attól mégis jelentékenyen eltér a cselekvés, az *aktivitás* sürgetésével.

2. Annak a követelésnek, hogy az életnek kell uralkodnia a tudomány felett, nem a tudománynak az élet felett, a sorvadás és élniakarás küzdelmét önmagán tapasztalható Friedrich *Nietzsche* (1844-1900) élményfilozófiája adott elsőként bátorhangú kifejezést. A szászországi Röcken-ben protestáns lelkész-családból született. Bonnban és Lipcsében klasszikus filológiát tanult, utóbbi helyen ismerkedett meg Wagner Richárddal. Már 25 éves korában a bázeli egyetemen a klasszikus nyelvek tanára, de agy- és szembaja miatt 10 év múlva már kénytelen volt a katedrát elhagyni. Ettől kezdve váltakozva Svájcban és Olaszországban gondozta egészségét anélkül, hogy írói tevékenységével felhagyott volna. Számára az írás nemcsak tudós foglalkozás, de művészi életigény is volt. Írásai stílusuk miatt is vonzanak. 1889-ben Nietzsche elméje elborult, halála Weimarban következett be. Művei nagyobbrésze magyarul is megjelentek.

Nem nagyon hosszú életpályája alatt Nietzsche egyénisége folytonos fejlődésben állott. Szenvedélyes vággyal kereste azt az értéket, amely az embert naggyá teheti, önmaga fölé emelheti. Kezdettől meggyőződése volt, hogy az ember az a lény, akinek önmagát felül kell múlni. Működése legkorábbi, romantikus-esztétikus periódusában (1868-78) Nietzsche a klasszikus görög művelődés, Schopenhauer és Wagner Richárd hatása alatt állt. Ebben az időben a zenét tekintette az életigenlés kifejezőjének. *(Die Geburt der Tragödie,* 1872.) *Fülöp I.* ford., 1910.) Az alkotó egyéniséget, a társadalmat jótékony hatásával emelő filozófusnak, művésznek, és szentnek a személyét értékeli a legtöbbre. *(Unzeitgemässe Betrachtungen,* 1873-76. *Miklós J.–Wildner Ö.* ford. 1921.)

Kiábrándulva a keresztény misztériumok előtt hódoló Wagnerből Nietzsche csalódottan fordul el a művészettől s pár évig (1878-82) a pozitivizmus eszméiért lelkesedik. *(Menschliches, Allzumenschliches* 1878-80. *Morgenröte,* 1881. *Die fröhliche Wissenschaft,* 1882. *Sebestyén K.* ford. 1919.) Csak az érzékileg tapasztalható adottságot tartja ebben a korban valóságnak s mindent érzékfölötti, vallási vagy metafizikai eszményt öncsalódásnak tart. A kultúra reformját ebben a periódusban a pozitivista tudományból várja.

Végül az etikai periódusban (1882-89) alakulnak ki annak az új etikának a körvonalai, amelynek köszönheti elsősorban Nietzsche a hírét. *(Also sprach Zarathustra,* 1883. *Wildner Ö.* 1908., *Fényes S.* ford. 1926. *Jenseits von Gut und Böse,* 1886. *Vályi B.* ford 1907.) A filozófus hivatása most már abban a szerepben áll Nietzsche előtt, hogy az élet, a gyakorlat prófétája, az emberiség törvényhozója legyen. Ezzel az igénnyel lép fel ő is Zarathustra allegorikus alakja mögé rejtőzve.

Azt hirdeti, hogy az igazság szolgálata, melyben eddig a filozófia kimerült, terméketlen munka, mert abszolút igazság nincsen. Minden értékmeghatározásnak kizárólag lélektani és élettani alapjai vannak. Minden logika mögött „értékelések állanak, világosabban mondva, egy bizonyos fajta élet fenntartásának fiziológiai követelményei." *(Jón, rosszon túl,* Reichard P. ford. 14 l.) Nietzsche szerint nincs nagyobb csalódás, mint az abszolút erkölcsi normákban való bizakodás. Az akarat számára a külső normáktól független, szabad önelhatározás az egyedül természetes életmegnyilvánulás, az akarat önmaga alkotja az értékeket.

Nietzsche *relativizmusa* „az értékek átértékelését" követeli, ami elsősorban a keresztény, transcendens etikától való elszakadást jelenti. Eredetileg a „szőke bestia", a természetes, romlatlan ember háborítatlanul élte a maga egészséges ösztönéletét. Nem létezett számára jó és rossz ellentéte, akarata volt egyedüli parancsolója. De a gyöngék, a szolgalelkűek hatalmát rettegve összefogtak ellene s az erőt a maguk érdekében rossznak minősítették s a gyöngeséget jóságnak nyilvánították. Ezt a rabszolgalázadást a kereszténységnek sikerült a részvét, alázat, önmegtagadás hirdetésével hatalomra juttatnia. Ezért nem tud Nietzsche a kereszténységnek megbocsátani s gyakran az őrjöngéssel határos dühvel támad ellene.

A kereszténység által előidézett „dekadenciából" Nietzsche szerint az ősi ösztönhöz való visszatérés, *a hatalom akarása* (der Wille zur Macht) vezet ki. Ezt az eszmét képviseli az *emberfölötti ember* (vagy többember, *Übermensch).* Ebben a gondolatban fejezi ki Nietzsche erkölcsi eszményét: a külső normától független, erős akaratú önállítást és életigenlést. Az emberfölötti ember számára nincs Isten, mert „ha istenek lennének, hogy viselhetném el, hogy ne legyek isten?" Az emberfölötti ember nem ismer el abszolút tekintélyt s abban a boldog öntudatban, hogy jobb jövendő hordozója, a gyöngékkel, a csorda-emberekkel szemben kegyetlenségre is feljogosítva érzi magát.

Az Übermensch-eszme történeti vonatkozásait illetőleg, Nietzsche kijelentései ingadozóak. Némelykor az emberfölötti ember mint eljövendő, illetve soha el nem érhető eszmény szerepel nála; máskor meg azzal a kijelentéssel lep meg bennünket, hogy ez a legértékesebb típus már sokszor megvalósult. Némelykor úgy tünteti fel, mintha az eszme megvalósítása csak a nagy egyéniségek kiváltsága lenne, máskor meg azt a reményt fejezi ki, hogy az egész emberiség az emberfölöttiség kultúrája felé halad. Eredetileg kétségtelenül a Darwin-féle fajkiválasztás elmélete szolgáltatta az emberfölötti ember eszméjét, amelyet azután Nietzsche kultúretikai fogalommá értékelt át.

Nietzsche beláthatatlan fejlődéselméletével éles ellentétben áll az *örökös visszatérés* hérakleitoszi-sztoikus tana. Ehhez a pozitivista gondolkodási szakában feltűnt tanhoz a teremtő Isten gondolatának a kiküszöbölése és a halhatatlanság vágyának a kielégítése végett ragaszkodott görcsösen, bár az szembetűnően ütközik az emberfölötti ember eszméjétől elválaszthatatlan folytonos tökéletesülés követelményével. De ez nem az egyedüli ellentmondás Nietzschenél. Ellentmondó az Übermensch objektív norma nélküli követelőzése; az emberi nagyságnak az ösztönéletre építése; a más elnyomásán érvényesülő életigenlés. A sejtéseit homályos képekbe öltöztető, hasadt lelkű költőfilozófus aforizmáinak, szertehulló gondolatfoszlányainak az összeillesztése a Nietzsche-magyarázók nehéz és reménytelen vállalkozása.

Ha nehezen sikerül is Nietzsche gondolatait egészbe rendezni, nem tagadható többirányú indító hatása, ami az iránta való érdeklődést ébren tartja. Az ember lényének, törekvéseinek felderítésére irányuló igyekezetével a bölcseleti embertan (antropológia); a lelki élet mélyeit

kutató tekintetével a tudat ösztönéletbe nyúló gyökereinek előtárásával a lélektan; kultúrakritikájával és kultúra-eszményével a kultúra filozófiája; az erkölcsi értékélmény minőségének előtüntetésével az etika lélektani és értéktartalmi problémáinak bővülését mozdította elő.

3. Nietzsche gondolkodásától lényegesen eltér az „élet" filozófiája másik legnagyobb hatású képviselője, Henri *Bergson* (1859-1941) bölcselete. Bergson Párizsban született, a középiskola után az École Normale-on filozófiai, matematikai és természettudományi tanulmányokat végzett. Középiskolai tanári évei után előbb az École Normale, 1900-tól pedig a Collége de France filozófiai tanszékének volt ünnepelt tanára, honnan 1914-ben vonult vissza. Eredetileg Comte és Spencer pozitivizmusát követte, de hatásuktól hamar felszabadult. Saját elgondolású, eredeti filozófiája csakhamar világszerte nagy érdeklődést keltett. Hazája születési centenáriumát igyekezett méltóképp megünnepelni, aminek emlékét művei összkiadása s a róla megjelent könyvek tekintélyes száma jelzi.

Spiritualisztikus filozófiája alapvetését tartalmazza a tudat közvetlen adatairól szóló tanulmány: *Essai sur les données immediates de la connaissance,* 1889. Test és lélek viszonyának a kérdésével foglalkozik a *Matiére et Mémoire,* 1897. Metafizikai világképét *L'Évolution Créatrice,* 1907. Az erkölcs és a vallás eredetéről szól a *Les deux sources de la Morale et de la Religion,* 1932. Magyarul megjelent Dienes V. fordításában: Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól. Metafizikai értekezések. Teremtő fejlődés, 1930. A nevetés és négy lélektani értekezés. Tartam és egyidejűség, 1923. A magyar idézeteket ezekből a fordításokból vesszük.

Bergson egy *új metafizika* alkotását tűzte maga elé feladatul, amely az életet a maga eredetiségében, közvetlenül ragadja meg. Természetesen ennek az új metafizikának új módszerre is van szüksége. A tudományok rendes módszere az elemzés, azaz a tárgynak más tárgyakkal közös elemekre való visszavezetése. Minden elemzésnél tehát a dolgot valami másnak a függvényévé tesszük s ezért minden elemzés csak szimbolikus ábrázolás. Azonban a metafizika voltaképpeni tárgya, az Abszolútum, más dologgal összemérhetetlen, szimbólumokkal ki nem fejezhető. „A metafizika tehát az a tudomány, mely szimbólumok nélkül akar boldogulni". (Metaf. érték. 10. l.) Az az ismeretmód, amely előtt a valóság belső lényege feltárul, az *intuíció.* Benne az ismeret alanya tárgyával teljesen azonosul. „Intuíciónak hívjuk azt a bizonyos szellemi szimpátiát, mellyel valamely tárgy belsejébe visszük magunkat, hogy azonosuljunk azzal, ami benne egyetlen és következőleg kifejezhetetlen". (Uo. 9. l.)

4. Bergson szerint legalább is egy valóság van, amelyet belülről, intuícióval, nem pedig elemzéssel ragadunk meg. Ez a saját személyünk az időn át történő folyásában. Tudatunk intuitíve felfogható adatai (az érzetek, érzelmek stb.) kiterjedésnélküli tiszta *minőségek,* amelyekre a térbeliségből vett mennyiségi meghatározások, erősségi fok-megállapítások (Fechner) eredetiségük meghamisítása nélkül nem alkalmazhatók. A lelki élmények nem osztoznak a mennyiségi viszonyok abban a lényeges sajátságában, hogy a nagyobbik a kisebbiket tartalmazza. Az élmény-„erősség" (pl. az öröm kisebb, nagyobb foka) minőségi és nem mennyiségi változás. E változó minőségek egymásba hatoló folytonosságot alkotnak. Tudatunk alapvonása a *tartam* (durée). Múltunk megmaradása mellett énünk folyton változik, teremtődik, a lelki életben nincs ismétlődés.

A tartam (temps-créatice) jól megkülönböztetendő az időtől (temps-longeur). A tartam élmény, az idő fogalmi szerkesztés, mely a folytonosságot mesterségesen szétdarabolja s a részeket a térben egymás mellé helyezi. Az időmeghatározás csak a homogén és tehetetlen kiterjedéssel foglalkozó fizikában alkalmazható eredménnyel. De a megélt idő, a tartam, térbeli mérték alá nem vonható. Oly egységes az, mint a dallam, mely nincs többé, ha hangokra bontjuk.

Mivel lelki életünkben nincs ismétlődés, hanem folytonos a teremtődés, a jövőben bekövetkezendő élmény a múltban már megvalósult feltételek alapján törvényszerűleg nem állapítható meg. A tudatélet, a tartam lényeges sajátsága tehát a szabadság, vagyis a szellemiség.

Tudatunk vizsgálata így egy *spiritualista* metafizika irányába tereli figyelmünket. Ennek a lehetőségét azonban csak a test és a lélek viszonyának a megvilágítása után dönthetjük el. Mi tehát az agy szerepe a lelki életben? Ezt a kérdést akarja Bergson második nagyobb műve *(Matiére et Memoire)* megoldani. Úgy találja, hogy az agy működése sem nem oka, sem nem viszonypárja a pszichikai élményeknek. Az agy telefonközponthoz hasonlítható szabályozó készüléke az idegpályákon lefolyó mozgásoknak, melyek a lelki tartalmak hordozói. Emlékeink, múltunk nem agybeli nyomok formájában, hanem mint szellemi élménytartalmak maradnak fenn, s az anyagi világ problémáinak a megoldására irányuló életfigyelem szerve, az agy, emlékeink feléledésre törekvő tömegéből az élményekhez kapcsolódó mozgáselemek révén csak azt engedi be a tudatba, ami az éppen jelenlevő feladat megoldását elősegíti. Az agylenyomat-elmélet ellen szól a tapasztalat részéről a szóemlékezet megbetegedéseinek az a ténye, hogy következetesen először a főnevek, azután a melléknevek s utoljára az *igék* esnek ki, vagyis előbb a kisebb s csak később az erősebb mozgáskomponenssel rendelkező élmények.

5. A pszichofizikai probléma megvilágítása után Bergsont az érdekli, hogy vajon a lelki életben megállapított önmagát teremtő tartamosság megtalálható-e az egész valóságban? Bergson nem habozik kijelenteni, hogy minden él, az anyag is elernyedt élet. Az élet a lények összes vonalán a lelki tevékenységhez hasonló szakadatlan teremtődés. A transzformizmus által megállapított tények magyarázatára sem a mechanizmus, sem a finalizmus nem alkalmas. Mechanikus okság mellett új nem jöhetne létre, viszont az életet jellemző teremtő fejlődés a cél eszmei elővételezését is kizárja. Mégis, a célszerűségi magyarázat közelebb áll a valósághoz, mert a fejlődésben bizonyos egység letagadhatatlan, de ez a harmónia nem olyan tökéletes, amint azt a célszerűségi elv feltételezi.

Az „új filozófia" szerint az élet a szellemi létű *életlendület* (élan vital) egy központból történő, óriási bokréta szétlöveléséhez hasonlítható szertesugárzása. A fejlődés nem egyvonalú, hanem szétágazó. Így érthető az egymástól távoleső állatfajok egyforma szervezeti berendezése, amelyet Darwin mechanizmusa nem tudott kellőképp megmagyarázni.

Az életrendület a fejlődésben visszamaradt anyagba hatolva a legalacsonyabbrendű lényektől az emberig törekszik önmaga megvalósítására. „Minden úgy történik, mintha egy határozatlan, elmosódó lény, melyet hívhatunk embernek vagy emberfölöttinek, amint tetszik, igyekezett volna megvalósulni és csak úgy boldogult volna, hogy útközben önmagából egyet-mást elhagyogatott" (Ter. Fejl. 243 l.). Az életlendület teremtő hatalom. Az anyagot átjárva energiát iparkodik felgyűjteni, hogy azt különböző irányokban elköllhesse. De a mozgásának fordítottját képező anyag ellenkezése folytán nem tudott legyőzni minden akadályt. Először a növényi és állati világra hasadt szét, melyek egymás kiegészítői lettek anélkül, hogy köztük összehangoltság lenne. A növényvilág kémiai feladata lett az energia rögzítése, az állatvilágé az energia elköltése tevékenység által. A növény táplálékát helyben találja, ezért mozdulatlan és eszméletlen. Az állatban a táplálék kereséséhez szükséges mozgás felnyitotta a tudatot, mely az *ösztön* és az *értelem* nem fokilag, de formailag különböző tevékenységeiben fejlődött ki.

Az ösztön a legerősebben a rovarvilágban (hymenopterák), az értelem pedig az emberben fejlődött ki. De kifejlődése az ösztönt legyöngítette. Az értelem a gyakorlati szükségletek kielégítésének szolgálatában fejlődött. Eredetileg szerszámok készítésére, a szervetlen anyag alakítására irányult. Az értelem kategóriái így a *mozdulatlan* valósághoz idomultak, s a *fizika* terén az értelem valóban fényes eredményeket is ért el. De az ismétlésnélküli, folyton újatteremtő élet megismeréséhez, azaz a metafizikai ismeretre alkalmatlanná lett. „Az értelmet az életnek természetes nemértése jellemzi". (Uo. 135. l.) Az anyaghoz való fordulás folytán, a tudatossá vált ösztön, az intuíció már-már kialvó lámpa, csak ritkán lobban s akkor is alig pár

pillanatra. A filozófiának, Bergson szerint, az éppen a rendeltetése, hogy ezt a művészi alkotással rokon képességet ismét kifejlessze.

6. Bergson *etikája* és *vallásbölcselete* teljesen szociális jellegű s mint egész filozófiája, biológiai megalapozású. Azon az elven épül fel, hogy a társulás mind az ösztön, mind az értelem homályos eszménye. Ez az eszmény egyrészt a méhek, hangyák egyesülésében, másrészt az emberi közösségben találja legteljesebb megvalósulását. Az emberi társadalmat két forrásból eredő erkölcsi erő tartja fenn. Az egyik a társadalmi kényszer (pression sociale) személytelen, értelemalatti ösztönzése, a másik a különleges nagy egyéniségek (misztikusok, szentek) magukkal ragadó értelemfölötti szeretetlendülete (élan d'amour), mely az elkülönülés korlátait széttörve az egyetemes emberiesség eszménye felé törekedik. Az előbbi az organizmuson belül működő sztatikus, az utóbbi a fejlődést biztosító dinamikus erő. A kötelesség e kettős irracionális forrásból eredő erők az értelem közbülső síkján egyesülnek s racionalis fogalmazású erkölcsi elvek formájában irányítják a társadalmi életet.

Az erkölcs nem nélkülözheti a vallást. A tiszta ösztönélet nyugodt tudatlanságban fejlődő lényeivel szemben, az ember szabadon választhat s éppen ezért cselekvési módja bizonytalan, remény és félelem gyötri s véthet a társas érdekek ellen. Az értelem használatával járó veszélyek elkerülésére adta a természet az embernek az értelem alatti mesélő készséget (fonction fabulatrice), melynek az a hivatása, hogy a mágiát, a szellemek, istenek imádásában megnyilatkozó természetes, sztatikus vallást létrehozza, amely egy zárt közösség részére meghatározott magatartást és intézményeket állapít meg. A sztatikus vallás „a természet védő reakciója az ellen, ami az értelem használata mellett az individuumra lehangoló vagy a társadalomra bomlasztó hatással lehetne", (Les deux sources. 219. l.) De az emberben az értelem mellett megmaradt még az intuíciónak is a töredéke. Egyes kiválasztottak finom, értelemfölötti intuitív képességükkel eljutnak a *dinamikus valláshoz,* a misztikához. A görögök, a keleti és a keresztény misztika tanulmányozása arról győzi meg Bergsont, hogy a misztikus élmény komolyságában lehetetlen kételkedni: a metafizika ésszel megközelíthetetlen magasságaiból a misztikusok hoznak üzenetet.

A misztikus élmény lényege a szeretetteljes egyesülés Istennel, amely arról ad bizonyságot, hogy Istennek szüksége van ránk, amint nekünk is szükségünk van rá. A misztika azt sejteti meg, hogy a teremtés Isten vállalkozása olyan lények létrehozására, amelyek méltóak az ő szeretetére. A misztikától sugalmazott metafizika előtt a világegyetem a szeretet és a szeretet szükségletének a látványában tárul fel. A szeretetre képes lényekben találja kielégülését a teremtő szeretet, más élőlények és az anyag ezeknek a lényeknek a célját szolgálják.

7. Bergson eredetileg nagy óvatosságot mutatott metafizikája gyakorlati alkalmazását illetőleg. Etikai és vallási nézetei nyilvánításától hosszú ideig tartózkodott. Azonban a bergsonizmus Franciaországban kezdettől éppen a vallásfilozófiában keltette a legerősebb visszhangot. Bergson műveit sok rokonszenvvel fogadta a francia katolicizmus egyik legszámottevőbb folyóirata, a Labertionnière szerkesztésében megjelent *Annales de Philosophie Chrétienne,* melynek olvasóit az augusztiánus irányú A. Gratry irányát követő L. Laprune a vallásos tapasztalat értékéről már korábban is törekedett meggyőzni. M. *Blondel* a lélek ösztönös törekvéseire hivatkozó L'action c. (1893), heves vitát keltett írása mellett, az intellektualizmus ellen a vallásos életben különösen Eduard *Le Roy* (1870-1954) hirdetett energikus harcot, aki eredetileg matematika tanár volt s Poincaré nézetét tette magáévá a tudományos elvek merően konvencionális jellegéről, sőt a relativitást minden tudományos tételre kiterjesztette *(La science positive et la liberté,* 1900.)

Le Roy a folytonos változás világában nem tart lehetségesnek objektív ismeretet s midőn új munkaterét a vallásfilozófiában találja meg, a fejlődést a dogmákra is kiterjeszti. *(Dogme et Critique,* 1907.) Szerinte a dogmáknak a kinyilatkoztatás tekintélyére támaszkodó történeti

érveinek csak praktikus értékük van: gyakorlati magatartásunk szabályait adják. Pl. az Isten személyiségéről való dogmának az az értelme, hogy oly magatartást kell Istennel szemben tanúsítanunk, amilyent egy emberi személlyel szemben. A dogmák igazságának kizárólagos kritériuma tehát az erkölcsi hatás (efficacité morale). A bergsoni filozófiára hivatkozó francia vallásfilozófia volt egyik jelentős forrása a *modernizmus* néven ismert vallási mozgalomnak, amelyet a hittételekre kiterjesztett agnoszticizmusa és relativizmusa miatt az egyház elítélt.

8. A modernizmus körül folyó vitából Maurice *Blondel* (1861-1941) visszavonul s csak pár évtized múltán adja közre újra átgondolt és átdolgozott munkáit. *(L'action* 1936-37, két kötetben. Fejlődését írja le halála után kiadott naplója, a *Carnets intimes,* 1961-66). Blondel filozófiájának alapfogalma a *cselekvés* (action), mely nála nem az ésszel szembenálló vak életösztönt jelenti, hanem azt a belülről késztető szellemi erőt, amely az értelmet a konkrét, a tett szolgálatában álló megismerésre ösztönzi. A szellemi élet önreflexiójára hivatkozva hangsúlyozza Blondel, hogy a természet az élet, az élet a szellem, a szellem pedig Isten felé törekedik. Ezeknek az egymásra épülő lét- és értékrendeknek az elismerése, eredetüknek és céljuknak a megállapítása, a filozófia feladata.

Nem álló, sztatikus valami a világ, hanem a létrendek keretében mozgó, fejlődő történeti valóság. (Ez a két kötetes *La pensée,* 1934-35, főtémája.) A világegyetemet áthatja a kiteljesedés vágya, a teremtő Isten által belerejtett gondolatainak a megvalósítása. Az isteni lét letagadhatatlansága s a világban elvitathatatlan működése alapján, a filozófia, Blondel meggyőződése szerint, nem zárkózhatik el a vallás elől; ki kell tárulnia a kinyilatkoztatás, a természetfölötti világ felé, mert az ember a teandrikus szimbiózisban, a Szentháromsággal való egyesülésben éri el élete célját, s a világ az ember által a teremtő Istenhez történő visszavitelében valósul meg a világtörténelem célja. A keresztény misztériumok filozófiai kifejtésére törekedik Blondel *La philosophie et l'esprit chrétien,* 1944-46. c. könyvében. (Halála után adták ki: *Exigences philosophiques du christianisme,* 1950.)

Blondel gondolatvilágában ágostoni, tomista, schellingi, az élet- és az egzisztenciális filozófiával rokon elemek ötvöződnek egyénisége sajátos stílusában. Nemcsak a filozófia autonómiáját valló, de tomista bölcselők részéről is főleg a módszerét érintő kritika ellenére, Blondel korunk gondolkodásában a vallásos világnézet egyik legjelentősebb hatású képviselője.

9. Az „élet" filozófiája német földön található művelői között az irányra jellemző relativizmus szkepticizmussá fejlődött Oswald *Spengler* (1885-1936) történetszemléletében, aki az első világháború végén Nyugat pusztulásáról szóló könyvével keltett megdöbbentő hatást. *(Der Untergang des Abendlandes.* I. 1918. II. 1922.) Spengler élesen megkülönbözteti a természetet és a történelmet. A természetben az okság, a történelemben pedig a *végzet,* az élet szükségképpenisége uralkodik. Az értelem csak a tér és az oksági mechanizmus világában boldogul egyetemes törekvéseivel. Ellenben a végzet logikája az idő, amelynek eleven, egyedi formáit csak a költői intuícióval rokon szemlélődés ragadhatja meg s csak az analógia segítségével írhatók azok le. Utóbbi felhasználásával Spengler „történelmi morfológiája" a kultúrákat mint magasabbrendű élőlényeket jellemzi, amelyek „magasztos célnélküliséggel" nőnek fel s aztán elenyésznek, mint a mezők virágai. A „kultúra" a legbensőbb lényegében vallásos lelkiség élő teste, a „civilizáció" annak már csak a múmiája. Mindegyik kultúra eleven, individuális lény, melynek megvannak a maga ideái, a maga szenvedélyei, a maga élete s a maga halála. Ezek jutnak kifejezésre vallásában, etikájában, művészetében, sőt logikájában, matematikájában és természettudományában is. Minden szellemi alkotás relatív értékű. Az antik kultúra lelke apollói volt, a keleti-arab kultúráé mágikus, a mi nyugati kultúránk lelke pedig fausti. Ennek a kultúrának a XIX. századdal megkezdődött az elvirágzása, pusztulását feltartóztatni lehetetlenség. Az ateizmus, a szocializmus a már civilizációvá vált kultúra

természetes jelenségei. A mai embernek sorsa tudatára kell ébrednie s a lírát a technikával, a festészetet a tengerészettel, az ismeretkritikát a politikával kell felcserélnie.

10. Az „élet" filozófiájának szélsőséges naturalizmusát képviselte Ludwig *Klages* (1872-1956), aki eredetileg karakterológiai munkásságával tűnt ki. Klages az élet és a szellem kibékíthetetlen ellentétét vallja. *(Der Geist als Widerscher der Seele,* 1932.) A szellem az élettől idegen, az életre rátörő s azt megsemmisítéssel fenyegető erő. Élet és szellem együttműködése az emberben csak látszat szerint folyik le az összhang jegyében. Valóságban a szellem az embert kifejlődésében akadályozza, megköti az életet. Az értelem merev fogalmai, kategóriái fikciók, melyek csak eltávolítják az embert az örökös folyásban levő valóságtól. Az akarat által pedig, amely „teljességgel tagadó hatalom", a szellem az életet a maga szolgálatába kényszerítve elsorvasztja és elerőtleníti. Az ember csak a személyi központ feladásával mentheti meg életét, ha a felette hatalomra való törekvés helyett beleolvad s eggyé válik a természettel.

11. Az „élet" filozófiájának sok híve és sok ellensége van. Hívei lelkesen fogadják az ember a racionalizmus részéről elhanyagolt érzésvilágának elismerését és értékelését, s üdvözlik, mint a technika életet sorvasztó hatásától felszabadító üzenetet. A racionalisták viszont megbotránkozással utasítják vissza az embert emberré tevő legértékesebb képességének, értelmének leértékelése miatt, ami a sejtés homályában bizonytalan tapogatózásra kényszerít. Ha ebben a vitában állást kell foglalnunk, úgy letagadhatatlan, hogy az „élet" filozófiájának is vannak komoly értékei. A matematikai-fizikai módszer jogos határok közé szorítása, a szellem és az emberi élet öncélúságának a hirdetése, az elmélyedő, öntudatos lelkiség sürgetése ennek az iránynak elvitázhatatlan érdemei.

Azonban súlyosan téved, ha az emberségesebb élet kialakítását úgy akarja megvalósítani, hogy bizalmatlanná tesz az értelem iránt s az ösztönt, az intuíciót adja irányítóul. Hogy a fogalom sohasem meríti ki a teljes valóságot, nagyon igaz. A dolgok lényegét tökéletesen csak az őket teremtő isteni értelem ismeri. De az is bizonyos, hogy az intuícióban megragadott *egyéni* élmény mégkevésbé adja vissza az egész valóságot s nem nyújthat olyan egyetemes érvényű és átfogó ismeretet, amilyent egy filozófiai gondolatrendszertől megkívánunk. Emberi megismerésünk immanens korlátai mellett, részünkre a fogalom képviseli a tudományos értékű ismeretet. De a fogalom korántsem olyan merev, mesterséges, az élettől idegen képződmény, mint azt az „élet" filozófusai túlozzák. Fogalmaink fejlődésképesek s a fejlődésnek az a célja, hogy egyre tökéletesebben simuljanak a valósághoz.

Az értelmi ismeret lebecsülése az „élet" filozófiáját éppen azon a területen hozza tragikus helyzetbe, ahol a legtöbbet ígéri: az etikában. Értelmileg nyilvánvaló és igazolható egyetemes norma hiányában az a veszély fenyeget, hogy az érzelmek és hangulatok játékává lesz az erkölcsi élet.

Irodalom. *Brandenstein B.* Nietzsche. Budapest 1942. – *K. Jaspers,* Nietzsche. Berlin-Leipzig 1936. – *E. Förster-Nietzsche,* Das Leben Fr. Nietzsche's. Leipzig 1925. Nietzsche und das Christentum. München 1963. – *R. Gillouin,* H. Bergson. Paris 1909 *(Farkas G.* ford. 1913.) – *V. Jankélevic,* H. Bergson. Paris 1959. – *M. H. Barlov,* Bergson. Paris 1966. – *H. Rickert,* Die Philosophie des Lebens. (2) Tübingen 1922. – *M. Maritain.* La philosophie bergsonienne. (2) Paris 1930. – *Trikál J.* Bölcseleti impresszionizmus. Budapest 1911. – *Sándor P.,* H. Bergson filozófiája. Budapest 1967. *M. Barthélemy-Madaule,* Bergson. Paris *1968.* – *J. Lacroix,* M. Blondel, sa vie, son oeuvre, Paris 1963. – *A. Messer,* O. Spengler als Philosoph. Stuttgart 1922. – *Szemere S.,* Spengler filozófiája, Budapest 1924. – *M. Bense,* Anti-Klages, oder von der Würde des Menschen. München-Berlin 1938.

Egzisztencializmus

1. Közeli rokonságban áll az „élet” filozófiájával, attól mégis megkülönböztetendő az a gondolatirány, amelyet „egzisztenciális” filozófia néven szokás emlegetni. Megegyezik ez az irány az „élet” filozófiájával a racionalista, az elvont bölcselet elutasítása tekintetében. Azonban figyelmét nem annyira a folytonosan változó életre, hanem inkább a konkrét, *egyedi* létre szegezi. Szellemtörténetileg ennek a gondolkodásmódnak a kialakulására a biológiánál erősebben hatott a lelki önmegfigyelés és a történeti reflexió, mely az egyedi élményvilágra, a titokzatosan kibontakozó sorsra, az emberi tragikumra irányítja a figyelmet. Az egyéni emberi életből kiindulva ez az irány a létet a konkrét egyedi létezéssel, az „egzisztenciá”-val azonosítja s bármily értelemben vett egyetemességet, „esszenciá”-t elutasít.

Valóságszemléletének jogosultságát az egzisztenciális irány jórészt az idealizmus kritikájával iparkodik igazolni, melynek éles ellenhatásaképp jelentkezik. Szemére veti az idealizmusnak a konkrét tapasztalatot mellőző, eleve megszerkesztett ész-konstrukciót, mely adós marad az egyediség, az egyszeriség, a végesség kielégítő magyarázatával; az egyedet feloldja az egyetemes valóság-szubstanciába; az embert tisztára észlénynek nézi s akarati és érzelmi világa igényeit elhanyagolja; az ellentétet csak átmenetnek tekinti egy magasabb összhang kialakításához s nem hajlandó tudomásul venni az élet megmaradó, kiegyenlíthetetlen konfliktusait. A valóságot általános képleteivel meghamisító ész iránti bizalmatlanságában az egzisztencializmus elsősorban az akarat, az érzés, az egyéni élmény tanúságára kíván támaszkodni a valóság magyarázatánál. Döntő igazoló tényezőnek az élményszerű tapasztalatot tekinti.

Az egzisztenciális magatartású bölcselkedés előfutárának tekintendő Hegel egyetemes létfogalmával az egzisztencia igényeit szembehelyező, a bűntudat súlyát érző, lelke sorsáért aggódó *Kierkegaard,* akinek a létélménye a személyes Istenhez kapcsolódás meglazulásával elevenedik fel napjaink gondolkodóinál. Mellette elevenen hat *Dilthey* is, ki a „hermeneutika”, a lelki élet leírása és értelmezése alapján kereste az élet értelmét általában, melynek alapkategóriájának az időt tekintette. Kierkegaardnál az ember még Istenhez tartozó, Diltheynél már merően evilági, az idő kategóriájába foglalt lény. Kierkegaard, Dilthey mellett *Nietzsche* és *Bergson* hatását is figyelembe kell vennünk, ha meg akarjuk érteni az egzisztenciális filozófia gondolatvilágát.

2. Az elfelejtett Kierkegaard után, az emberi egzisztenciának a világháborúban tapasztalt veszélyeztetése kap kifejezést Martin *Heidegger* (sz. 1889) filozófiájában. Eredetileg jezsuita növendék volt, itt megismerkedett a skolasztikával. Majd Freiburgban Husserl tanítványa, később utóda lett. Duns Scotus kategória- és jelentéselméletéről írta magántanári értekezését.

Heidegger szerint nem az elvont, egyetemes lényeg vizsgálata a filozófia hivatása, hanem a konkrét, egyedi ember élményében feltáruló lét, az egzisztencia elemzése és értelmezése. Ennek alapján egy pontos tudományossággal megírt léttan, *„ontológia”* a cél, mely megállapítja, mi alapjában a lét, melyek tulajdonságai és mi az értelme. Ez legközvetlenebbül csak az emberi öntapasztalatban ragadható meg. Az egyéni tapasztalatnak, Heidegger nem éppen könnyen érthető szóképzései szerint, az elemi létélménye az *„ittlét”* (Dasein), egy olyan tudatos lénynek a léte, mely egyetlen és megismételhetetlen módon érti a létet s azt a magáénak tartja. Ezért a tudatos lény, az ember, élesen megkülönböztetendő a tudattalan lényektől, a tárgyaktól. A hagyományos metafizika tévedése, hogy megkülönböztetés nélkül beszél a szubsztanciáról általában.

Az ember a maga létét megfigyelő vizsgálata nem pusztán az ész tevékenysége; mélyebbre hatol az érzés. Az alapvető emberi érzés, hogylét (Befindlichkeit, Stimmung) a *kivetettség* érzése

(geworfenes Sein). Akaratán kívül az ember benne találja magát egy adott élethelyzetben: mint bizonyos szülők gyermeke, bizonyos korban, bizonyos társadalmi helyzetben élő lény.

Minthogy azonban az ember öntudatos lény, nemcsak tudomásul veszi az adott létet, hanem azzal szemben állást is tud foglalni. Ez a lehetőség s a vele járó cselekvés képessége szabadságával van adva. A szabadság gyakorlása tervezést, meggondolást kíván. Léthelyzetéből következőleg, az emberi tevékenységgel jár a gond. A gond alapja a *szorongás* (vö. Kierkegaard). A szorongás az emberi lét legmélyebb jellemzője. A szorongásnak különböző faja van. Egyetemes, általános a haláltól való félelem. Éppen ebben nyilvánul meg a szorongás eredete: a *Semmi* (das Nichts). A Semmi nem valami létező, akkor nem volna semmi, hanem „semmit" (nichtet): szorongó érzésünkben tudatossá teszi időben határolt létünket. Azt, hogy mint időben létező, valamikor a semmiből keletkezett s a halálban a semmiben végződik. *(Sein und Zeit* I. 1927. Heidegger az egzisztencializmust kezdeményező műve.) De a Semmi öntudatunkat ébreszti, felveti a kérdést „miért van inkább a lét, mint a semmi?"

A végesség, időbeliség világára korlátozódó létünkben a legfőbb bizonyosság a *halál,* mely egyszersmind felszólítás létünk, egyéniségünk kibontakoztatására. A *tömeg*-ember (a „man") a reá való nem-gondolással igyekezik a halál elől menekülni. („Az emberek meghalnak – nem én") A tömegéletbe merülés az ember legigazibb mivoltának az elvesztése. A halál tudatával a *lelkiismeret* az embert önmagával való törődésre sürgeti; halálában mindenki egyedül marad, a halál leméri mindenki életének az értékét. Ezért a tárgyak (Zeug) világába merüléssel fenyegető lelki szétesettség helyett, az embernek haláláig igyekeznie kell egyéniségét egy összefüggő életegésszé kialakítani. Ez az öntudatos életre való serkentés nem dacos heroizmus akar lenni, miként azt Heidegger Sartre-val szemben hangsúlyozza, hanem az ember saját személyisége iránti kötelessége.

Heideggernek a *transzcendens és* az isteni lét kérdésében nincs kialakult nézete. Nem tekinthető ateistának. Korábban (a Sein und Zeit írásakor) kitért e kérdés elől azzal, hogy közvetlen tapasztalati létre korlátozódó ontológiának nincsen találkozása, tapasztalata Istenről; így sem pozitív, sem negatív értelemben nem beszélhet róla. Későbbi, a harmincas, negyvenes években írt művében *(Holzwege. Brief über den Humanismus, Vom Wesen des Grundes. Was ist Metaphysik? Zoltán J.* ford. 1945.) a korábbi „Existenz" helyett inkább *Ek-sisten*-ről beszél, ami ellentéte az „In-sistenz"-nek. Azt hangoztatja, hogy miként a metafizika kezdetén, Platon előtt, aki az ideákban absztrakttá tette a létet, – ki kell tárulnunk a *Lét* (Sein) felé. Az emberi lét centruma nem magunkban, hanem magunkon kívül van, nem a korábban emlegetett egzisztenciában, hanem abban, ami több mint az egzisztencia.

Mi a Sein? Heidegger szerint nem lehet pozitíve meghatározni. Lényegét a *Semmiben* nyilvánítja, abban az értelemben, hogy eltakarja, elrejti igazi mivoltát. A mai ember a világ éjszakájában (Weltnacht) él: egy eleven istenhitnek a hiányában. Főképp a második világháború katasztrofális szférájában hangoztatja ezt Heidegger. A még további kutatás szükségességére hivatkozó filozófus magatartását az Isten-kérdésben a teológusok egyrésze az abszolút Léttel való küzdésként, illetve teisztikusan, mint a negatív teológia (Augustinus bizonyos kifejezéseiben) folytatóját értelmezik. Ezzel az értelmezéssel Heideggerben az időbeli és örökkévaló lét kierkegaardi dialektikájának folytatóját láthatjuk.

3. Heidegger mellett a legismertebb német egzisztencialista filozófus Karl *Jaspers* (1883-1969). Eredetileg ideggyógyász volt; már akkor látta az individuális különbségeket s azt, hogy a személy legbensőbb mivoltában megközelíthetetlen. Az egyéniség jelentőségét emeli ki a filozófiai világszemlélet különbözőségéről szóló művében, első filozófiai munkájában *(Psychologie der Weltanschaungen,* 1922). Később heidelbergi, majd baseli filozófia-professzor. (Fő műve: *Philosophie,* 1932. Rövidebb összefoglalás: *Existenzphilosophie,* 1938.)

Az egyéniség jelentőségét látva, annak sajátos lehetőségei szerinti kibontakozását, Jaspers megfigyelése szerint, e *tömegélet* veszélyezteti. Minden értelmileg fejlett embernek belső

indításból, meggyőződésből kell cselekednie, nem az ösztönök késztetéséből, ami csak éppen egy vegetáló, felszínen mozgó élet lehetőségét adja. Akinek külön képessége van a filozófiára (keveseké az), annak önmaga egzisztenciájára való reflexióból (s nem a „cogito”-ból) kell kiindulnia. Az egzisztencia, az önlét („Selbst”) fogalmilag nem állapítható meg, csak megközelítően világítható meg ama elvitathatatlan tudat alapján, amellyel az ember minden mástól megkülönböztetve fogja fel magát az öntudatban, főképp akarati aktusaiban. Az ember benne él a történelemben, történeti lény, szabad választásával, döntéseivel kell magát megvalósítania.

Az ember a maga létének mélyét, egzisztenciáját, mélyen, igen közvetlenül érintő problémáinál, élményeiben közelíti meg. Ilyenek a lét végső kérdései; a tudományosnak mondott ismeret határai; a szorongás önmagunk elvesztéséért saját hibánkból; annak tudata, hogy sorsunk nagymértékben akaratunktól függ. Énünket különösen a *lelkiismeret* érzékelteti, mely az embert önmagával (voltaképpeni énjével) szembesíti (a tényleges, gyakorlati énnel szemben). A lelkiismeret személyes tudatunk megnyilvánulása, nem Isten szava, miként a vallásos tudat tartja.

Az önmagára figyelés, az önmagával törődés mellett az egyéniség kialakításához szükséges a *kommunikáció,* az érintkezés az embertársakkal. De ez nem a tömegérintkezés felületes síkján, hanem a személyes jellegű kölcsönösség alapján fejlesztő hatású. Az embernek vállalnia kell azt a *szituációt,* amelyben él s amely bizonyos megkötöttséget jelent, de ebben sem mondhat le *szabadságáról,* mely az emberi egzisztencia lényege. Szabadságának főképp a *határhelyzetekben* (Grenzsituationen) kell megnyilvánulnia: olyan kivételes helyzetekben, amikor az ember a végső, egzisztenciáját legsúlyosabban érintő dolgokkal találkozik. Ilyenek: a küzdés, a betegség, a bűntudat, a halál. Ezekkel egyénileg kell szembenéznünk szabadságunk latbavetésével. Ilyen esetekben nemcsak tudásra van szükség, hanem szeretetre, mely bízik a lét értelmében. Belőle fakad a *hit,* mely a fontos döntésekhez szükséges kockázat vállalására képesít. Ezzel dől el, hogy megnyerem-e, vagy elvesztem-e magamat?

A *halál* dönt létezésünk értelméről s értékéről. A halhatatlanság filozófiailag nem bizonyítható. Nem az egyéni fennmaradás a lényeges, a továbbélés egy örökkévalóságban, hanem „az örökkévalóság az időben” (Ewigkeit in der Zeit): a nagy élmények pillanata, melyekben eltűnik számunkra a múlt és a jövő, melyek bennünket valami értékért lelkes odaadásra késztetnek. Az ilyen odaadás a halált is bátran vállalja s ezzel legyőzi a halált.

A bátorság, az odaadás aktusában érinti az ember a *transzcendens* valóságot, mely a metafizika tárgya. Az egzisztencia mint ilyen mindig a transzcendensre utal. Megnyilatkozik az emberben az örökkévalóság vágyában. Ennek a vágynak a tárgya túl van az immanens léten. Megnyilvánulásában egy olyan valóság mutatkozik, amely éppen transzcendenciájánál fogva nem lehet tapasztalatunk közvetlen tárgya. Voltaképpen nem lehet róla sajátos értelemben beszélni, de lehetetlen rá nem gondolni. A rágondolás és a róla való beszéd kétféleképpen lehetséges. A dolgokra alkalmazott állításaink, kategóriáinak elégtelenségének belátása alapján, ami annak elismerésére késztet, hogy van egy „elgondolhatatlan” valóság, mely áttöri gondolkodásunk határait. A másik út a transzcendáló gondolkodás útja, amidőn véges kategóriáinkat a Végtelenre alkalmazzuk s alkalmazhatatlanságukat belátva, ellentétüket állítjuk. (Ez a régiek negatív teológiája, bár Jaspers nem utal rá.)

De mindezzel csak azt állapíthatjuk meg, hogy *van* egy transzcendens Valóság, de nem mondhatjuk meg, hogy *milyen.* Csak megközelíthetőleg beszélhetünk róla a világban s a saját létünkben mutatkozó *jelírások,* siffrék, szimbólumok értelmezésével. Miként az üvegfestményen áttörő fényt látjuk, anélkül, hogy a fény mivoltát ebből megállapíthatnánk. A jelírás megfejtésére vállalkozik a metafizika, megkísérli a létezésen keresztül a végső, magát ködbe, fátyolba borító létalap megközelítését. A transzcendens jelírásai többértelműek, nem juthatunk végleges és egyértelmű magyarázatukhoz. Azok alapján nevezhetjük Transzcendensnek, Örökkévalónak, vagy Istennek. Csak a véges lét meghiúsulása, pusztulása nyilvánítja ki létét. Ebben az

értelemben filozofálni annyit tesz, mint a halált megtanulni; a meghiúsulásban a létet megtapasztalni. Ez a meghiúsulás történik a tudományban, mely csak töredékeket nyújthat; az egzisztencia meghiúsulásában, mikor csak önmagam elvesztésével szerezhetem meg azt, ami több önmagamnál. A „filozófiai hit" a lét végső alapját képező átfogó Valóságnak a tapasztalatán nyugszik *(Philosophischer Glaube,* 1948.). Megkülönböztetendő a személyes Istenben hívő vallásos hittől, mert a filozófiai hit a teljes transzcendencia alapján Isten személyiségét nem állíthatja. Istent mint a világtól különböző lényt felfogva, előtte az ember rögtön megsemmisülne. Krisztus is e filozófiai hit számára csak irányt adó embernek tekinthető, hasonlóan Sokrateshez, Buddhához, Mohamedhez. *(Die massgebenden Menschen,* 1965.)

4. Jaspersnél határozottabban érvényesül a vallásos gondolkodás Peter *Wust* (1884-1940) filozófiájában. A münsteri egyetem professzora volt. Kínos (rákos) betegségében tanítványaitól búcsúzó levelében megható bizonyságot tett keresztény hitéről. Wust első, nagy feltűnést keltett műve a metafizika feltámadásáról *(Die Auferstehung der Metaphysik,* 1920), a Kant tekintélye által meghonosodott funkcionális-formalisztikus gondolkodásmód hibájául rója fel, hogy a lényeg iránti vakságában lehetetlenné tette a tárgyhoz jutást; a metafizika hiányában kitermelte a relativizmust s elernyesztette a teremtő erőket. Ezért követeli Wust a lét objektív diktatúrájának az elismerését, melynek végső létalapja Isten értelmes akarata, mely a teremtés szeretet-aktusával hozta létre és tartja fenn a világot, és az Istennel szeretet-közösségben maradó istenfélelem a kultúra biztosítéka *(Naivität und Pietät,* 1925. *Die Dialektik des Geistes,* 1928). Wustot főképp halála után kiadott munkája *(Der Mensch und die Philosophie.* Einführung in die Existenzphilosophie, 1946.) alapján kell az egzisztencializmus filozófusai közé soroznunk.

Wust szerint, az emberi egzisztencia lényege az „insecuritas humana", a biztonsághiány. Az emberi lét jellemzője a „dialektikus szituáció", a biztossághiány és a kockázat közötti lebegés. Az állat az ösztön irányításának biztonságában él. Az ember szellemiségével szabadsággal rendelkezik, azonban testhez kötöttsége mellett nincsen a tiszta szellemi lény belátásának s a jóban való szilárdságának birtokában. Fenyegeti az elállatiasodás, vagy pedig az emberi teljességet veszélyeztető egyoldalú műveltség.

„ A létbizonytalanság formái: *vitális* síkon: az élet, a „bios" nem engedelmeskedik a „logos", az ész biztonságra törekvő számításainak; *társadalmilag:* az emberi történelem alakulásának a kiszámíthatatlansága; *elméleti* vonatkozásban: a szaktudományok sok részismerete kielégítő indokolása és rendszerezése tekintetében jelentkező bizonytalanság, mely sokszor az alapelveket is megrendíti. Nincs végleges bizonyosság a *filozófiában* sem, melynek története a lét értelmetlenségét valló nézetek s a lét maradéktalan érthetőségét állító nézetek vitáját tükrözi.

Legfájdalmasabb, hogy a filozófiai *istenismeret* terén sem juthat az ember a matematikai nyilvánvalósághoz hasonló bizonyossághoz. De Istent nem is tudnunk kell, hanem hinnünk kell benne.

5. A zsidó vallásosság (pontosabban a bensőségre törekvő chassidismus antiracionalizmusa) alapján áll Martin *Buber* (1878-1964) egzisztencializmusa. A bécsi születésű gondolkodó a frankfurti, majd a jeruzsálemi héber egyetemen volt a vallásbölcselet tanára s több amerikai egyetemen is tartott vendégelőadásokat. Buber Heideggernél hiányolja az ember szeretet-igényének a figyelembevételét. Márpedig az emberi személy alaptermészetéhez tartozik a másik ember, a „te" iránti megnyitottság, aktualizálásával válik a személy teljes emberré. Embertársához az embernek „viszonya" van, a tárgyi világról pedig „tapasztalata". E kétféle vonatkozás lényeges különbsége az egyéni lelki, illetve társadalom-történeti fejlődés során csak lassan tisztul és tudatosul. A mai ember főproblémája Buber szerint a személyes kapcsolatok kiépítésével és elmélyítésével személyiségének a teljes kibontakoztatása. Ehhez viszont szükséges az Istenhez, a legszemélyesebb „Te"-hez való elmélyült vallásos viszony, ami alapja

és biztosítéka minden emberhez méltó társadalmi kapcsolatnak is. (Főműve: *Ich und Du,* 1922. Későbbi: *Das Problem des Menschen,* 1948.)

Buber a modern ember látóhatára előtt bekövetkezett Isten-elsötétülésnek *(Gottesfinsternis,* 1953) okát az újkori ember túlzott magabiztosságában, autonómiájában látja, aki önmaga túlértékelésében nem találja meg az utat az Istenhez, akivel csak a személyes élmény (felszólítására adott felelet, illetve a hozzá intézett kérdés) alapján lehet találkozni, nem pedig tárgyi bizonyítékok alapján, melyek a valóságos, személyes Istent eltárgyiasítják, illetve személytelen fogalommá semmisítik.

Buber a kritika részéről „utópisztikus"-nak ítélt szocializmusa nem az intézményes rendezéstől várja a társadalom reformját, hanem a személyes kapcsolatok közvetlenségétől és őszinteségétől, ami csak kisebb közösségek keretében valósítható meg. Szerinte az államot ezek közösségének kell tekinteni, az állami apparátus ennek megfelelő decentralizálásával *(Zwischen Gesellschaft und Staat,* 1952.)

6. Franciaországban a második világháború után tűnt fel az egzisztencializmus, hazánkban is eléggé ismert képviselője, Jean Paul *Sartre* (sz. 1905) személyében. Protestáns anyja révén nagybátyja volt A. Schweitzer, a nagy emberbarát. Gyermekkora nagyrészét nagyszüleinél töltötte, erről a környezetről iróniával ír „A szavak" c. emlékiratában. Tanári pályára készült s rövidebb ideig tanított is. Egyetemi évei alatt a német egyetemeken is megfordult. Különösen Husserl és Heidegger hatottak rá. A második világháború kitörésével bevonult, közel két évet töltött német hadifogságban. Abból szabadulva részt vesz a francia felszabadítási mozgalomban. Háború után megalapítja a „Les Temps modernes" c. haladó szellemű folyóiratot. Felesége Simone de Beauvoir, az ismert írónő. Sartre fő filozófiai művei: *L'etre et le Néant* 1943; *Critique de la raison dialectique,* 1960. Gondolatait drámáival és költeményeivel Sartre a közönség szélesebb köreihez is igyekezett eljuttatni.

Sartre gondolatvilága kialakulására a német megszállás s a fogságban tapasztalt kiszolgáltatottság, magára hagyatottság élményei lettek döntőek. Filozófiája megkülönbözteti a dolgot, az értelmetlen lényt, ez az *önmagában létező* (etre en soi) s a személy, az *önmagáért létező* (etre pour soi). A dolgok léte teljesen pozitív, önmagával azonos, önmagát kitöltő; ebben a létmódban nincsen hely a semmi, önmaga hiánya, nem-léte számára. Egy széttört test darabjai még felhasználhatók, legalább is a tüzelésre. „Az önmagáért létező" ezzel szemben eredetileg még nem az, aminek lennie kell. Az emberi tudat pillanatnyi jelene a semmivel azonos s bár testével az ember az önmagában létező léthez kötött, semmítő tudatával a létezés és a semmi együttessége. Az ember állandóan önmagán kívül van, a semmit hordozza. Számára a múlt már nincs, a jövő még nincs, a jelen pedig a kiterjedés nélküli pillanat, nem valóságos létező.

Az önmagáért létező *létezése megelőzi lényegét.* Az ember számára nincsen lényegi minta, mérték: „az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi". Az ember önalakítása lehetőségének alapja *szabadsága,* mely akarata és szenvedélyei működésével teremtői tevékenységet végez. Az emberi szabadságot nem köti semmi felsőbbrendű törvény vagy akarat. Választása szabad teljes magára hagyatottságában, mellyel egyszersmind *felelősségét* is átérzi, nemcsak önmaga létéért, hanem másokért is, akikkel együtt élni kénytelen.

„Az ember szabadságra van ítélve". Az ezzel járó döntés és felelősség szorongásának az alapja. Körülményei, amelyek között élni kényszerül, s a halál, mellyel minden végetér, szabadságának korlátai s léte törékenységének jegyei. A körülvevő *Semmi*-ben, az értelmetlen létben kell szabadságát kifejtenie. Ilyen körülmények közt a szorongás nélkülözhetetlen életérték is, mely a szabadság felelősségteljes használatára serkent.

A szabadságnak, mint az ember egzisztenciáját hordozó és kifejező képességének értelmezéséhez következetesen, tagadja Sartre az egyetemlegesen kötelező *erkölcsi* rendet. Az embert csak szabadságának normája kötelezi. Cselekvése annak tökéletes kifejezője legyen! Nyilvánuljon meg abban személyes meggyőződése s az, hogy nem az ösztönök, változékony

vágyak ingere hozza létre tetteit. Az ember személyiségének megfelelő választás, döntés a legfőbb érték. Nem valami egyetemes normához való igazodás, hanem csak ebben az értelemben beszélhetünk jóról vagy rosszról, illetőleg eredetiről vagy hamisról, igazról vagy színlelésről. S „jó" a cselekvés, mely a szituációnak megfelel. A lét értelmetlenségének, abszurditásának csak szabadsága személyiségéhez méltó használatával adhat az ember értelmet és értéket. Az ember e lét középponti jelentősége alapján tartja Sartre az egzisztencializmust humanizmusnak. *L'existentialisme est un humanisme.* Paris, 1946. Existencializmus. *Csatlós, J.* ford. Budapest, 1947.)

Humanizmus ez, a szó szélsőséges, *ateista* értelmében! Az „egzisztenciális pszichoanalízis" szerint, az emberi valóság kifejezett igyekezete az, hogy Isten legyen, bár semmi alapja nincs, amire az a próbálkozás támaszkodhatna. Az ember szeretné a létében hordozott semmi megszüntetésével a világot mint az önmagában létező lét totalitását magáévá tenni. Az ember szeretne „önmagában önmagáért létező lény" lenni, amit Istennek tulajdonítanak. Ámde ez a vágy merő illúzió. Isten nem létezik, ezért kivetett lény az ember s ezért értelmetlen a születés éppúgy, mint a halál. Az ember egy hiába való *passzió,* mely fordítottja a Krisztusénak: az embernek el kell vesznie, hogy az Isten megszülessék. A szokásos istenérvek, Sartre szerint, nem bizonyítanak. Hiábavaló az értelmetlen lét elégséges alapját egy értelmes lényben keresni. Ennek a lénynek önmaga okának kellene lennie, ami lehetetlen. S az sem képzelhető el, hogy egy szellemi lény az anyagi világ teremtője.

Sartre élénk közéleti tevékenységében harcol a nyomor felszámolása, a népek felszabadítása, a világbéke érdekében. A Nobel békedíjat visszautasította, mert az egy tőkés nagyiparos alapítványa. Korábbi vita-irataival szemben, a későbbiekben sok megértést tanúsít a marxizmus társadalmi rendje iránt s bírálatával a marxizmust nem annyira cáfolni, mint inkább kiegészíteni igyekezik.

Maurice *Merleau-Ponty* (1908-61) Sartrenál is megértőbb a marxizmus klasszikusai iránt, akiknek az eredeti eszméit véli tovább vezetni az én és a világ, a szubjektum és az objektum eredeti, megkülönböztetlen állapota eredetiségének, az objektív törvényszerűségek tagadásának, a munkásosztály összetartozása pszichológiai magyarázatának az egzisztencializmushoz következetes értelmezésével. *(Phénoménologie de la perception,* 1945. *Les aventures de la dialectique,* 1955).

7. Sartre vita-partnere a keresztény világnézet részéről Gabriel *Marcel* (sz. 1889). Vegyes vallású szülők házasságából született. Apja közönyös katolikus volt, aki fia megkereszteltetésével sem törődött. A benyomásokra érzékeny művészi hajlamaival, Marcel Sartre-hoz hasonlóan, drámaíró, költő és filozófus egyszemélyben. A filozófiát főképp a német idealistáktól (Fichte, Schelling, Hegel) merítette. De azok absztrakciói éppúgy, mint a modern technika elgépesítő hatása idegenül hagyja. Fejlődésére maradandó lett az első világháború idején a Vöröskeresztnél teljesített szolgálatában az eltűntek utáni kutatás. Az emberi sors ebben megnyilatkozó érthetetlensége egy időre megrendítette hitét az emberi ész mindenhatóságában, a valóság értelemszerűségében s érdeklődését egyre inkább az egyes ember, a konkrét, „eredeti egzisztencia" felé fordította.

Kétségei mellett, egyetemi tanulmányaitól kezdve érdeklődött a *vallás* iránt is, melynek az emberekre gyakorolt vonzó erejét kezdetben érthetetlennek találta. De vallásfilozófiai kutatásai egyre megértőbbé tették a vallás iránt. Miközben azon gondolkodik, adhat-e neki is valamit a vallás, kapja Mauriac meghívását a keresztény írók és gondolkodók körébe. Negyvenéves korában megkeresztelkedik. A kereszténység adja meg számára a lét értelmét s ezt a hatást fejezi ki műveiben (nem a neotomizmus szellemében, mely Maritain fáradozása ellenére, hidegen hagyja.) Marcel nem alakított ki rendszert, írásai egyes kérdésekre igyekeznek feleletet adni *(Journal metaphysique,* 1913-23. *Etre et avoir,* 1935. *Homo viator,* 1944. *Position et approches concrétes au mystére ontologique,* 1933-49.)

Marcel nem akarja magát egzisztencialistának nevezni, inkább „neo-sokratikusnak” tartja magát, aki állandó keresésében van a lét misztériumának. Meggyőződése, hogy az ember önmagára talál, ha nem marad meg a maga egzisztenciájánál, hanem kapcsolatot talál az abszolút Valósággal. Létének a tengelyét ekkor már nem a gond, a szorongás képezi, hanem a létének alapjait Istenben megtalált ember aktusai: a *hit,* a *remény,* a *szeretet,* a *hűség.* Ezekben tárul fel a lélek mélye s talál az emberi igazi személyiségére. Az aktusai által történő megvalósulása értelmében előzi meg az ember egzisztenciája esszenciáját, lényegét. Sartre-val éles ellentétben hangsúlyozza, hogy az ember egzisztenciája nincs az ember önkényes, korlátlan szabadságára bízva. Az emberben vannak bizonyos természetes hajlamok, melyek a dolgokban rejlő értékek elismerésére irányulnak. Az ember életével válaszol azokra az értékekre, amelyeket a létnek a Teremtő adott.

Az egzisztencia alapja nem a szorongás, hanem a hűség. Ennek három irányban kell kifejlődnie. Az *önmagunkhoz* való hűség azt követeli, hogy életünk ne legyen a csak átmeneti hatások vagy hangulatok alanya, hanem személyiségünk belső hajlamai kibontakozása, igazi énünk megvalósulása. Ebben áll igazi szabadságunk.

Az *embertársainkhoz* való hűség a velük történő érintkezésben fejeződik ki. A modern ember az „avoir”, a birtoklás túlzott vágyától szegényedik el az „etre”, a lét bírásában. A tárgyak bírásának vágyával az emberi személyek egymástól elidegenednek s az a veszély fenyeget, hogy egymást is csak mint „tárgyat” tekintik. A modern technika nem elsősorban az emberi személyt nézi, hanem azt a funkciót, amit valaki betölt (hivatalt, munkát). Ám az ember csak úgy éli át és bontakoztatja ki személyiségét, ha másokkal személyes, egzisztenciális kapcsolatba jut.

Az egzisztencia nem önmagába zártság, hanem megnyílottság mások felé: részesedés (participation) másokkal és mások által a létben. Ez történik az egocentrikus tendenciákat s az igazi emberiesség gátlásait elhárító szeretet által, mely az „én” és a „te” közötti korlátot áttöri és részesévé tesz a másik ember életének. Bármilyen paradoxon, a másik emberre kell magunkat összpontosítani, ha magunkat meg akarjuk érteni. Mert csak azáltal tulajdoníthatok magamnak némi jelentőséget, ha tudom, hogy mások szeretnek s én szeretem őket. A szeretettől táplált hűség a „fidelité creatrice” a világ megszilárdításának és minden emberi haladásnak biztosítéka. A hűség a halál felett is győzedelmes erő, mert a szeretet által tovább élek a meghalt embertárssal.

Habár értelmileg is igazolható *Isten* léte, ezeknek a bizonyítékoknak csak úgy van meggyőző ereje, ha az emberben megvan a megfelelő lelki beállítottság. S ez a hűség, mely bizonyítékok híján is kibontakoztatja az emberben rejlő vallásos csírát. Kibontakozik az az emberekhez való szeretet és hűség alapján, melyek csak egy abszolút Valóságban való bizalommal szilárdulhatnak meg s fejthetik ki igazi hatásukat. Már az is, aki tudatos istenhit nélkül teljesen odaadja magát egy dolognak vagy személynek, áldozatkészségével, mely határt nem ismerő szeretet, egyre megértőbbé válik Isten iránt.

A hitben, hűségben és szeretetben elismert Isten nem valami semleges lény, hanem személy, az „abszolút Te”, akivel személyi énünk személyes viszonyban áll. A benne való hit és önátadás Istenben részesít bennünket s ez a találkozás teszi az embert teljes értelemben személlyé. A hitetlen abban a veszélyben van, hogy magába zsugorodott individuum, vagy tömegember lesz, aki embertársaival nem mint személyekkel érintkezik.

Az emberi egzisztenciához tartozó *szabadság,* hangsúlyozza Marcel, nem korlátlan, hanem Istentől kapott, fogadott tulajdonunk és megbízatásunk. A vallás Isten és az ember szabadságának a viszonya. Szabadon teremtette az Isten az embert s az ember szabadon fordul Teremtőjéhez, nem kényszerből, rabszolga módjára. Rejtettségében az Isten a kételyt is megengedi, annyira tiszteli szabadságunkat. A vallás csak mint Isten szabad elismerése képzelhető. Az érzékelhető és fogalmilag kimeríthetően meghatározható Abszolútum nem az Isten. A személyes Istenbe vetett remény oszlatja el a lét értelmességére vonatkozó kétséget.

8. Tagadhatatlan, hogy az egzisztencializmus bizonyos igényeket képvisel, amelyeket nem lehet kereken elutasítani. Nem alaptalanul mutat rá arra, hogy a bölcselkedés nem csak értelmi spekuláció, hanem az egész ember munkája. A filozófia így valóban eggyé válik az emberi élettel és épp egzisztenciális kötöttsége miatt marad ábránd a racionalizmus vágya, az „abszolút" filozófia eszméje. Abban is igazat kell adnunk ennek az iránynak, ha a racionalizmus által elhanyagolt egyedi lét, személyiség jelentőségére fordítja a figyelmet s a tömegben való elsodródástól óvja az egyént. El kell ismernünk annak is jótékony és igazságot szolgáló hatását, ha az ember a modern gondolkodásban szokássá vált túlidealizált ábrázolásával szemben, mely szívesen tünteti fel az Abszolútummal egyenlőnek, ez a filozófia olyan emberképet nyújt, amelyben az emberi lét földies, sőt tragikus vonásai: a végesség, a létbizonytalanság, a halál kikerülhetetlensége domborodnak ki s (vallásos iránya) rámutat arra, hogy az emberi lét rászorul egy transzcendens létalapra, mert különben a Semmit kénytelen végső létalapnak elismerni, szellemi volta, szellemi igényei minden tiltakozása ellenére.

Azonban egyoldalú túlzása az egzisztencializmusnak az egyetemes jelentőségű értelmi ismeret aláértékelése. Habár az ember nem merőben észlény, értelmi képességét nem lehet az érzésnek alárendelni. A valóság alapjellege nem az értelmetlenség, hanem az értelemszerűség. Az egyedi, konkrét létben is bennrejlő egyetemes létmozzanatot ragadja meg az értelmi ismeret s fejezi ki a fogalomban. Egyetemes értékű ismeret alapján lehetséges a tudomány s tájékozódhatunk megbízhatóan a valóságban. Egyetemes érvényű norma biztosítja a lelkiismereti döntés helyességét, ad irányítást az emberi szabadság helyes használatára s vezet az egyetemes emberi értékek védelmét és megvalósítását szolgáló társadalmi együttéléshez.

Irodalom. *Köpeczi B.,* Egzisztencializmus, Budapest 1965. Ismertetés szemelvényekkel. – *Lukács Gy.,* Az ész trónfosztása. Az irracionalista filozófiák kritikája. (3) Budapest 1965. Existencialisme ou marxisme? Paris 1948. – *Fr. Heinemann,* Existencphilosophie lebending oder tot. (2) Stuttgart 1954. – *F. I. Rintelen,* Philosophie der Endlichkeit. Meisenheim 1951. – *Fr. Manthey,* Künder und Deuter menschlicher Existenz. Osnabrück 1966. – *G. Neske,* (kiadó) M. Heidegger zum siebzigsten Geburstag. Festschrifft. Pfullingen 1959. – *K. Löwith,* Heidegger, Denker in dürftiger Zeit. (3) Göttingen 1963. – *H. Gottschalk,* K. Jaspers. Berlin 1966. – *Tordai Z.* Egzisztencia és valóság. Budapest 1967. Sartre ismertetése és bírálata, szemelvényekkel. – *F. Jeanson,* Le probleme moral et la pensée de Sartre. Paris 1947. Sartre par lui-meme. Paris 1955. – *É. Gilson,* Existentialisme Chrétien. Oeuvre philosophique de G. Marcel. Paris 1947. – *R. Troisfontaines,* De l'existence a l'etre. La philosophie de G. Marcel. Paris 1953.

Perszonalizmus

1. A modern filozófia irányai megegyeznek az emberre mint középponti témára irányuló vizsgálódásukban. Ontológiailag megegyeznek az ember a természetben kiemelkedő helyzetének elismerésében, ami minden emberi életnyilvánulásnak az ember sajátos természete alapján való értelmezését kívánja. Etikailag pedig elvben elismerik Kant meghatározását, hogy az embert mindenkor célnak kell tekinteni, sohasem szabad tisztán eszköznek használni. Az ember ontológiailag és etikailag sajátszerű jellegét megegyezően a „személy" fogalmában látják kifejezhetőnek. E megegyezés alapján a „persona", a személy létét és értékét kifejező perszonalizmust a modern filozófia általános vonásaként állapíthatjuk meg.

Franciaországban azonban kialakult e néven a szűkebb értelemben vett perszonalizmus. A század elején az újkantiánus Charles *Renouvier* (1815-1903) egyik könyvében *(Le Personnalisme,* 1903) ez alatt a címszó alatt fejtette ki kanti, individualista irányú személyiség-elméletét. Lucien *Laberthonnière* (1860-1932) pedig a keresztény tanítás alapján a személyiség lényegét abban emelte ki, hogy az ember nemcsak a faj mulandó egyede, hanem Isten gyermeke, Istentől szándékolt céljának a megvalósítására. *(Esquiesse d'une philosophie personnaliste,* 1942.)

Hatásában náluk jelentősebb lett a perszonalizmus Emmanuel *Mounier* (1905-50) által kidolgozott változata. *(Qu' est-ce que le personnalisme?* 1946. *Le personnalisme,* 1949.) Mounier a kritikai irányú, katolikus világnézetű „Esprit" folyóirat megalapítója és haláláig szerkesztője volt. Körülötte alakult ki az irányát követő filozófusok, írók, publicisták csoportja, közülük a legjelentősebb Jean *Lacroix,* aki főképp a perszonalizmus pszichológiai alapjait igyekezett kifejteni. *(Personne et amour (3),* 1956.) A Mounier kezdeményezte perszonalizmus alapgondolatait foglaljuk itt röviden össze.

2. Az egzisztencializmushoz hasonlóan, a perszonalizmus kialakulását is az emberi élet megpróbáltatásainak, veszélyeztetésének a tapasztalata alakította ki. Ilyen volt az 1929-ben kitört gazdasági válság okozta munkanélküliséggel járó létbizonytalanság, s a második világháború embert és emberies szellemet pusztító vihara. Ezeknek az élményeknek a hatása indított arra a filozófiai reflexióra, amely az ember-volt lehető teljességének ismeretére és értékelésére törekedve igyekezett a válságba jutott emberi személy mentésére.

A perszonalizmus nyomatékosan hangsúlyozza, hogy nem rendszer s nem politikai mozgalom, hanem perspektívát nyújtó emberszemlélet az abból eredő követelmény tudatosítására és igazolására. A „rendszer" bizonyos gondolati zártságot, elhatárolást jelent, ami egyik okozója azoknak az egyoldalú ember-szemléleteknek, amelyeken a perszonalizmus felül akar emelkedni s ezzel a nézetkülönbségeket is enyhíteni kívánja.

De a perszonalizmus nem is politikai doktrína. Mindenesetre a személyiség védelme érdekében ellene van az embert felszívó totalitáris államkoncepciónak, de nem kíván fékezője lenni a szocialista forradalomnak. Nem tekinti ellenfelének a szocializmust vagy a kommunizmust, azoktól világnézetileg, nem a szociális társadalmi és állami berendezkedés tekintetében határolja el magát. Úgy tartja, hogy minden jószándékú emberrel hasznos dialógusba bocsátkozhat. *(Lacroix, Le sens du dialogue, (2)* 1955.)

Egységes, mindenoldalú képet kíván nyújtani az emberről, a perszonalizmus hangsúlyozza, hogy a személy lényegét nem a magába zárt individuumban, hanem inkább annak a többi emberrel szembeni megnyitottságában, érintkezési készségében kell látni, ami személyisége fejlődésének elengedhetetlen feltétele. Mounier elmélete jellegének jelszóként használt mondása: *„personnaliste et communitaire."* Ezért szembenáll az individualizmus Renouvier a mások által képviselt irányzatának.

További vonásként emeli ki a perszonalizmus, hogy amiként a személy nem különítheti el magát más személyektől, nem tekinthető a *természettől* sem függetlennek. Ezzel elutasítja azt, a modern filozófiában kifejlődött nézetet, amely „személy”-en az embert kizárólag mint szellemi lényt érti.

Ezzel összefüggésben azt is hangsúlyozza, hogy a test nem csupán a szellemi aktivitás végrehajtó szerve, hanem *test és lélek* a legszorosabb egységet képezi; a test közvetíti az érzéki benyomásokat s érzéki kifejezője a szellemi lélek működésének.

Absztrakt és ezért terméketlen vitának tekinti a perszonalizmus a gazdasági és a szellemi *okság* egymáshoz való viszonyában az elsőbbség kérdését. Inkább körben mozgó s kölcsönös okságról kellene beszélni. Kétségtelen az ember teremtő hatalma az anyag felett, viszont nem rendelkezik mindenhatósággal, hanem az anyagi-technikai lehetőségek határait is figyelembe kell vennie.

S éppoly kétértelműséget tulajdonít a *bensőséges* és a *külsőséges* emberről folyó vitának is. Az ember csak a bensőségesség és a külső tevékenység egyensúlyában élheti át s fejtheti ki személyiségét. Belső, lelki világa gondozásának nem az elszigetelődés és a felelősség elől való menekülés a célja, hanem erőgyűjtés a minél tökéletesebb elkötelezettségre és tevékenységre.

Különösen Lacroix emeli ki az emberi személy *bipolaritását,* pólusokként szemben álló mozzanatok, követelmények közt lebegő lényegét, ami a helyes és kielégítő magatartás megtalálására kényszeríti. Kifejezésre jut ez a gondolat és a cselekvés korrelációjában: az ember ne váljék tehetetlen intellektualistává, sem pedig meggondolatlan és felelőtlen haramiává. A gondolkodás is antitetikus mozgásban, az intuíció és a diszkurzió, a már Pascal által emlegetett finom és geometriai szellem kettősségében alakul.

Lényeges jellegzetessége a perszonalizmusnak a *transzcendencia* követelményének a kiemelése. Ebben elvben csatlakozik Nietzsche megállapításához, hogy az ember az a lény, akinek állandóan felül kell önmagát múlnia. De csak mint személy, személyisége tudatával válhat több emberré, nem személytelen, elvont eszmék követésével, vagy a tömegbe olvadás felelőtlenségével. A szégyenérzet, az önirónia az ember önkéntelen tiltakozása többre hivatott személyisége lealacsonyodása, megkisebbedése ellen. Az individualizmus és a kollektivizmus ellentétében a perszonalizmus eszménye a szabad (az elidegenülés különböző formáitól felszabadult), felelősségtudó személyek társas közössége. Az elszemélytelenítő dologi és személyi hatásokkal szemben, az ember céljául kell tekinteni a nyílt és tágas személyiségi túljutást („transpersonnalité d’une vie ouverte et ample”. Mounier, Qu-est-ce. 76. l.).

A továbbjutás, a „dépassement” bizakodó jövőbe nézést, optimizmust kíván. Ezért nem kötheti magát a személy idejüket múlt hagyományokhoz. Ezzel kapcsolatban megvilágítja a perszonalizmus a kereszténységhez való viszonyát is. Elismeri, hogy csak a keresztény gondolkodás talajából fejlődhetett ki. A keresztény istentannak az isteni személyek megkülönböztetésére vonatkozó s az emberre is vonatkoztatott tanítása a perszonalizmus eredeti alapja. Ezért elismeri a kereszténység történetfölötti lényegét és értékét. De nem azonosítja magát a kereszténységnek a történelem folyamán kialakult kapcsolatával a kapitalista és polgári társadalommal, amit tragédiába sodró veszedelemnek lát.

Nem azonosítja magát a perszonalizmus annak *moralizáló* formájával sem, mely szép szavak áradatával takarja el az égetően sürgős kérdések gyakorlati megvalósítását. Az ilyenfajta perszonalizmus „az ég és a föld között lebeg”, hogy elárulja mind az eget, mind a földet.

Egyetért a perszonalizmus az egzisztenzializmussal egy könnyű fajsúlyú liberalizmus optimizmusának az elutasításában. De nem követi az *egzisztencializmus* kötetlen szabadság-eszméjét, ami mindennemű konszolidáció elértéktelenítéséhez vezet; a világgal, a történelemmel, a társadalommal s végül a személy önmagával szemben való hűségének is a kiüresítésével egyértelmű. Az egzisztencializmus aktív pesszimizmusa hiányával van annak az életerőnek, amely szükséges a nagy tervek széles körű megvalósításához.

3. A perszonalizmus elvitathatatlan *érdeme* a modern filozófiában sokat használt „személy” és „személyiség” fogalmának tisztázására irányuló törekvése; egy lehetőleg teljes, sokoldalú személyiség-eszme kialakításának az igyekezete. Nem becsülhető le a személyes felelősség, a szociális gondolkodás, a világ számára való megnyíltság, az emberiség közös kérdéseiben való együttműködésre, egy emberségesebb világ kialakítására, a dialógusra való készség tekintetében a keresztény értelmiségi rétegre gyakorolt hatása sem. Ezek az eszmék elismerésre és megerősítésre találtak a hivatalos egyház részéről a II. Vatikáni zsinaton.

Irodalom. *J. Conith,* Mounier. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris 1966. – *P. Landsberg,* Problémes du personnalisme. Paris 1951.

Strukturalizmus

1. A perszonalizmushoz hasonlóan a strukturalizmus is Franciaországban keletkezett gondolkodási irány, mely alig egy évtizedes múltra tekint. Megegyezik a perszonalizmussal abban, hogy szintén az emberi lét áll vizsgálódása középpontjában. Lényegesen eltér azonban a perszonalizmustól abban, hogy míg az az ember öntudatos és felelősségteljes személyiségének kibontakoztatásában látja a megvalósítandó célt, addig a strukturalizmus az ember fölött szükségszerűséggel uralkodó objektív tényezőket, szerkezeti összefüggéseket igyekezik tudatossá tenni s az emberi létet azoktól való függőségében magyarázza.

E gondolkodásmód távolabbi eredőjét a jelen században bekövetkezett ama módszertani változásban kell látnunk, mely a múlt századi elemekből összeszerkesztő magyarázattal szemben, az egésznek, a strukturális egységnek az elemeket meghatározó szerepére mutatott rá. A korábbi lélektan a lelki jelenségeket az elemek mechanikus társulásával magyarázó irányával (asszocionalizmus) szemben, a századunkban kifejlődött alaklélektan arra hivatkozik, hogy a lelki élmények oly egészek, amelyek az elemek összegét túlhaladó többletet, szintetikus egységet mutatnak fel; a strukturális lélektan pedig az elvitathatatlan lelki egységet és jelleget az egységgé szilárduló készségek, irányítottságok, a funkciók jellegét meghatározó hatásának tulajdonítja. S a szerkezeti, szervezeti összefüggések jelentőségére mutat rá a modern szociológia s annak különféle segédtudománya. Azonban a „strukturalizmus” néven emlegetett filozófia irány legközvetlenebb eredetét az angolszász neopozitivizmus nyelvlogikai irányzatában találjuk, amiért is a strukturalizmust gyakran úgy tekintik, mint az angolszász neopozitivizmus francia utánzatát.

2. Ferdinand *de Saussure* nyelvtudományi kutatásaiban különbséget tett a nyelv és a beszéd között. A nyelv konvencionális jellegű szabályrendszer, a beszéd alanyi művelet. A nyelvi rendszer a hangrend és a jelzett fogalomrend viszonyán alapszik, az idő egy bizonyos metszetében megjelenő, a fejlődéstől független szinkronikus rendszer, mely megkülönböztetendő a változás diakronikus rendszerétől. A nyelvészeti törvények tudatalatti, személytelen rendszert, struktúrát képeznek.

E nyelvészeti elméletet alkalmazható modellnek tekintette Claude *Lévi-Strauss* etnológiai kutatásainál. Úgy találta, a nyelv mint a kommunikáció közege fejezi ki legkönnyebben megközelíthetően a tudattalan szintjén egymáshoz kapcsolódó nyelvnek és társadalmi létnek a tudatos társadalmi élet szintjén megjelenő szokásai, normarendszere, mítoszai magyarázható értelmét. A struktúra az a mód, ahogyan az egész részei egymás közt elrendeződnek. Ez az elrendeződés a rejtett, tudattalan struktúra síkján megy végbe, előtárása a kutatás célja. A kutatásnak Lévi-Strauss szerint ki kell zárnia a szubjektivitás illúzióit, a legszigorúbb objektivitásra törekedve, a dolgokat úgy kell néznie, amint azok önmagukra vonatkoztatva mutatkoznak.

Ezen módszer alapján, Lévi-Strauss a dél-amerikai fejlődésükben fennakadt totemisztikus rendszerű népek házassági-rokonsági szisztémáit vizsgálva, azok nyelvi-osztályozási tevékenységük gazdagsága alapján úgy találta, hogy a primitív népek gondolkodásának alapstruktúrája azonos a művelt népekével. *(Tristes Troniques,* 1955. *Antropologie Structurale,* 1958.) A nyugati történelem két nagy társadalmi rendszere, a primitív (pensée sauvage) és a civilizált gondolkodású (pensée domestique), szociális struktúrájuk alapjában véve változatlan maradt.

Michel *Foucault* élesen bírálja az egzisztencializmus szubjektivizmusát, mely szerinte semmi mélyebb emberi kérdésre nem adott érdemleges választ. A szubjektivizmust az objektív-strukturális szemléletmóddal kell felváltani, a kollektív nyelv vizsgálata adja meg az értelmét egy bizonyos korban élő emberek társadalmának és kultúrájának, az emberi tudomány

archeológiájának. *(Les mots et les choses.* Une archeologie des sciences humaines, 1966.) Foucault szerint a kollektív nyelvben kifejeződő „episztémé", gondolkodási hajlam és mód, egy adott kor gondolkodásának a törvényszerűsége. Annak alárendelt tagja és eszköze az egyén. A nyelv négyféle funkcióját (attribúció, artikuláció, deszignáció, deriváció) egy négyszög négy csúcsaként tartja ábrázolhatónak Foucault, amely felöleli a tartalmazott tényanyagot. E szerint az újkori történelem három episztéméje a reneszánsz, a felvilágosodás és a múlt századi antropologizmus és hisztorizmus. A mai manipulált ipari társadalom korában egy új episztémé van kialakulóban.

Louis *Althusser* és munkatársai Marx tanulmányozásánál vélik megállapíthatónak a strukturalizmus elvét *(Le Capital,* tom. I-III). Szerintük elvi szakadék van az ifjúkori Marx Gazdasági-filozófiai kéziratain uralkodó humanista-antropológikus szemlélet s a javakori Tőke szigorúan absztrakt, tudományos fejtegetése között. A Tőke a kapitalista társadalomgazdaság strukturális ábrázolása egészében és viszonylagosan önálló strutktúráiban.

3. Vita tárgya, hogy a strukturalizmus módszer-e, vagy filozófiai rendszer? Kétségtelenül indokolt egy kor társadalmi és kulturális élete összefüggéseinek, strukturális szerkezetének a vizsgálata, amit minden korban a filozófia feladatának is tekintett. Különösen indokolt a strukturális összefüggések vizsgálata korunkban, midőn az ipari, technikai fejlődés rohamában az ember élete egyre sűrűbbé szövődő intézmények, szervezetek hálózatába fonódik. Hasznosnak bizonyul az olyan figyelmeztetés, mely az intézmények és a bürokrácia elszemélytelenítő ügyrendjével szemben az embert személyisége megóvására inti.

Ha azonban e módszer elvi bizonyítását kívánja adni annak, hogy az emberi személy fölötte uralkodó objektív struktúráknak az alárendeltje – ennek a bizonyításánál szembetűnő a strukturalizmus egyoldalúsága s merész általánosítása. Ami a bizonyítás alapjául szolgál, a nyelv, korántsem szinkronikusan megmerevedő struktúra, hanem folytonos változásban levő, történetileg fejlődő, élő valóság. Lévi-Strauss egyoldalúan a totemisztikus primitíveket veszi tekintetbe; Foucault „episztémé"-i korántsem adják az újkori művelődés korainak hűséges és kielégítő képét; Althusser sem vitathatja el Marx Tőkéje humanista-antropologikus vonásait.

A strukturalizmus újabb kísérlet az ismételten elégtelennek bizonyult természettudományos szemléletnek az emberi életre és társadalomra való alkalmazására. Az ember nem áll oly tehetetlenül kiszolgáltatva az anonim, tudattalan erőknek, mint a természet értelmetlen lényei. Szelleménél fogva reflexióra és életkörülményei aktív alakítására képes lény, miként azt a művelődés és a filozófia története előtárja. Az ember életét nem határozza meg egyoldalúan egy bizonyos természetes, objektív törvényszerűséggel kialakult struktúra, hanem maga is cselekvőleg, célokat kitűzve és valósítva alakítólag hat létének strukturális szerkezetére. Nem véletlen, hogy éppen ma, a technika elgépiesítéssel fenyegető hatásának ellensúlyozásaként jelentkezik egy újabb humanizmus, mely az ember személyi méltóságát, jogait, lelkiismereti szabadságát, egyéni felelősségét erőteljesen igényli és hirdeti. A korszellem ezzel az erőteljesen megnyilvánuló áramlatával szemben nem ígér hosszabb életű távlatot a strukturalizmus antihumanista gondolatiránya.

Irodalom. *O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safonan, J. Wahl,* Qu'est que le structuralisme? Paris 1968. – *J. Parain-mial,* Analysis structurales et ideologies structuralistes. Toulouse 1969. – *C. Backes-Clement,* Cl. Lévi-Strauss. Paris 1970.

A fenomenológia és rokon irányok

1. A szaktudományok nagyarányú fellendülése mellett s a bölcseletben mutatkozó módszertani bizonytalanságok láttára a filozófusok egy része a filozófia létjogosultságát úgy törekedett biztosítani, hogy az *egyetemes tudományelmélet* körét jelölte ki művelendő területül. Ezek a filozófusok úgy gondolták, hogy a filozófia úgy teljesíti legmegfelelőbben hivatását, ha a tudományos *alapfogalmak* értelmének és a tudományos *módszer* alapjainak pontos megállapításával, a tudományos gondolkodástól távol tartja az elsekélyesedés és a relativizmus veszélyét.

Ezzel a törekvéssel függ össze az újabb filozófiában a logika fokozottabb művelése, melyet egyéb irányok mellett, különösen Christoph *Sigwart* (1830-1904) és Benno *Erdmann* (1851-1921) terjedelmes logikái jeleznek. Az említett logikusok a hagyományos megállapításhoz híven, a logikát normatív tudománynak minősítik, s habár a logikát a pszichológiától határozottan megkülönböztetik, egyszersmind hangsúlyozzák a logikai eljárás pszichikai feltételei vizsgálatának a szükségességét.

Velük szemben a Bolzano-t és Lotze-t követő logikusok szerint a normatív logika alaptudománya nem a pszichológia, hanem a tiszta *logika,* mely a gondolkodás tárgyait és a köztük levő összefüggést az elgondolástól és mindennemű létezéstől független, a priori fennállásukban vizsgálja. A tiszta logikai vizsgálódásokkal összefüggően, a filozófia alaptudományi jellegét a *fenomenológia* domborítja ki, melynek a Hegel-féle fenomenológiával csak a neve közös, nem a tárgya. A mai fenomenológia ugyanis nem metafizikai irány, hanem a jelenségek, az adottságok metafizikai szempontoktól s minden előfeltevéstől mentes *leírására* törekedik s e szigorúan objektív és egzakt eljárással akarja mind a filozófia, mind a szaktudományok különböző ágait biztos és világos fogalmak birtokába juttatni.

2. A modern fenomenológia előkészítőjének egy skolasztikus műveltségű filozófus, Franz *Brentano* (1838-1917) tekinthető, aki eredetileg katolikus pap-tanár volt s rövid ideig a würzburgi egyetemen is működött. Az egyháztól való elszakadása után is megtartotta a skolasztikához fűző szellemi kapcsolatait, ami főképp Arisztotelész filozófiája nagyraértékelésében, a teisztikus metafizikában, a realisztikus irányú ismeretelméletben és a kanti formalisztikus etikával való szembehelyezkedésében jutott kifejezésre. Brentano később a bécsi egyetemen is működött, majd a magánéletbe vonult vissza. Előadásait és írásait nagy érdeklődés kísérte, bár művei kiadására nem fektetett nagy súlyt.

Brentano fő jelentősége a lélektan terén van. *(Psychologie vom empirischen Standpunkt,* 1874. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene,* 1911.) A lélektant a metafizikai álláspontól függetleníteni akarta s azért annak olyan meghatározására törekedett, amelyet mindenki elfogadhat. Így jutott arra a definícióra, hogy a lélektan a *lelki jelenségek* tudománya. A lelki jelenségeknek a fizikai jelenségektől megkülönböztető vonásuk, amint azt már a skolasztika is felismerte, a tárgy intencionális inexisztenciája: minden lelki jelenség valami tárgyra irányul, valamit tárgyként foglal magában. A pszichikai aktus elsősorban valami tőle különböző tárgyra vonatkozik (pl. egy hangra), másodsorban önmagára (a hang hallására).

3. Brentano pszichikai vizsgálódásai a fenomenológia kialakulását főképp abban a tekintetben segítették elő, hogy azokban rámutatott a tudat *intencionális* jellegére és a lélektan feladatául a jelenségek pontos leírását jelölte meg. Ezen az alapon indult el, de azután Bolzanót követve az idealizmus irányában haladt tovább Edmund *Husserl* (1859-1938), aki a fenomenológiát a lélektantól önállósította. Ugyanakkor a filozófiában is érvényre törekedett juttatni a matematikai tudományeszmét. Ezért hirdet elszánt harcot a pszichologizmus ellen. A *Logische Untersuchungen* (1900-1) lapjain nagy elmeéllel mutatja be a logikai jelentést az

alanyi tudatfolyamatokkal azonosító pszichologizmus belső ellentmondásait, szkepszisre vezető relativizmusát. Bolzanóval hirdeti a modern platonizmus tételét, hogy minden kifejezésnek megfelel egy *ideális jelentés,* mely a kifejező jeltől (pl. a szótól), az aktus-élménytől, valamint a megfelelő reális vagy irreális tárgytól különböző. Míg az élmények és tárgyak változnak, a jelentés önmagával azonos marad. Pl. a vörös szín különböző tárgyakon jelentkezik és különböző tudatok fogják fel, de a „vörösség" mindig ugyanaz marad. A fogalom vagy a tétel jelentése a létezéstől független *ideális fennállás.* Husserl is, Bolzanóhoz hasonlóan, a filozófia tudományos jellegét az ideális jelentésekre vonatkozó tiszta logikában látja biztosítva.

Azonban a jelentés megállapítása mindenekelőtt a fogalom tartalmának pontos ismeretét tételezi fel. Így a tiszta logika feltételezi a *fenomenológiát,* mely a lényegek leírásával nyújtja a tiszta logika tárgyait képező fogalmakat. Későbbi vizsgálódásai során Husserl egyre határozottabban látja a fenomenológiában a filozófiai alaptudományt. (Ideen zu einer reinen *Phänomenologie und phanomenologische Philosophie,* 1913.) A fenomenológia a ténytudományokkal szemben lényegtudomány (Wesenwissenschaft). A lényegtudományok (aminők a fenomenológia mellett a tiszta logika, a matematika, a tiszta mozgástan) a tárgyakat lényegükben, létezéstől független fennállásukban vizsgálják s a létezés esetleges mozzanataitól való függetlenség biztosítja tételeik a priori érvényét. A reális élménytartalomtól megkülönböztetendő a tárgyi, a noëmatikus mozzanat nagy noéma, amelyre az intencionális aktus irányul. Pl. ha egy dobozt forgatva szemlélek, a szemlélet tárgya ugyanaz, de az érzettartalmak folyton változnak. Tehát a tárgy a *noéma,* a reá irányuló élmény a *noézis.*

Husserl szerint a lét és a lényeg közti különbségből önként következik, hogy a lényegeket és a lényegek közti összefüggéseket nem ugyanazzal az aktussal ragadjuk meg, mint a tapasztalat esetleges tárgyait. Ezeknél egy különleges eljárásra van szükség, s ez az *eidetikus redukció.* Nem egyéb ez, mint a létezés esetleges alanyi és tárgyi mozzanatainak zárójelbe helyezése (Einklammern), a reális létezésre vonatkozó ítélettől való tartózkodás (epoché). A lényegek a *tiszta tudat tiszta adottságai.* A pszichikai tudat kikapcsolásával visszamarad a további redukció alá már nem vonható egyénfeletti tiszta Én, a tiszta tudat tiszta intencionális aktusaival. A tiszta intencionális aktusok az őket tárgyává tevő reflexió által ragadhatók meg. Husserl elismeri, hogy a reflexió szokatlan és nehéz beállítási mód, azonban megfelelő gyakorlat által elsajátítható. Minthogy minden tárgyi mozzanatnak (noémának) megfelel egy sajátos intencionális aktus (noézis), Husserlnek, Kanthoz hasonlóan, az a meggyőződése, hogy a tiszta tudat szerkezetéből a tiszta aktusok elemzéséből, a valóságot alkotó lényegtörvények apodiktikus bizonyossággal megismerhetők.

Mivel a fenomenológiai redukció a tárgyakat, ha nem is reális vonatkozásaikban, de mégis mint a tudat tárgyait vizsgálja, lehetővé teszi nemcsak a tudatélmények, hanem a tiszta tudat összes lehetséges tárgyainak (természetnek, kultúrjelenségeknek, erkölcsnek, vallásnak, társadalmi szellemnek) fenomenológiai vizsgálatát. A fenomenológia tehát kutatási *módszer,* mely a legkülönbözőbb területek átvizsgálására vállalkozik. Az irány folyóirata lett a *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* Husserl még kiadatlan írásait a louvaini Husserl-Archívum őrzi, s időközönként a kölni egyetem közreműködésével adja ki.

4. Anélkül, hogy Husserl összes idealisztikus előfeltevései általános elismerésre találtak volna, a fenomenológiai elemzés csakhamar előszeretettel alkalmazott kutatási módszer lett. A Husserl körül csoportosuló fenomenológusok közül különösen Max *Scheler* (1875-1928) kölni professzor vált ki, aki az új módszer tágkörű alkalmazása mellett azzal a törekvésével is hatást keltett, amely a modern filozófia szétfolyó irányait, a racionalizmust és az empirizmust a szeretet az ismeret feletti primátusának a biztosításával próbálta összefogni. Ez az alapbelátás hozta éles ellentétbe Kant racionalisztikus-formalisztikus etikájával, amellyel szemben az objektív irányú, tartalomra tekintő, materiális értéketika jogait védelmezte. *(Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* 1913-16).

Scheler szerint az a priori, amelyre a filozófiai vizsgálódás irányul, nemcsak formai, de tartalmi mozzanatot is jelent: a létezéstől független *értékek* világát, amelyeket az értékelés emocionális aktusában ragadunk meg. Az cselekszik jól, aki azt teszi, amit a legértékesebbnek talál. Az etika érzelmi alapokra helyezésével szemben jelentkező aggodalmakat Scheler azzal siet eloszlatni, hogy az élmények finom elemzésével ráirányítja a figyelmet a magasabbrendű szellemi érzelmekre, elsősorban a szeretetre és a gyűlöletre, melyek az ember magasabbrendű, szellemi énjének, *a személynek az* élményei. (Zur *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle,* 1913.) A személy, melynek fogalmát Scheler az etikában alapvetőnek tekinti, a szellemi aktusok konkrét, önmagába zárt egysége, mely a testből-lélekből álló létegységgel tevékenységi vonatkozásban áll. Az emberi személyiség az értékvilághoz való vonatkozása mellett érzelmi közösségben áll a társadalommal is, amelyet személyek személyének, Istennek a szeretete hat át.

Az istenismeret, a vallásos tudat fenomenológiájának a vizsgálata során Scheler úgy találta, hogy az ember lényegében rejlő transzcendens törekvéseket nem a racionális bizonyításon ismeret, hanem egyedül Isten lényegének intuitív megragadása elégítheti ki. *(Vom Ewigen im Menschen,* 1921.) Scheler vallásbölcseleti és etikai perszonalizmusa nagy megértést tanúsít a keresztény vallás és etika iránt, különösen a katolicizmus bensőséges hitélete iránt s úgy véli, hogy az ő törekvései rokonok az ősi keresztény eszmékkel, különösen Szent Ágoston gondolataival. A katolikus világ nagy többsége azonban nem helyeselte az értelmi mozzanat háttérbe szorítását s a scheleri vallásfilozófiával szemben ebből a szempontból felmerülő nehézségekre különösen J. Geyser és E. Przywara mutattak rá.

Élete utolsó szakában Scheler sokoldalú, de nyugtalan, önmagával vívódó lelkét a vitális életszféra jelentősége köti le s egy evolucionista-panteista metafizika körvonalai rajzanak fel előtte. *(Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1927.) Az ősvalóság kettős attribútumának a szellemet és az ösztönös törekvést látja, mely a szellem és az ösztön kiegyensúlyozására hivatott emberben jut megvalósuláshoz. A szellemi és ösztönös tényezők egymásra hatásából igyekezik az emberi tudás a történelem folyamán kialakuló formáit is értelmezni.

5. A fenomenológiai módszernek az etikai jelenségekre való alkalmazásánál Dietrich von *Hildebrand* (sz. 1889) szintén az erkölcsiség objektív mozzanatait emeli ki, amidőn arra mutat rá, hogy a cselekvés összetevői valamely tényállás ránk vonatkozó viszonyának a tudata, az ezen alapuló állásfoglalás és a realizálás. *(Die Idee der sittlichen Handlung,* 1916.) Az akarat az objektív értékre való irányulás által lesz értékhordozóvá. Az értékek megragadásának az élményét Hildebrand azzal törekedik a szubjektivizmus gyanújától mentesíteni, hogy élesen megkülönbözteti a *tudomásvétel* objektív vonatkozású élményét az *állásfoglalás* élményétől. Az utóbbi csak az érték felfogása alapján lehetséges. Hildebrand műveiben is kifejezésre jut a keresztény etika értékeinek az elismerése. *(Christian Ethics,* 1952. Német ford. 1959.) Ugyanerről ad bizonyságot katolikus szellemű társadalomfilozófiája is. *(Metaphysik der Gemeinschaft,* 1930.)

6. Nikolai *Hartmann* (1882-1950) marburgi, majd berlini, később göttingeni professzor, eredetileg a marburgi újkantiánus irányhoz tartozott, majd a tágabb értelemben vett fenomenológiát vette kiindulásul ellentétes tételek, apóriák szembeállításával kibontakozó, egyre tágabb körre terjedő bölcselete számára. A mindenáron való rendszeralkotásnál fontosabbnak és eredményesebbnek tartotta Hartmann a szabatos *probléma*-jellemzést, amint azt már Arisztotelész gyakorolta. Viszont a helyes problémameglátás előfeltételének a jelenségek elfogulatlan, tárgyilagos leírását tekintette. Ezt a módszert Hartmann először a megismerés problémájára alkalmazta. *(Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 1921.) Erre vonatkozó vizsgálódásának nagy hatást keltő eredménye lett ama megállapítása, hogy „a megismerés nem alkotása, teremtése vagy létrehozása a tárgynak, mint arra a régi és újabb járású idealizmus

bennünket tanított, hanem megragadása valaminek, ami minden megismerés előtt s attól függetlenül létezik". Az ismereti jelenség fenomenológiai vizsgálata Hartmann szerint kétségtelenné teszi, hogy az ismereti viszony súlypontja a tárgy lényegében rejtőzik. S mivel az alany és a tárgy közötti *ontológiai* viszony az eredeti, az ismeret problémája megoldásához elkerülhetetlennek látja a kritikai ontológiát, mely nem „felülről", hipotézisekből és axiómákból, hanem „alulról": az adott jelenség elemzéséből indul ki.

Ennek a szükségletnek kíván Hartmann eleget tenni a létnek, mint ilyennek a fogalmának a tisztázásával. *(Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935.) Úgy találja, hogy a lét fogalma azt fejezi ki, hogy valami valamiképp van, létezik, nemcsak szubjektív gondolat. Hartmann szerint a tévedések bőséges forrása a lét fogalmának csak bizonyos létezőkre (pl. a reális létre) való korlátozása, amivel együtt jár a létezőnek a szubstanciával való azonosítása, holott a máson létező éppúgy létezik, mint a magánvaló. A platonizmussal és nominalizmussal szemben Hartmann a lét fogalmában összeegyeztetni iparkodik az ígylét (Sosein) és a meglét (Dasein) mozzanatát, melyet nem a skolasztikusok essentia-existentia megkülönböztetése értelmében vesz, hanem a kettőt elválaszthatatlan azonosságban állónak tartja s ezt az ideális létrendre is kiterjeszti.

Az ontológia legfőbb problémájának Hartmann a létmódokról szóló tant tekinti, ezért veszi vizsgálat alá a valóság, lehetőség, esetlegesség, szükségszerűség fogalmait. *(Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938.) A reális és ideális létrend leírása s a két létrend létmódjainak egymáshoz való viszonyának vizsgálata során, a hagyományos ontológia lehetőség fogalmával szemben, a megarai iskola tételét eleveníti fel: ami reálisan (feltételei összességének adottságával) lehető, valóságos is. Következő művében Hartmann a reális világ ontológiai alapszerkezetét vizsgálva, a konkrét létezőket meghatározó léthatározmányokat, kategóriákat s egymásközti összefüggésüket igyekezik megállapítani. *(Der Aufbau der realen Welt,* 1940.). Úgy találja, hogy az elme és a kedély egységesítő törekvéseivel szemben, a valóság csak a pluralizmus alapján értelmezhető kielégítően. Az élettelen anyag, az organikus, a pszichikai és a szellemi lét a reális világ egymásra vissza nem vezethető rétegei; a felsőbb réteg léttöbbletet jelent, eredeti tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek az alsóbban nincsenek meg. Mindazonáltal a felsőbb réteg létében, fennállásában függ az alsóbbtól, amely hordja és fenntartja. A lét alapkategóriáit Hartmann felfelé törő vonalként jellemzi, amelyeket vízszintes síkban felülformálnak az egyes rétegekben fellépő sajátszerű kategóriák; az egymást keresztező kategóriákat állványrendszer módjára kell elgondolnunk, melynek szerkezetét pontos törvényszerűség szabályozza. A két legalsó létrétegnek, a fizikai-anyagi és az organikus létnek kategóriáit fejtegeti Hartmann nagy részletességgel természetfilozófiai művében, amely egyúttal rámutat e létrétegek alapfogalmainak bizonytalanságára is. *(Philosophie der Natur,* 1950).

A pszichikai létrétegre ráépülő szellemi lét vizsgálatánál Hartmann három alapformát állapít meg: a személyes, az objektív és az objektivált szellem létformáját. *(Das Problem des geistigen Seins,* 1933.) A személyes szellem alapsajátsága az öntudat. Míg az elválaszt, önmagunkra korlátoz, a szellem lényege szerint összeköt; gondolati, eszmei, érzésbeli közösségbe egyesít. Az egyénfeletti, történetileg alakuló, az egyéni szellemet is formáló létmódot nevezi Hartmann „objektív" szellemnek, melyet azonban nem szubstanciaként, hanem aktualisztikusan értelmez. Az objektív szellem által létrehozott érzéki-tárgyi alkotásokat (pl. írások, műalkotások) érti Hartmann az „objektivált" szellem nevén, mely a tárgyiasult alkotásokban kifejeződik, az objektív szellem eleven életéből megmerevedve rögződik meg.

Ismeret- és léttani vizsgálódásainál nem kisebb érdeklődést keltett Hartmann az etika terén a Brentano és Scheler által képviselt objektív-értéketikai irány továbbfejlesztésével. *(Ethik,* 1926.) Kiemeli, hogy az erkölcsi személy, mely autonómiáját az értékektől nyeri, nem létesítheti azokat a saját funkciójával (Kant). Az értékcsalódások is a szubjektív értelmezés ellen szólnak. Az értékek az alany önkényétől függetlenül fennálló, a platoni ideáknak megfelelő érvényességek, melyek a priori követelményként állnak szemben a tudattal anélkül, hogy az erkölcsi

személyiség lényegét képező szabadságot megszüntetnék. Hartmann nagy elmélyedéssel vizsgálja az egyes erényekben megjelenő etikai értékeket s ebben éppúgy, mint az ismeret fenomenológiai vizsgálatában, az aporetika klasszikus mestere, Arisztotelész tanítványának tekinti magát. Azonban Arisztotelésztől jelentékenyen eltér világnézetének pesszimista aláfestésével. A világfolyamat Isten által irányított célszerűségét s az emberi szabadságot összeegyeztethetetlennek találja. Megoldhatatlan antinomiákat lát az etika és a vallás posztulátumai, az evilági és a túlvilági törekvés, az ember és az Isten értéktökéletessége, az erkölcsi szabadság és az isteni gondviselés, az erkölcsi szabadság és a bűntől való megváltás, az értékautonómia és az értékheteronómia közt. Antinómiái alapja az isteni és az emberi lét viszonyának téves megítélése.

7. A fenomenológiával rokon irány a tárgyelmélet (Gegenstandtheorie), amelyet Brentano egy másik tanítványa, Alexius von *Meinong* (1853-1920) gráci tanár fejlesztett ki. *(Untersuchungen zur Gegenstandtheorie und Psychologie,* 1904.) Meinong azért tartotta fontosnak a tárgyelmélet kialakítását, mert az eddigi filozófiai tudományok mindegyike a tárgyaknak csak bizonyos osztályával foglalkozott. Szükségesnek találta tehát egy külön filozófiai tudomány kialakítását, amely a tárgyat *mint* tárgyat a létezéstől függetlenül vizsgálja. Meinong felosztása szerint a tárgy négy főosztálya: a képzetben adott *objektum,* az időtlen fennállási *objektívum,* az érzelem által megragadhatÓ *dignitatívum* (igaz, szép, jó, kellemes) s a vágy tárgyát képező kötelesség és cél, a *desiderativum.*

8. A mai filozófiában jelentékeny szerepet játszó fenomenológiai iránynál meg kell különböztetni Husserl fenomenológiáját a tágabb értelemben vett fenomenológiai *módszertől.* Kétségtelen, hogy Husserl idealisztikus tételei a valóság alapján álló, realisztikus ismeretelméletet nem elégíthetik ki, s ellentétben állnak azzal az előfeltétel-nélküliséggel, amelyet a fenomenológia elvben hangoztat. A tudati és tárgyi lét adottságainak a létezési mozzanatoktól való erőszakos elszakítását a kritika méltán hibáztatta s joggal vonta kétségbe, hogy a reflexió, illetve az intuíció nagyon is egyéni módszerével olyan egzakt ismerethez lehetne jutni, amilyenre a fenomenológia törekszik.

De a fenomenológiának voltaképp nincs is szüksége ilyen erőszakolt fogásokra. A lényeg meghatározása a jelenségek alapos és pontos leírása alapján régi módszere a filozófiának, amely eredményesen alkalmazható Husserl túlzó idealista előfeltevései nélkül is. Ezt igazolják azok a fenomenológusok, akik a jelenségek különböző területeiről hoznak finom jellemzéseket anélkül, hogy Husserlt vakon követnék. A fenomenológia igazi jelentősége abban mutatkozik, hogy módszerével felszabadította a filozófiát a merőben formai-funkcionális vizsgálódásban való megrekedéstől, amivel az újkantianizmus egyoldalú szemlélete fenyegette, s feltárta a *tárgyi, tartalmi* mozzanatok tág és gazdag területét.

Irodalom. *Somogyi, J.,* A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata. Budapest 1926 – *O. Kraus,* Brentano. München 1919. Brentano Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandtheorie. Leipzig 1924. – *F. Weidauer,* Kritik der Transcendentalphänomenologie Husserls. Leipzig 1933. – *W. Szilasi,* Einführung in die Phänomenologie Husserls. Tübingen 1959. – *H. L. Van Breda,* Husserl 1859-1959. Recueil commemoratif. La Hage 1959. – *W. Ehrlich,* Kant und Husserl. Halle 1923. – *G. Kraenzlin,* M. Schelers phänomenologische Systematik. Leipzig 1934. – *M. Wittmann,* M. Scheler als Ethiker. Düsseldorf 1923. – *J. Geyser,* Augustin und die phänomen. Religionsphilosophie der Gegenwart mit besond. Berücksichtigung. M. Schelers. Münster 1923. – *A. Guggenberger,* Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegung mit N. Hartmann. München 1942. – *Bárd, J.,* Az idealizmusból a realizmus felé. N. Hartmann ismeretelméleti valóságtana. Budapest 1943. – *R. Groos,* Wertethik oder religiöse Sittlichkeit. München 1933.

Neotomizmus

1. A skolasztikáról a reneszánsz kora óta nem tettünk említést. A hosszú hallgatásnak nem az az oka, mintha a skolasztika reneszánsz-korabeli felvirágzása után végleg elenyészett volna. Ch. Wolff tanreformjáig Németországban nagyobbrészt skolasztikus könyvek alapján történt a filozófiai oktatás s hasonló volt a helyzet a többi országban is. A XVII–XVIII. század vezető filozófusai, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke a skolasztika ismeretét árulják el. Ha önállóan kiépített rendszerüknek mégis a többé-kevésbé éles antiskolasztikus tendencia egyik jellemző vonása, ennek okát abban kereshetjük, hogy a skolasztika az újabb természettudomány és az újabb filozófiai eszmékkel szemben elfoglalt tartózkodó magatartása következtében lassanként a klasszikus értékek sorába került. Rendszeres gondolkodásra nevelő formai értékei miatt még tiszteletben tartották, de a gondolkodás tartalmi irányítására hatását egyre jobban elvesztette. S eljött az idő, midőn a skolasztikusok közül is sokan feladták a reményt arra, hogy rendszerük az újkor problémáinak a megoldására vállalkozhatna.

Descartes, Malebranche, Leibniz rendszerei a skolasztikusok körében is nagy hatást keltettek, egyrészük nyíltan az újabb irányokhoz szegődött, mások a megegyezés lehetőségeit kerestek. Azonban Descartes mechanizmusa, Malebranche ontologikus ismeretelmélete, Leibniz panpszichizmusa csak az alapelveket is érintő engedmények árán tették lehetségessé a kiegyezést, mely végeredményben szinkretikus rendszerekhez vezetett.

Az újkori filozófia problémáival való behatóbb foglalkozásra a skolasztikusokat különösen a felvilágosodás filozófiája kényszerítette, mely a kritika fegyvereivel már a hittételeket is kikezdette. Hogy az ősi skolasztika fegyverzete összemérhető volt az ellenfél harci eszközeivel, a XVIII. század gazdag apologetikus irodalma (F. Berthier, S. Storchenau, S. Bergier, P. Deforis, Fr. de Feller elevenen vitázó, terjedelmes művei) adnak bizonyságot.

A francia forradalom erőszakkal elnémította a katolikus tudományt. Az állami élet irányításához jutott felvilágosodás más országokban is erőszakkal törte le a vele polemizáló skolasztikus filozófiát, amihez gyakran egyházi férfiak is felajánlották szolgálatukat. A kantianizmus pl. a német katolikus papság körében is jelentékenyen hódított. A német egyetemek katolikus teológiai fakultásaira a kormányok számos kantianista tanárt neveztek ki, akik közül pl. az ex-jezsuita Sebastia Mutschelle olyan lelkes hirdetője volt Kant filozófiájának, hogy Königsbergbe kapott meghívást, melynek teljesítésében halála akadályozta meg. Ausztriában az állami abszolutizmus a skolasztika tanítását is intézkedési körébe vette. Előírták a tankönyveket, amelyek többnyire a Leibniz-Wolff-filozófia szellemében íródtak, meghatározták a követendő tételeket. 1774-ben pedig a Rautenstrauch-féle tanulmányi rend kiküszöbölte a teológiai főiskolákról a skolasztikus filozófia tanítását s a felszabadult órákra gyakorlati tárgyakat állított be. Az egyház egységét megbontó törekvések (febronianizmus, gallikanizmus, jansenizmus), a forradalmi mozgalmak Olaszországban, Spanyolországban is kedvezőtlen légkört teremtettek a skolasztika számára. Jelentékeny csapás volt a jezsuita-rend feloszlatása is (1773), minthogy legnagyobbrészt ennek a rendnek a tagjai látták el a főiskolákon a tanítást. Ilyen körülmények közt a XVIII. század végén a skolasztika mélypontra jutott. Az iskolák nagy részéből kiszorult s az egyháziak jelentékeny része is elfordult tőle.

2. Nem vezetett maradandó eredményre a XIX. században feltűnt *tradicionalizmus* és *ontologizmus* kísérlete sem. Louis *de Bonald* (1754-1840) Condillac-al vitázva, a nyelvet nem az ember szabad alkotásának tekintette, hanem annak az eszköznek, amellyel Isten kinyilatkoztatta az örök eszméket az emberiségnek. *(Législation primitive,* 1802.) A nyelvet és a vele kifejezett igazságokat a társadalom hagyománya tartja fenn. (Innen az irány neve.)

De Bonald eszméiből a szélsőséges következtetést Felicité Robert *de Lamennais* (1782-1854) katolikus pap vonta le, aki a vallási indifferentizmust azzal a nézetével igyekezett

leküzdeni, hogy nemcsak a természetfölötti, de a természetes igazságok is csak a hit által ismerhetők meg teljes bizonyossággal. Ezen az alapon kívánta az emberiség nevelését az egyházra bízni s az állami hatalomnak az egyház alá rendeltségét hirdette. Túlzó nézeteit az egyház elítélte, amire de Lamennais elszakadt az egyháztól. Végig kitartott a tradicionalizmus mellett s az egyház tanait (Schelling hatása alatt) racionalista-teozófus alapon értelmezte. *(Esquisse d'une philosophie,* 1841-46.)

Itáliában a vallási megújhodás vágya Malebranche rendszere felé fordult bizalommal. Hatása alatt Antonio *Rosmini* (1797-1855) az *ontologizmus* mérsékelt formáját terjesztette. Eszerint a „lét" eszméje velünk született, minden egyéb különleges vagy egyetemes ismeret ennek a kimeríthetetlen eszmének különböző meghatározása vagy korlátozása. A lét megkülönböztetendő, de külön nem választható formái az eszmei, a reális és a morális lét. Az utóbbi egyesíti harmonikusan az alanyt a tárggyal s tökéletesítő erejével az embert céljához, a boldogsághoz segíti. Rosmini egyházpolitikai reformtervei és filozófiája több tételét az egyház elítélte.

Vincenzo *Gioberti* (1801-52), aki mint a szardíniai király minisztere, az olasz egységet a pápa fennhatósága alatt törekedett megvalósítani, nevezte először az általa vallott filozófiai koncepciót „ontologizmus"-nak. A pszichologizmust azzal igyekezett megcáfolni, hogy a logikai és az ontológia rend egybeesését, ami a lét- és ismeretrend megegyezését biztosítja, Istenből vezette le, aki mint első létező, az első ismerettárgy is. Ez az eredeti intuitív ismeret határozatlan és homályos, csak az érzéki képek segítségével alakul határozott fogalmi ismeretté. Gioberti erőszakolt filozófiáját az egyházi cenzúra nyomán hamar elfelejtették.

A tradicionalizmus és az ontologizmus nemcsak tartalmi nehézségeik, de a restaurációt támogató politikai tanaik miatt sem juthattak szélesebb körű elterjedéshez, amit a század második felében bekövetkezett skolasztikus fellendülés is megakasztott.

3. A múlt század közepe táján a skolasztikus reneszánsz jelei mutatkoztak. A napóleoni háborúk után az állampolitikában beállott változásban az egyház szabadabb életlehetőséghez jutott s a másirányú eredménytelen próbálkozások a klasszikus skolasztika nélkülözhetetlenségét igazolták. Az újjáéledő skolasztika kettős feladata volt a keresztény teocentrikus világszemléletnek a modern természettudomány és filozófia igényeinek megfelelő kifejtése s az ellentétes vélemények bírálata. Spanyol földön, a reneszánsz-skolasztika nagymúltú hazájában, egy fiatal világi pap, Jaime Luciano *Balmes* (1310-48), korának uralkodó irányait, a szenzualizmust, a szkepticizmust, a szubjektív idealizmust erőteljes dialektikával bírálta s a skolasztika mellett, melynek némely tételével szemben kritikus álláspontra helyezkedett, Descartes, Malebranche és Leibniz filozófiájából is sok gondolatot értékesített. *(Filosofia fundamental,* 1846. *Corso de filosofia elemental,* 1847.) Balmes műveit csakhamar németre és egyéb nyelvekre is lefordították s azok mindenfelé nagy figyelmet keltettek a keresztény filozófia iránt.

A szerves történeti folytonosságot a klasszikus skolasztikával a dominikánus-rendhez tartozó s később kardinális méltóságra emelkedett Zefirino *Gonzales* (1831-95) filozófiája állította helyre. Gonzales szigorúan Szent Tamásra támaszkodott, akinek a rendszeréről írt műve klasszikus értékű alkotás. *(Estudio sobre la filosofia de Santo Tomas,* 1864.) A tomizmushoz következetesen oldja meg az újabb gondolkodás során felvetődött problémákat is. *(Filosofia elementaria,* 1881.)

Domenico *Palmieri* (1829-1909) Olaszországban Leibniz hatása alatt a dinamikus lételméletet tanította. Az olasz dominikánusok közül Tommaso *Zigliara* (1830-93) későbbi bíboros s a római Szent Tamás Akadémia első vezetője emelkedik ki, akinek szigorú tomista szellemben írt művei és tankönyvei nagyon elterjedtek.

Német földön a jezsuita Josef *Kleutgen* (1811-83) működése keltett ébresztő hatást. *Philosophie der Vorzeit* c. műve (1860-63) a görög gondolkodásban kialakult s a középkori

skolasztika által továbbfejlesztett eszmevilág mélységeire mutatott rá s az attól való elszakadást az újkori gondolkodás súlyos kárának állította. A múlt század második felében mellette Albert *Stöckl* (1823-95) fejtette ki a legtermékenyebb működést világos tankönyveivel s alapos forrástanulmánnyal megírt filozófiatörténetével. Stöckl több könyvét magyarra is lefordították. Karl *Werner* (1821-1888) a történeti részletkutatásnak szentelte erőit s Szent Tamás rendszeréről német nyelven ő írta a legterjedelmesebb munkát. *(Der hl. Thomas v. Aquin,* 1858.)

Franciaországban Descartes, Malebranche meggyökeresedett eszméi mellett s a tradicionalisták romantikus szellemének hatása alatt, a skolasztikus restauráció lassabban indult. Sok tekintetben az arisztotelizmushoz a közvetítő szerepet Alphonse *Gratry* (1805-72), a kiváló oratoriánus tudós és szónok töltötte be. Gondolatvilágának alapiránya a klasszikus augusztinizmus volt. Ennek az alapján küzdött korának panteizmusa ellen, melynek forrását a hegelianizmus módszerében látta. Gratry Szent Tamásnál is elsősorban az ágostoni vonásokat vette figyelembe.

Lelkében az Isten-keresés kioldhatatlan szenvedélyével, az élménynek a vallásos meggyőződésben való alapvető szerepének a tudatával, Angliában ágostoni hagyományokat képviselt a konvertita John Henry *Newman* (1801-90) bíboros, a legújabb kor egyik legkiválóbb apologétája. *(Essay in Aid of a Grammar of Assent,* 1875.) De augusztinizmusa nem volt egyoldalú. A közvetlen tapasztalás által szerzett s a fogalmi ismeret egymást kiegészítő jellegének, a változó lét változatlan ősvalósághoz rendeltségének, az érzékekhez kötött ember korlátolt istenismeretének a hirdetésével Newman Szent Tamással találkozik, s így az ő működése a skolasztikus reneszánsz útját is előkészítette.

4. E bíztató kezdeményezések után, az újskolasztikus mozgalmat teljes erejében XIII. Leó pápa *Aeterni Patris* kezdetű körlevele (1879) bontakoztatta ki. Ebben a körlevélben, amelyet az újskolasztikus mozgalom alapokmányának tekinthetünk, a pápa mint az erkölcs védelmezője s a tudomány őre emeli fel szavát. Aggodalmát fejezi ki a köz- és magánéletben tapasztalható súlyos erkölcsi bajok felett, melyek legmélyebb forrását a téves elméletekben látja s az orvoslást az egészséges eszméket terjesztő, józan filozófiától várja. Jól tudja, hogy a filozófia egyedül nem szüntethet meg minden bajt, de éppen a vallásos élet szempontjából nem lehet jelentőségét lebecsülni. A hit és ész békés harmóniájának a lehetőségét s az abból mindkettőre származó előnyöket bizonyítják a múltban az egyházatyák működése s a középkor skolasztikusainak a görög gondolkodás értékeit a keresztény eszmetartalommal egyesítő rendszerei. Valamennyi skolasztikus közt kiemelkedik Aquinói Szent Tamás, aki mesterien értett ahhoz, hogyan lehet széles körű tudásanyagot organikus egységbe foglalni. „Az észt, mint kívánatos, a hittől szabatosan megkülönböztetve, de mégis mindkettőt barátságos összhangba hozva, mindkettő jogait megőrizte s egyszersmind mindkettő méltóságát emelte”.

Szent Tamás rendszerében és módszerében látja a pápa a mintaszerű skolasztikus filozófiát. A katolikus filozófusokra is átszállott szertelen újításvágy helyett az ősi szellemi örökség megbecsülésére int s a skolasztika programjául adja: a „régit az újjal gyarapítani és kiegészíteni” (vetera novis augere et perficere). Nem gondol tehát a skolasztikus rendszer szolgai felújítására. Sőt kritikus szétválasztását sürgeti annak, ami lényeges és maradandónak bizonyult attól, ami túlzott szubtilitás, ami vitás, vagy nem tartható többé. Teljes megértéssel van aziránt a törekvés iránt, amely az újabb tudományos megállapításokat a filozófia számára értékesíteni igyekezik. Kijelenti, hogy „szíves-örömest kell fogadni mindazt, amit bárki bölcsen mondott, hasznosat feltalált vagy kigondolt”. De a filozófusnak tudatában kell lennie annak, hogy az ő hivatása nem a részletekbe menő elmerülés, hanem a valóság egységét alkotó egyetemes elvek rögzítése. Erre ad éppen útmutatást Szent Tamás, akinek a filozófiáját az eredeti források alapján kell tanulmányozni s a kor kívánalmainak megfelelően szervesen tovább fejleszteni.

A XIII. Leó által megkezdett reformmunkát utódai is folytatták. X. Pius intézkedésére a katolikus főiskolák tanulmányi rendjét intéző kongregáció irányításképp összefoglalta Aquinói

Tamás filozófiájának alapgondolatait. A XV. Benedek által kiadott egyházi törvénykönyv (1917) előírja, hogy a katolikus iskolákban a filozófiai oktatás Szent Tamás rendszere alapján történjen. Hasonló intézkedéseket tett a tanulmányi rend szabályozásával kapcsolatban XI. Pius pápa is. XII. Pius „Humani generis" enciklikája (1950) óvja a keresztény filozófusokat a szenttamási elvektől való eltéréstől bizonyos modern gondolati irányokkal való kiegyezés kedvéért. A pápák rendelkezéseivel összhangban a II. Vatikáni Zsinat is Szent Tamást állította a keresztény filozófusok elé követendő példaként.

XIII. Leó körlevelét nyomon követte a római Szent Tamás Akadémia, megalapítása s a különböző intézmények felállítása. A római pápai egyetemek s a külföldön létesített katolikus egyetemek és intézetek (Louvain, svájci Fribourg, Washington, Milánó, Dublin, Nymwegen, a salzburgi bencés-egyetem, a kölni Albertus Magnus Akadémia, a francia katolikus fakultások, a szerzetes kollégiumok: Valkenburg, Pullach, Le Saulchoir) az újskolasztikus-neotomista mozgalom terjesztői lettek, melynek sok, világi vezetés alatt álló egyetem is (Sorbonne, Cambridge, Harvard, Amszterdam, London, Berlin) szervezett tanszéket. A katolikus világ minden táján alakultak Szent Tamás neve alatt működő filozófiai társaságok, folyóiratok indultak s a nemzetközi kongresszusok is fenntartják az egyes országok közt a kapcsolatokat.

Az így kialakult *neotomizmus* átfogó névként jelenti a Szent Tamás által megalapozott szellemi iránnyal való kapcsolatot, amely nem egyformán szoros az irány valamennyi képviselőjénél; árnyalati különbségeket tapasztalhatunk a skolasztika történetileg kialakult hagyományainak tovább fejlesztése s eredeti, új meglátások formáiban. A neotomizmus a modern filozófia részéről feltett kérdések és problémák megoldására törekedve, elkerülve az eklekticizmust, újra felfedezi Aquinói Tamás korábban alig észrevett meglátásainak, bírálatainak mélységét és gazdagságát, ami kiaknázásra és tovább fejlesztésre vár.

5. Az Aeterni Patris nyomán erőteljes lendületet vett neotomista mozgalom fejlődésében párhuzamosan haladt a skolasztika múltjának a feltárása és ismertetése, a skolasztikus rendszer a kor követelményeinek megfelelő spekulatív kifejtésével. A skolasztika elhanyagolásának egyik fő oka volt a múlt nemismerése. A középkori írók műveinek tekintélyes része kéziratban maradt fenn s hogy ezek az ismeretlen iratok komoly értékeket rejtegetnek, azt az elmúlt száz esztendő kutató munkája igazolta.

A középkori tudományosság sajátos körülményeihez igazodó kutató módszer kidolgozása s a források kiadása terén az elsők között voltak a domonkosrendi Heinrich *Denifle* (1844-1905), a jezsuita Franz *Ehrle* (1861-1934), a vatikáni könyvtár igazgatója s későbbi bíboros. Nagy arányú forrásgyűjtemény lett a Klemens *Baeumker* (1853-1924) által Hertlinggel és Baumgartnerrel együtt megindított *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* melynek köteteiben száznál több forrás és filozófiatörténeti monográfia jelent meg, nagyrészében a szerkesztők tollából. A forráskutatás terén igen nagy munkásságot fejtett ki Martin *Grabmann* (1875-1949) is, aki a skolasztikus módszer történetére vonatkozó *(Geschichte der scholastischen Methode,* 1909-11) s a középkori szellemi életre, valamint Aquinói Tamás rendszerére vonatkozólag sok értékes részlettanulmánnyal gazdagította az irodalmat.

A forráskutató munka fontos központja lett a louvaini filozófiai intézet is. Maurice *De Wulf* (1867-1947) a középkori filozófia kiváló történetírója, indította meg itt a *Les Philosophes Belges* sorozatot (1901), mely a németalföldi középkori skolasztikusok műveit adta ki. Ennek a vállalkozásnak kiváló munkatársa volt Pierre *Mandonnet* (1858-1936), aki különösen Brabanti Siger filozófiájával kapcsolatban a középkori gondolkodás korából ismeretlen részleteket világított meg s Aquinói Tamás műveinek irodalomtörténeti kutatásához is hathatósan hozzájárult. Ehhez a körhöz tartozott Franz *Pelster* (1880-1956) is. Az újabb francia kutatók közül kiemelkedik Étienne *Gilson* (sz. 1884), aki a középkori filozófia történetéről írt munkáin kívül, önálló könyvekben elemzi és értékeli sok eredetiséggel Szent Tamás, Szent Bonaventura, Szent Ágoston, Szent Bernát, Duns Scotus gondolatvilágát s megindította az *Études de*

philosophie médiévale-sorozatot. A quarachi-i ferencesek forrásgyűjteménye, a *Bibliotheca Franciscana Scolastica Medii Aevi,* Szent Bonaventura és Duns Scotus műveinek kritikai kiadását gondozta.

6. Kimagasló alakja volt a neotomizmusnak Désiré *Mercier* (1851-1926), aki a szemináriumi tanári katedrát a pápa kívánságára fiatalon a louvaini egyetemen létesített skolasztikus tanszékkel cserélte fel, melynek csakhamar ünnepelt tanára lett. Előadásait az egyetem nemzetközi hallgatói és a professzorok egyaránt érdeklődéssel hallgatták. Tizenkét évi tanárkodás után, az egyre fokozódó érdeklődésnek és igényeknek engedve, megalapította az *Institut Superieur de Philosophie*-t, a neotomista mozgalom fontos központját, s megindította a *Revue Néo-Scolastique*-ot. Tanári munkássága félbeszakadt, amidőn a malinesi érseki székbe és bíborosi méltóságra emelkedett.

Mercier filozófiai munkássága a klasszikus értékek és a modern igények összeegyeztetésére törekvő „nova et vetera" eligés program jegyében folyt le. Ennek a nagy szellemi egybevetésnek az eredménye lett a *Cours de Philosophie,* melyek nagy részét Mercier írta. Az empirikus vizsgálódás előmozdítására Mercier intézetében pszichológiai laboratóriumot létesített és elsősorban a pszichológia részéről remélte a mechanizmus és az idealizmus ellentétének az újraéledő skolasztika szellemében való kiegyenlítését. *(Les origines de la Psychologie contemporaine,* 1897.) Mercier intézetének tanárai közül *M. de Wulf* a filozófiatörténet, *A. Michotte* a kísérleti lélektan, *D. Nys,* a természetbölcselet, *A. Thyerri* a fizika és fiziológia, *S. Deploige* a társadalomtudomány terén végeztek jelentékeny munkát. *L. Raeymacker, F. Van Steenberghen* ontológiai és filozófiatörténeti munkássága bizonyítja a louvaini intézet ma is élénk életét, amely a *Philosophia Lovaniensis* francia nyelvű (legtöbb kötete németre is lefordított) sorozata a modern irányok és problémák figyelembevételével fejti ki a filozófia egyes ágait.

Mercier iskolájának szabadabb iránya mellett, a francia-belga neotomista mozgalomban a szigorúbb tomista irányt képviselték *A. D. Sertillanges* és *R. Garrigou-Lagrange.* Az általuk követett neotomizmus a problémákat az újabb filozófiával, különösen a német idealizmus és a francia spiritualizmus problémáival törekedett párhuzamba állítani, s ezért a tomizmusnak nem annyira empirikus alapjait, mint inkább az egyetemes lényegek s az alapelvek intuitív ismeretére vonatkozó pontjait s metafizikájának dinamikus vonásait emeli ki. A tomizmus legkiválóbb francia folyóirata lett a *Revue Thomiste,* mely főképp a francia kutatók írásait adja közre.

Hazája határain túl, a francia neotomizmus legismertebb képviselője, Jacques *Maritain* (sz. 1882), eredetileg Bergson tanítványa volt; Szent Tamás rendszerét megismerve lett kereszténnyé és tomistává. A párizsi Institut Catholique filozófiai tanszékét a német megszállás alatt Kanadában vállalt professzorsággal cserélte fel. A világháború után Franciaország vatikáni követe, majd a Princeton-egyetem tanára. Felesége és hűséges munkatársa halála után, az egyik francia kolostorba vonult vissza, ahol lankadatlan szorgalommal folytatja írói munkásságát.

Ami Szent Tamásnál megragadta: a hit és a tudás összhangja, a gondolkodás mélysége és világossága, a rendszerezés ereje, ezeket a tulajdonságokat sajátította el és fejezi ki Maritain egyéniségének eredetiségében, a szellem elevenségével s a művészi kifejezés erejével. Kezdettől követett módszertani elve a megkülönböztetéssel együtt haladó szintézis. Ezzel igyekezik a modern gondolkodás fő betegségének látott szubjektivizmust s a végletek egyéb ellentétét leküzdeni és kiegyeníteni, arra mutatván, hogy a tudománynak, a filozófiának, a művészetnek, a misztikus tapasztalatnak megvan a maguk sajátos eszmei útja, megkülönböztetés nélküli összekeverésük okozza a zűrzavart. *(Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir,* 1932. *Science et sagesse,* 1935.) A Bergsontól Aquinói Tamáshoz vezető metafizikának és etikának az ismertetése mellett *(De Bergson a Thomas d'Aquin,* 1944), Maritain felhívja a figyelmet a tomista lételméletnek a tovább fejlesztésére s a tomista humanizmus és társadalomelmélet

időszerű alkalmazási lehetőségeire. *(Le Docteur Angélicue,* 1930. *Humanisme intégral,* 1947. *La personne et le bien commun,* 1947.)

Tudatában a bírálat és a vita elkerülhetetlenségének, filozófus egyéniségéről némi iróniával nyilatkozott Maritain hatvanadik születésnapja ünneplése alkalmából: „Az ész és a hit elveit a legszorosabb tanbeli szintézisbe egyesítve, a legszabadabb látás birtoklására és a lehető legbátrabb szembenézésre készen korunk problémáival: jó módja ez annak, hogy az ember magára zúdítsa az egész világot; a hagyománytisztelőket, akik nem szeretik az újat; az újítókat, akik nem kedvelik a hagyományt; a racionalistákat, mert untatja őket az imádság; a jámbor lelkeket, mert megzavarja őket a tudomány; sőt még Szent Tamás specialistáit is, akik a tomizmust a középkori történelem fiókjába zárják s nem gondolnak arra, hogy onnan előkerüljön". *(Pour la Justice,* 1945. 192. l.)

7. Neves követőkre talált a neotomizmus Németországban is. Brentano és Trendelenbourg egyik tanítványa, Georg v. *Hertling* (1843-1919) bonni, majd müncheni professzor, aki később a politikai életben is vezető szerepet játszott, az elsők között csatlakozott a tomista megújhodáshoz, amelyet tágkörű munkásságával és szervezőképességével egyaránt szolgált. Hertling államfilozófiai munkáiban a jogpozitivizmussal szemben a természetjog elveit fejtette ki. *(Naturrecht und Sozialpolitik,* 1893. *Recht, Staat und Gesellschaft,* 1906.) Ezenkívül értékes történeti monográfiákat is írt.

Trendelenbourg egy másik tanítványának, Otto *Willmann* (1839-1920) prágai főiskolai tanárnak a működését az a belátás irányította, hogy az antik és a keresztény bölcselkedés szervesen összefüggnek és a modern filozófiának az általuk létrehozott művet kell továbbépítenie. Ez a szemlélet érvényesül Willmann filozófiatörténeti munkájában *(Geschichte des Idealismus,* 1894-97). Meggyőződve az emberiséggel közölt őskinyilatkoztatásról, annak nyomait a végest és a végtelent, a gondolkodást és a létet, a természet és erkölcs világát harmóniában egyesítő idealizmusban találja meg s annak legteljesebb kibontakozását Aquinói Tamás rendszerében látja, amelyet az igazi idealizmus filozófiájának tekint. Kritikájának éle különösen Kant idealizmusa ellen irányul s kantiánus körökben nem csekély megütközést keltett.

A német neotomizmus tisztelt képviselője volt Konstantin *Gutberlet* (1837-1928), a szaktudomány részéről is elismert matematikai és természettudományos műveltségével, amit a skolasztikus filozófia rendszerét feldolgozó terjedelmes művében igyekezett értékesíteni. *(Lehbruch der Philosophie,* 1878-85).

Termékeny és eredeti művelője volt a neotomizmusnak Josef *Geyser* (1869-1948) előbb freiburgi, majd müncheni egyetemi tanár. Kritikus egyénisége élénken reflektált a korszerű filozófiai kérdésekre, iratainak egy részét a Husserl és Scheler által képviselt fenomenológia, s a szubjektív transzcendentalizmus ellen folytatott polémia képezi. Bár Geyser előszeretettel részletproblémákkal foglalkozott, a filozófiai problematika szintézisét úgy gondolta megvalósíthatónak, hogy a filozófia feladatául a forma-vizsgálatot, azaz a lényeget meghatározó jelentés megállapítását jelölte meg. *(Eidologie,* 1921.) Geyser sokoldalú munkássága elismerésének volt a jele tisztelői által hatvanadik születésnapja alkalmából kiadott *Philosophia Perennis* két hatalmas kötete (1930), melynek a világ minden tájáról érkezett értekezései érdekes képet adnak a neotomizmus különböző irányairól, úgyszintén annak a kívülálló gondolkodók részéről való értékeléséről.

A kereszténység a modern ember világszemléletét és igényeit figyelembe vevő kifejtése jellemzi az olasz származású, de a német műveltségbe beolvadt Guardini s a lengyel származású, de szintén németül író Przywara munkásságát. Romano *Guardini* (1885-1968), aki a boroszlói, a berlini, majd a müncheni egyetem vallásbölcseleti és katolikus világnézeti tanára volt, a keresztény valóságszemlélet sokoldalúságáról tesz bizonyságot, amidőn a konkrét valóság életprinzipiumául (az ellentmondástól megkülönböztetendő) ellentétet, a valóság szembenálló

tagjainak egymást feltételező létét és kölcsönhatását állapítja meg. *(Der Gegensatz.* Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, 1925.) Guardini munkásságának javarészét az Abszolútum és a világ ellentétét kiegyenlítő kereszténység tudatosítása képezi. (Összegyűjtött tanulmányai: *Unterscheidung des Christlichen,* 1935.) A személyiség a modern egzisztencializmus által felvetett problémáját, Istenhez és Krisztushoz, az Istenemberhez vezető keresztény perszonalizmus értelmében fejti ki. *(Welt und Person,* 1952.) Erich *Przywara* (sz. 1889) jezsuita atya Isten és a teremtmény közti viszonyt Szent Ágoston platonizmusának és Szent Tamás arisztotelizmusának Newman-hez hasonló szintézisével igyekezik a Kanttól Husserl-ig húzódó modern idealizmus problematikájának figyelembevételével kifejteni. (Fontosabb filozófiai tanulmányainak gyűjteménye: *Ringen der Gegenwart,* 1929. Az analógia-tan formális alapvetését nyújtja az *Analogia entis* I. 1932), egyéb munkái pedig a vallás elmélyedő vizsgálatára mutatnak.

8. Főképviselőinek az ismertetése után rövid áttekintést adhatunk a neotomizmus különböző filozófiai ágairól és fő problémáiról. Az irány *ismeretelmélete* a kritikai realizmus Arisztotelésznél és Szent Tamásnál adott alapelveit fejti ki. Az ellenkező álláspont kritikus vizsgálata s a megismerés mozzanatainak elemzése alapján, a megismerést lényegében receptív, befogadó tevékenységnek minősíti. Elismeri, hogy az ismerettárgy kialakításához az alanyi öntevékenység szükséges, de hangsúlyozza, hogy ez a tevékenység objektív feltételektől függ. A tárgyat mint adottat találja a tudat maga előtt, az reá hat és aktusait szabályozza. A gondolkodásnak a tárgyi világtól való függése folytán a logikai funkciókat és alapelveket a tárgyi világ lényegtörvényei határozzák meg. A logikai alapelvek (ellentmondás, azonosság, közép kizárásának elve) egyszersmind egyetemes ontológiai elvek. A szubjektív kritériumokat elutasítva, a neotomizmus az ismeret bizonyosságának kizárólagos alapjául a tárgyi nyilvánvalóságot fogadja el. Szerinte a transzcendentális szubjektum idealista elve az ismeret egyetemességének a biztosítására felvett, de nem igazolható feltevés. Tényleg csak egyedi alanyok léteznek s az ismeretfunkciók megegyezése a tárgyi világ minden ismerő alany számára azonos feltételeiben rejlik.

A dolgok elsődleges és másodlagos minősége megismerésének a kérdésében, amely az újkori filozófiában nagyjelentőségűvé lett, a neotomisták némelyike a másodlagos minőségek (színek, hangok) tudaton túli formális realitását vallja, (főképviselője J. Gredt). A többségi vélemény a minőségeknek formailag csak alanyi létet tulajdonít, de hangsúlyozza az érzet és a tárgyról jövő inger pontos oksági összefüggését, ami biztosítja a tárgyak transzcendens realitásának az elismerését. Megegyeznek a vélemények a tér és az idő a mérsékelt realizmus elvei szerint való magyarázása tekintetében. Eszerint a tapasztalat alapján alakítjuk ki a tér és az idő logikai fogalmait, ezek mint minden fogalom, elvont értelmi valóságok, de tárgyi alapjuk a testek kiterjedésében és a reális változásban adva van. A skolasztikának a fogalmakat a szemléleti adatokból elvonás útján magyarázó ismeretelméleti alaptanítása sok támpontot talál az újabb gondolkodás-pszichológiának a fogalomképzés lényegére vonatkozó vizsgálataiban. Az ismeretelméleti probléma arisztotelikus-skolasztikus kifejtésében a már említettek mellett megemlítést kívánnak *D. Roland-Gosselin, C. Nink, G. Siewerth, J. de Vries, J. B. Lotz, I. M. Bochenski,* akinek az ismeretelméleten kívül a tudományos módszerre és a formális logikára is kiterjednek a művei.

A lényegismeretet az elvonásból eredeztető arisztotelikus magyarázat mellett, a történelmi *ágostoni-platonikus* ismeretelméletnek újabban is vannak hívei, akik helyet kívánnak biztosítani az apriorizmus elvének. Ennek az iránynak legjelentősebb képviselője Johann *Hessen* (sz. 1889) kölni professzor, aki irataiban éles kritikában részesíti az arisztotelészi-tomista levonás-elméletet, M. Scheler hatása alatt az augusztinizmus apriorisztikus ismeretelméletének a felújítását és tovább fejlesztését tartja a keresztény filozófia korszerű feladatának.

(Erkenntnistheorie, 1926. *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis,* 1931. *Platonismus und Prophetismus,* 1939.)

A Kant kezdeményezte apriorizmusnak a tomizmusban való bevezetésére Joseph *Maréchal* (1878-1944) belga jezsuita tett kísérletet, aki történeti áttekintésben vizsgálta a metafizikai kiindulás ismeretelméleti alapjait. *(Le point de départ de la métaphysique,* 1923 kk.) Maréchal Aquinói Tamásnál Kanttal azonos ismereti feltételeket vél megállapítani. Az egyik megegyezés szerinte az, hogy Tamásnál az ismeret természetes törekvés (appetitus náturalis) az értelemnek megfelelő jóra, azaz Kanthoz hasonlóan, nála is az alany a priori követelményei indokolják meg az ismeret objektivitását. (Mindkettőnél a priori objektivizmus.) A másik megegyező pontot pedig abban találja, hogy miként Kantnál Isten mint transzcendentális eszmény az ismeretnek is végső célja, illetve előfeltétele, Tamásnál is Isten mint minden létnek, az ismereti aktusnak is célja és alapja. (Finális dinamizmus.) A megegyező ismereti feltételekkel szemben a lényeges különbség, hogy míg Tamásnál Isten abszolút realitása folytán az egyedi s esetleges szubjektum ismerete Isten természetes indítása s a reá való irányulás folytán objektíve Istenben, a lét teljességében megvan alapozva, Kantnál Isten merő posztulátum marad s így az ismeret transzcendens értéke nem biztosítható.

Maréchal szerint minden értelmi ismeretben valami jelen van, ami szükségszerűen igaz. Ez a tény csak úgy értelmezhető, ha a szubjektív megismerőképesség, az emberi értelem mint szellemi lény és az értelem tárgya (bármi legyen is az) már az értelmi ítéletet megelőzően (a priori) valamiképpen összefüggnek, egymásra vannak hangolva. Az értelem ez az igazságra hangoltsága célra törő dinamizmus. Az ítéletben megragadott igazság az értelem számára érték, amelyre mint céljára tör.

Karl *Rahner* (sz. 1904) Heideggertől is kapott indításra, (a Sth. I. 84 a. 7. értelmezésénél) arra utal, hogy a tomizmus szerint a megismerés nem valami külsőre való rábukkanás, hanem elsősorban létazonosság. *(Der Geist in Welt,* 1937.) Nem a megismerő és a megismert tárgy közötti távolság áthidalása a probléma, hanem az, hogy mi által adódik közöttük a „szakadék". Ennek alapját az érzékelésen alapuló absztrakcióban kell keresnünk; az anyagi világ adottságain keresztül jut az ember önmagához s az öntudatban a priori meglevő létismeret szempontja szerint ítéli meg a befogadott ismeretet. Az ember minden értelmi megismerésben szükségszerűen megismeri a „létet" mint olyant s ezáltal végeredményben az abszolút létezőt.

Kant kritikájának bizonyos méltánylásával a szintén jezsuita Joseph *de Vries* a priori szintetikus ítéleteknek tekinti az alapelveket (ellentmondás, okság, elegendő megokolás); érvényüket azonban nem korlátozza a fenomenális világra; jelentőségüket inkább abban látja, hogy közvetítesükkel juthatunk transzcendens, tárgyi és metafizikai ismerethez *(Denken und Sein,* 1937.).

9. Kant kérdésére, miképp lehetséges metafizika mint tudomány – Emmerich *Coreth* terjedelmes Metafizikájában a Maréchal által módosított transzcendentális módszer alapján azzal válaszol, hogy az újkori filozófiában kialakult transzcendentális reflexió módszerét magáévá téve, arra mutat rá, hogy a kérdés lehetősége megelőző feltételeire visszavezetve arra a belátásra juttat, hogy gondolkodásunk lényegében a létnek a horizontján mozog: azaz szükségképpeni sajátja a létnek s a lét alapvető törvényszerűségeinek az ismerete, ami a priori feltételként meghatározóan belejut mindennemű, még empirikus, mindennapi tárgyi vagy tudományos megismerésbe is. Az emberi szellem a világban megéli a maga tényleges végességét, egyszersmind azonban azt is, hogy képességileg végtelen. vagyis úgy irányul a valóság-egészre, hogy elvileg semmi sincs előle elzárva.

Akik nem teszik magukévá a transzcendentális módszert (mint Fernand *Van Steenberghen,* Caspar *Nink)* az ontológia tárgyának a mindennemű (objektív vagy szubjektív) tapasztalatot tekintik, mint amely szükségképpen a létről való tapasztalat. Az értelem alakítja ki a tapasztalat alapján a lét transzcendentális fogalmát, amely bizonyos tapasztalati tárgyra vonatkoztatva

abszolút értékű. A további kutatás során az ontológia egyre újabb tapasztalat birtokában, a lét újabb módjait állapítja meg. Az értelem diszkurzív művelete veszi célba a lét különböző módjaira vonatkozó jelentések kidolgozását.

Megegyeznek a nézetek az *induktív* módszerű metafizika elutasításában, mivel a metafizika tárgya a szaktudományokkal szemben nem az empirikus, tapasztalati adottság, pedig az indukció megáll az esetek általánosításánál, nem vezet szükségképpeni, egyetemes lényegi ismerethez. A neotomisták általános véleménye szerint a metafizika a posteriori, a tapasztalatból indul ki s az okság, illetve az elégséges alap elvének egyetemes (transzcendens, tárgyi) érvénye alapján határozza meg az egyetemes és szükségképpeni lényegeket s azokból magyarázza meg az egyest, az esetlegest. Így a metafizika módszere az analízis és a szintézis, az indukciós és a dedukció egyesítése. Kant metafizika-ellenes érveit a neotomizmus a fogalmakból következtető deduktív metafizikára vonatkoztatja s transzcendentális-szubjektív ismeretelméleti előfeltevéseinek tulajdonítja, hogy a tapasztalaton alapuló metafizika lehetősége mellett elhaladt.

Coreth a transzcendentális módszer alapján, a metafizika módszerének a *redukció*-t tekinti, ami valamely dolognak lehetősége megelőző feltételeire való visszavezetés, tehát az „a posterius”-ból az „a prius”-hoz haladó gondolati tevékenységet jelent. Valamely metafizikai tényállás közvetlen belátása annak a felmutatását kívánja, hogy a tényállás tagadása ellentmondásszerűen lehetetlen.

Élénk visszhangra talál a neotomistáknál a korunkban új lendületet vett *lét-filozófiai* vizsgálódás, mely minden kor alapvető bölcseleti problémájára: a lét általános fogalmának és átfogó tulajdonságainak a megállapítására irányul. A módszer kérdése mellett, a lét lényegére vonatkozó ontológia s a létezés különböző módjait vizsgáló metafizika megkülönböztetésének kérdésében bőséges és feltárásra váró anyag található a tomista lételméletben. Az ismét jelentős szerephez jutott *hegeli* metafizikával történő gyakori egybevetés fenntartás nélkül bizonyíthatja, hogy a tomizmusban is jelentős fejlődés problémája nem értelmezhető az Abszolútum önkifejlődése értelmében, ami összeegyeztethetetlen az Abszolútum létteljességével, hanem csakis az alulról felfelé haladó, bizonyos értelemben dialektikusnak mondható Abszolútumra irányuló dinamikus mozgás, fejlődés értelmében vehető.

Corethez és Rahnerhez hasonlóan, a transzcendentális módszer többi képviselői *(J. B. Lotz, G. Siewerth, A. Gregoire, B. Lonergan)* az emberi megismerés és választási szabadság ama objektív-ontológiai feltételeit igyekeznek megállapítani, amelyek az elhatároltságon túlhaladni törekvő emberi szellemnek a Végtelenhez fordulását és általa személyisége megvalósulását igazolják.

Leplezetlenül bevallják a neotomisták, hogy a létmegértés kezdettől csíraszerűen (implicite) magába foglalja a lét teljességének, Isten létének a valóságát. Ezért *Isten létének* kifejtett bizonyítása a metafizika elmellőzhetetlen feladata. Isten léte bizonyításának különböző oldalról jövő bírálatával szemben, a neotomisták rámutatnak arra, hogy a bizonyítás alapját képező okság elve nem alkalmazható a filozófiában ugyanúgy, mint a természettudományban, ahol az ok a tapasztalat síkján elérhető.

Az istenbizonyítás logikája a lények a valóságban tapasztalható esetlegessége, *kontingenciája* tényéből az okság elve alapján következtet az abszolút létű valóságra. A lények esetlegessége nyilvánul meg a „levés”-ben: a keletkezéssel kezdődő s az elmúlással végződő létben; a lények időbeliségében: a múltból a jelenen át a jövőbe történő mozgásukban, a maradandó lét hiányában; a lények határoltságában: minden egyed a lényeg korlátolt megvalósulása, nem birtokolja annak teljes tartalmát, s a lényeg nem követeli meg szükségképpen a létet. A kontingencia okát nem kereshetjük a kontingens okok végtelen sorában. A mennyiségi összegezés nem eredményez minőségileg mást, egy szükségszerűen létező lényt, hanem a véges soron kívül álló első okot, ősokot, az abszolút létezőt követeli meg szükségszerűen, amely létteljességében mindenható, teremtő működés birtokosa.

A modern gondolkodás hajlama a világ (anyag) örökkévalóságának feltevéséről, illetve az anyag körforgásszerű önmegújításáról, nehezen egyeztethető össze a fejlődés erőteljesen hangsúlyozott tényével, mert ez esetben csak mechanikus ismétlődésről, nem valóságos létnövekedésről lehetne szó. Egyébként, mint már Aquinói Tamás a maga korában az erről folyó vitában kifejtette, filozófiailag nem kell lehetetlennek tartanunk a világ öröktől való teremtését. Ebben a kérdésben nem az időbeni kezdés a döntő, hanem az a tény, hogy az esetleges létű világ nem hozhatta önmagát létre, hanem csak a szükségképpeni Lét teremtő aktusa révén jöhetett létre, aki a teremtés tényével együtt megadta a teremtett lényeknek mint másodlagos okoknak a természetükkel járó működési lehetőséget (az okkazionalizmus ellenkező tanításával szemben), ami szükségtelenné teszi a Teremtő közvetlen beavatkozását a teremtett világba. Ha a newtoni fizika alapján kialakult mechanikus világkép a deista istenfogalomra tett hajlamossá, ma a fejlődésben, történetiségében látott világ a teizmus a világgal állandó kapcsolatban álló s abban a természetes okokon keresztül működő Isten léte iránt tesz fogékonnyá.

Az istenbizonyítás kérdésében azt is figyelembe kell venni, hogy ez nem csupán értelmi okoskodás kérdése, hanem magatartásunkat közvetlenül és mélységesen érintő egzisztenciális jellegénél fogva lélektani, etikai, szociológiai vonatkozásokkal kapcsolatos komplexum. Ezeket veszik figyelembe azok az ember élet-, igazság-, szabadság-, szeretetigényére történő hivatkozások, amelyek arra mutatnak, hogy az ember szellemiségénél fogva viszonyban áll a magát önmagán túl emelő, magához vonzó transzcendens valósággal.

10. Jelentékeny munkát fejt ki a neotomizmus a *vallásbölcselet* terén, amihez a materializmus, az ateizmus kritikája is ösztönzésül szolgál. Sorra kerülnek a vallás lényegének, eredetének, kulturális jelentőségének kérdései; az ateizmus okainak és fajainak kutatása; a vallás filozófiailag, etikailag igazolható és téves, eltorzult formáinak megkülönböztetése; a vallás lélektanának a kutatása. Az utóbbit szolgálja többek között a svájci fribourgi *Anima* folyóirat is.

Miként a filozófia többi problémáinál, a vallás kérdésében is a neotomizmus a tapasztalatból, a vallásos tudat és a vallási közösség megnyilvánulásaiból s a vallások történetéből indul ki. G. *Wunderle,* J. P. *Steffes,* H. *Straubinger,* J. *Hessen,* O. *Karrer,* E. *Przywara,* H. U. v. *Balthasar,* I. M. *Bochenski* vizsgálódásai aláhúzzák, hogy a vallás az emberi tudat normális jelensége, amely az értelmet, akaratot és az érzelmi világot egyaránt igénybe veszi. A vallás léttani értelmét igazolja, hogy az emberi szellem lehetőségeinek kibontakoztatásához hozzárendeltséget mutat az abszolút lét- és értékvalósághoz. Az ember életének értelmet és tartalmat olyan hivatásnak a betöltése és szolgálata ad, amelyet nem önkényesen választott, hanem amelyet feladatként kapott attól a lénytől, aki a végső értelmét és célját adja mindannak, ami létezik. A lelkiismeret ösztönzése annak az örökkévaló személynek a szólítása, aki az ember legrejtettebb szándékainak ismerője, akihez személynek személyhez való bensőséges viszonyában áll és él, aki nemcsak önmagáért, de embertársaiért is felelősségre vonja. Hogy a vallásos lelkiséget nem lehet a „hamis tudat" eltévelyedésének tulajdonítani, a vallásos szellem kulturális, etikai, szociális hatásai adnak arról számot, amelyek korukat túlélő értékeikben azt is mutatják, hogy a vallás lényegi tartalmában nincsen bizonyos társadalmi formához kötve.

A valláskritika a modern természettudományra történő utalásával szemben, a keresztény filozófusok hivatkozhatnak azokra az ellentétes (idealista-materialista) következtetésekre, amelyekre a szakterületükön túlhaladó természettudósok jutnak, ha nem is tesznek említést olyan élvonalban álló nevekről, mint M. Planck, A. Einstein, E. Schrödinger, W. Heisenberg, J. Uexküll, akik nyilatkozataikban a vallás és a természettudomány békés együttéléséről tesznek bizonyságot.

A vallásra vonatkozó elméleti, lélektani megállapításokat kiegészítik *W. Schmidt, W. Koppers, A. Lang, P. Schebesta* terjedelmes etnográfiai alapra támaszkodó kutatásai, melyek arról adnak bizonyítékot, hogy az érzelmi elemek mellett már a primitív ember vallásos élményében is adva vannak az értelmi mozzanatok, s a primitív istenfogalom sokkal tisztultabb,

mint azt a fejlődéselmélet állította. A misztikus élmények természetét vizsgálják elmélyedő és elfogulatlan lélektani módszerrel *A. Gardeil, J. Maréchal, A. Mager, A. Rademacher, A. Poulain, E. Stein.*

11. A neotomizmus *etikája* ontológiai elveiből következik. Ennek értelmében az erkölcsi követelmény (etikailag) nem tekinthető külső, kívülről (az isteni akarattól) kényszerítő törvénynek, hanem az emberi lét, az emberi létkibontakozás belső törvénye, *természeti törvény.* „Természet”-en erkölcsi vonatkozásban nem a fizikai természetet értjük, hanem egyrészt az ismerő szervet, az emberi értelem természetes képességét, másrészt, a tárgyat tekintve, az ember és a dolgok lényegi természetét, amelyet az ember megismerni és értékelni képes. Az ember a dolgokat nemcsak létmivoltukban ismeri meg, hanem felismeri belső értéküket is, s abból a gyakorlatra, cselekvésre következő szükségképpeni követelményt. Az ember mivoltának felfogásával felfogja az ember értelmes természetének értékét és felsőbbségét az értelmetlen természettel szemben; a külső fizikai természet dolgainak megismerésével együtt felfogja azoknak az emberi cselekvés szempontjából való jelentőségét és helyes felhasználási módját; az embernek a társadalomba való beletartozásával együtt felismeri a társadalmi élet alapkövetelményeit; az embernek a felette álló, transzcendens valóságtól való függésével együtt felismeri az Abszolútum tiszteletének a követelményét. Ebben az értelemben fejtik ki az etikai alapelveket *V. Cathrein, J. Mausbach, M. Wittmann, J. Messner, J. Maritain, J. Leclercq, M. Reding, D. v. Hildebrand, J. de Finance* művei.

A modern idealista értéketikai elmélettel (Scheler, Hartmann) szemben, ismeretelmélete realizmusa alapján, a neotomizmus az értéket a valósággal adott létminőségnek tartja, amelyből elvonás útján szerezzük az értékeszmét. Az erkölcsi érték hordozója az emberi személy, nem bizonyos értékminőség kívülről való rátapadása értelmében, hanem személyi, erkölcsi képességeinek aktualizálásával, élete belső tartalmi értékeivel. S habár a tér és idő korlátai közt nem lehetséges tökéletes értékmegvalósítás, mégis van számunkra adva egy abszolút értéknorma Istenben, az ő tökéletes értékvalóságában, aki a jóra, nemesre, tökéletességre törekvő ember életének végső célja.

A társas élet alapvető erkölcsi jogi szabályának a neotomizmus a *természetjogot* tekinti, mely nem valami elvont, merően ideális posztulátum, nem is tételes jogszabálygyűjtemény, hanem a társas élet természetéből következő alapvető emberi jogok (pl. élethez, becsülethez, munkához, családalapításhoz való jog) foglalata, mely a tételes (pozitív) jog alapvető normájául szolgál s a tényleges történelmi-társadalmi helyzetnek, szerkezetnek megfelelő alkalmazást kíván. Erre az alapvető jogszabályra hivatkoznak a pápák a társadalmi rendre, annak kielégítő szociális elrendezésére vonatkozó megnyilatkozásaikban, körleveleikben (enciklikáikban), melyek erkölcsi jogfilozófiai értelmezését adják *J. Messner, O. Nell-Breuning, E. Welty* munkái. Ezekben a vonatkozásokban a legátfogóbb *J. Messner,* Das Naturrecht c. terjedelmes műve.

12. A metafizika egyik részének tekintett *természetbölcselet* a neotomizmusban is virágzik s a vele foglalkozók élénk figyelemmel kísérik a szaktudományok fejlődését, jóllehet egyszersmind annak is tudatában vannak, hogy a természetfilozófiai magyarázat túlhalad a természettudományok által emelt korlátokon. Az általunk ismert kozmosz egysége, a kozmosz egészében s minden részében uralkodó célszerűség a neotomista természetfilozófia alaptanítása. A természeti lények szerkezetére nézve felállított ősi hylemorfizmust (anyag-forma-elméletet) az újabbak nagyrésze is tartja (eltekintve *A. Mitterer* ellenkező véleményétől). Ezt a dualisztikus összetettséget a szervetlen világra is érvényesnek tekintik. Azt ugyanis, amit a forma metafizikai elve meg akar magyarázni, a testek szerkezeti egységét, a modern fizika által felvett legkisebb részek, az elektronok egységes szerkezetének a metafizikai magyarázatára is elfogadhatónak ítéli. A szerves világban pedig a szubstanciás forma mint életelv szerepel magyarázó elvül.

Azok, akik a szervetlen világra hylemorfizmust nem fogadják el, a belső erőket és törvényszerűséget elismerő mérsékelt atom-elméletet követik.

Sokat foglalkoztatja a tomista természetfilozófiát a származástan kérdése. A mechanisztikus származástant (darwinizmus) illetőleg a vélemények egybehangzóan elutasítók. Azonban a belső célszerűségtől irányított fejlődés elmélete a skolasztika részéről is elfogadható. Abban is megegyeznek a vélemények, hogy az emberi lélek nem fejlődhetett ki az állati lélekből, hanem szellemi képességeivel Isten közvetlen teremtése.

A származástannak a keresztény világnézettel való egyeztetésére legújabban a jezsuita paleontológus, Pierre *Teilhard de Chardin* (1881-1955) tett széles körben feltűnést keltő kísérletet. (Válogatott munkái *Dienes V.* fordításában: Hit az emberben címmel, 1968.) Természettudományos kutatásai alapján Teilhard arra mutat rá, hogy a természet nem rendezetlen egymás mellé helyeződés képét mutatja, hanem olyan összefüggést, amely folytatólagosan egymásra következő rétegződésben, határozott irányban emelkedő sorban halad. E törvényszerűség alapján az *irányított fejlődés* (orthogenesis) elvét vallja. A fejlődés a visszafordíthatatlan, egyre teljesebb létkibontakozás emelkedő irányát mutatja.

Teilhard úgy véli, hogy a fejlődés folytonosságának magyarázati nehézségei leküzdhetők, ha az „anyag" és az „élet" éles ellentétbe állítása helyett együttlétük dualista álláspontjára helyezkedünk, amihez szerinte a modern biokémia is támpontot nyújt. Ezen az álláspontón az anyagi elemek fokozódó bonyolódottsága *(complexité)* és a tudatélet azzal járó bensőségesülése, összpontosulása *(centreité)* az a paraméter, amely természettudományos alapon a fejlődés fokozatainak és irányának megállapítására mérvadónak tekinthető. A fejlődés mozgását adó energia is pszichikai természetű: mint „tangenciális" energia az elemek összetevődésének és központosulásnak, mint „radiális" energia pedig a fejlődés előre lendítésének az elve.

Erőteljesen hangsúlyozza Teilhard, hogy a Föld *(geosphera)* és az élet *(biosphera)* kialakulása után, az emberrel megjelent öntudatos világ *(noosphera)* nem a fejlődés lezáródását jelenti, hanem annak lényegesen új fázisát. Az önreflexióra képes emberrel a természeti kiválasztódással szemben, a szellemi erők jutnak irányító szerephez. Az emberi tudatban tetőfokára jutó centralizálódás az egyre szorosabbá váló emberi összetartozás, szocializálódás révén azt a feladatot állítja az emberiség elé, hogy közös szellemi erőfeszítéssel s a bensőséges együttérzést és felelősségtudatot elmélyítő szeretet erejével a világfejlődést vigye végső céljához, amely természettudományos kifejezéssel az Omega-pont, a vallás nyelvén pedig Isten, akiben az emberiség szellemi, kulturális fejlődésének eredménye, a Föld elmúlása után is, fennmarad.

Teilhard a tapasztalatra hivatkozó nézete tudományelméleti kidolgozását „hyperfiziká"-nak tartja, mely a metafizika vagy a teológia részére nyitva hagyja a lehetőséget egyes megállapításainak a maguk nézőpontjából történő bírálatára és értékelésére. Mindkét tudomány bőségesen is él ezzel a lehetőséggel, miként azt az elmúlt tíz esztendő hatalmasan felduzzadt Teilhard-irodalma bizonyítja.

Teilhardon kívül a természetfilozófia művelésében megemlítést kíván K. *Schwertschlager,* E. *Wasmann,* G. *Siegmund,* E. *Hartmann,* H. *André* neve.

13. Sok kapcsolatot talál a neotomizmus a modern *lélektanhoz.* Az arisztotelizmus szelleméhez közel áll a kísérleti lélektan gondolata. Az újskolasztikus intézetek nagy része lélektani laboratóriummal is rendelkezik. De a neotomizmus nem veszítette el a részletkutatás mellett, a lélek- s az ember-egész ugyancsak arisztoteleszi-tomista gondolatát sem, s a neotomista lélektani munkák az analízis eredményeit magasabb szintézisbe foglalják össze. A tapasztalati anyag egységes szempontú feldolgozása tekintetében utalhatunk *Geyser* pszichológiájára, amely a lelki élet fejlődésének hármas fokát az anyagtól való fokozatos felszabadulás szerint a pszichofizikai, a pszichofiziológiai és a pszichikai folyamatokban

állapítja meg, s a funkciók vizsgálatából magyarázza a lélek szubstancialitására, szellemiségére s halhatatlanságára vonatkozó metafizikai következtetéseit.

Test és lélek között a skolasztika az anyag-forma-elmélethez következetesen szubstanciális egységet állít, az egyesülés közelebbi módjának különböző értelmezésével. A létegység következtében a szemléletes, érzéki jelenségeket test és lélek együttes működésének tulajdonítja, de a szellemi tevékenységeket a lélek kizárólagos működésének tartja a testtől feltételszerű (nem) oksági függésben. Az érzéki-szemléletes és szellemi tevékenységek megkülönböztetésében, a jelenségek egész jellegének, a belső célszerűség, a lelki struktúrák, a képességek modern fogalmaiban a neotomizmus a tapasztalat részéről is igazolva látja a skolasztika régi lélektani tanításait. A neotomisták közül a pszichológia terén Mercier és Geyser mellett *J. Fröbes, J. Lindworsky, A. Michotte, A. Gemelli, J. Urraburu, P. Barbado, P. Sivek* fejtenek ki jelentékeny tevékenységet.

14. A neotomista *esztétikát* Arisztotelész, Szent Ágoston, Szent Tamás nyomán *J. Jungmann, M. de Wulf, J. Maritain, H. U. v. Balthasar,* fejtették ki. A történeti források s a skolasztikus ismeretelmélet egyaránt az *objektív* esztétika mellett szólnak. A neotomista esztetikusok szerint a szépet nem az alany teremti, hanem a tárgy objektív tulajdonságaiban fogja fel. Utóbbiak közül egyértelműen a legfontosabbnak a dolog tökéletességének minél tisztább kifejezését állapítják meg. Ennek legfontosabb alaki kelléke az elemek változatos sokféleségének harmonikus egysége. A műalkotásban kifejezett eszme felfogása önzetlen szellemi szeretetet ébreszt a tárgy iránt s az ezzel járó gyönyör képezi a műélvezet lényegét. A szépnek a tökéletességgel való viszonyba állításával válik lehetségessé a skolasztikus esztétikában az Istenhez emelkedés a művészet útján, s ezzel a műélvezet etikai hatásában is érvényesül.

15. A *történetbölcselet* problémáival foglalkoznak J. A. *Endres,* A. *Dyroff,* A. *Ruwille,* náluk behatóbban Franz *Sawicki* (1877-1952) *(Geschichtsphilosophie,* 1920.). Sawicki szerint a történelem az embernek mint szociális lénynek eszmék után igazodó kulturális tevékenységét a pszichofizikai okság összefüggésében kutatja és mutatja be. A történelem tényezői az ember, a természet, a kulturális miliő s Isten működése. Utóbbit bizonyítja mind az egyetemes világrend, mind a történeti tények által igazolható objektív célszerűség, mely különösen olyan összefüggéseknél feltűnő, amelyeket az ember nem tervezhetett ki. (Pl. a kereszténység elterjedését előmozdító történeti körülmények.) De Isten a rosszat is megengedi, a teljes világítéletet nem hajtja végre a föld történelem folyamán. Isten befolyása nem szünteti meg a történeti cselekvést jellemző szabadságot. A teremtmények már azzal eleget tesznek az isteni világtervnek, ha természetüknek megfelelően cselekednek. Az emberi szabadság folytán nincs szigorú történeti törvényszerűség (Hegel, Comte, Marx), hanem csak pszichikai szabályszerűségről beszélhetünk. A történelem egyetemes értelme a priori nem állapítható meg, hanem csak az ember egyetemes természetének a megfigyelése alapján. Mint minden lénynek, az embernek is képességeinek kifejlesztésével kell megvalósítania a maga eszméjét. S mivel az ember sajátos természete a szellemiség, az ember történelmi rendeltetése a szellemi értékeknek, a kultúrának, az igazi szabadságnak, a nemes emberiességnek a megvalósítása. De a cselekvő alany immanens célján kívül a történelemnek transzcendens célja is van. S ez az igaz, jó és szép örök értékei, melyek Istenben foglaltatnak. Az emberi életnek az örök eszmék szerinti alakítása a nemes emberiességnek s ezzel együtt Isten országának a kialakítása a földön.

Alois *Dempf* (sz. 1891) bonni, majd müncheni professzor a középkori kultúrának a mai kultúrában továbbélő hatásait igyekezik feltárni. Lényegvonásaik alapján megkülönböztetett kultúrkörökben tekinti át az emberiség történetét, kiemelve az ókeresztény, az iszlám s a középkori germán-római művelődés értékeit. *(Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft,* 1924.) Az utóbbit külön is feldolgozta *(Sacrum Imperium,* 1929.) A történelmi alakulás kulturális-

szociológiai tényezőinek jelentőségét vizsgálja a filozófia lényegének megvilágításához szánt művében. *(Selbstkritik der Philosophie,* 1947.)

16. A neotomizmus a filozófiai gondolkodás organikus folytonosságának az eszméjét vallja. Abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy a klasszikus görög gondolkodás Platón és Arisztotelész működésében maradandó értékeket hozott létre, ezeket gyarapította a középkori skolasztika s nem nélkülözheti őket a modern gondolkodás sem. A hagyományhoz való ragaszkodás nem jelent szolgai megkötöttséget. A tomizmus nemcsak rendszertani alapelveket, hanem módszert is jelent: a különböző nézetek elfogulatlan vizsgálatát az eklekticizmus elkerülésével, a korfilozófiai eszmékkel való szintézis keresését. S hogy a neotomisták érdeklődése tág körben mozog s hogy ma is éppúgy megtalálhatók az egyes irányok és szerzők közt az árnyalati változatok, mint a középkorban, arról a fenti vázlat ás némi bizonyítékot szolgáltathat.

Irodalom. *Schütz A.,* A bölcselet elemei. (4) Budapest 1948. – *É. Gilson,* Christianisme et Philosophie. Paris 1949. – *M. Grabmann,* Gegenwartswert der geschichtl. Erforschung der mittelalt. Philosophie. Wien 1913. – *A. Masnovo,* Il neotomismo in Italia. Milano 1923. – *G. Vaudon,* Le pére Gratry. Paris 1914. – *E. J. Scheller,* Grundlagen der Erkentnistheorie bei Gratry. Halle 1929. – *W. Ward,* The life of J. H. Card. Nenvman. London 1913. – *J. Guitton,* La philosophie de Newman. Paris 1933. – *M. De Wulf* (szerk.), La personnalité et la philosophie du Card. Mercier. Revue Neoschol. 1926. május. – *G. v. Hertling,* Erinnerungen aus meinem Leben. Kempten-München 1919-21. – *J. Hessen,* G. v. Hertling. Düsseldorf 1919. – *O. Seidenberger,* O. Willmann. Paderborn 1963. – *W. Pohl,* Beiträge zur Philosophie und Pädagogik Perennis. Festgabe O. Willmann. Freiburg/B. 1919. – *O. Muck,* Die transzendentale Methode in der scholast. Philosophie der Gegenwart. Innsbruck 1967. – *G. Siewerth,* Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. (3) Düsseldorf 1969. – *J. Seiler,* Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Luzern 1965. – *C. Tresmontant,* Comment se pose aujourd'hui le probléme de l'existence de Dieu. Paris 1966. Introduction á la pensée de Teilhard de Chardin. Paris 1956. (Német ford. 1961.) – *C. Cuénot,* Teilhard de Chardin. Paris 1962. – *Rezek R.,* Sodródó világ. Teilhard de Chardin világképe. Sao Paolo 1967. – *L. Polgár,* Internationale Teilhard Bibliographie. 1965-65. Freiburg-München 1965.

A bölcselet Magyarországon

(Bővebben a szerző könyvének második kiadásában: 1943, 639 kk. ll.)

1. Erdélyi János, a magyar filozófia történetének első kutatója, a múlt század hetvenes éveiben azt a fájdalmas megállapítást teszi, hogy „a bölcsészet, mint tudomány, nélkülünk is ott állana, ahol ma áll s lehet, hogy nincs hivatásunk e részben világraszóló szerepet vinni" (im. 9. l.). Mindenesetre, Erdélyi kora óta, akinek úttörő munkája csak a XVII. századig terjed, bölcseletünk figyelemre méltó fejlődést tett. Azonban bizonyos, hogy mostoha történelmi körülményeink között, a bölcseleti kultúra nem tudott olyan mély gyökeret ereszteni, ami a szerves fejlődést biztosíthatta volna.

A filozófiai műveltség alapjait hazánkban is a püspöki, kolostori és káptalani iskolák vetették meg, melyekben a hét szabadművészet tárgyait tanították. Az első tankönyvek külföldről érkeztek. A francia származású Bonipert pécsi püspök, aki Fulberttel, a chartresi iskola alapítójával állt levelezésben, Franciaországból kér tankönyveket. Az iskolák közül korán hírnévhez jutott a Szent Gellért marosvári püspök által alapított *csanádi* iskola, melyet a krónika szerint, a magyarokon kívül külföldiek is szép számmal látogattak. Gellért püspök műveiből a biblia három ifjú énekéhez (Dán 3,57 kk.) fűzött elmélkedése, a *Deliberatio* (Gerardi Moresanae ecclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum ad Isigrinum liberalem) maradt. Gellért eme püspöktársának, Isingri-nek ajánlott írása a hitet (az antidialektikus egyházi reformpárt híveihez hasonlóan) minden tudománynál többre becsüli, de a szabadművészeteket is értékeli, mert a világi dolgok ismeretének is az isteni bölcsesség a végső forrása. Filozófiai eszméi a platonizmus hatását tükrözik.

A XII., XIII. század folyamán letelepedett szerzetek rendi tudósaik irányát honosították meg iskoláikban. A magasabb képzettség után törekvők szorgalmasan látogatták a külföldi egyetemeket is. Kezdetben a párizsi egyetemet keresték fel a tudományszomjas magyarok, később különösen a bolognai, páduai, bécsi, krakkói egyetemet látogatták. Hazai viszonyainkban, a domonkosrendiek által művelt tomizmus fénykorát Mátyás uralkodása idejében érte el. Az ő támogatásával létesült 1480-ban Budán a dominikánusrendi főiskola (studium generale), melyet Mátyás egyetemmé szándékozott kifejleszteni. Halála s a török hódítás meghiúsította a szép terveket. A főiskolán sok külföldi tanár működött s az egyik első régens, a német *Petrus Nigri* Budán írta meg főművét, a „Clipeus Thomistarum"-ot s azt Mátyásnak ajánlotta. Szintén a budai főiskolán működött *Nicolaus de Mirabilibus* magyar tartományfőnök is, akinek a külföldön is voltak tudományos vitái, s teológiai tárgyú értekezéseinek spekulatív kifejtésében nagy filozófiai műveltségről tesz bizonyságot.

A ferences iskolák Szent Bonaventura és Duns Scotus eszméit terjesztették. A legjelesebb ferences skolasztikus *Temesvári Pelbárt* (1435-1504) volt, aki a krakkói egyetemen tanult s a rend budai kolostorában tanítva, Duns Scotus és Bonaventura filozófiája nyomán fejtegette a kérdéseket.

2. Az Itáliával fennálló kapcsolatok korán megnyitották a kaput a *reneszánsz-filozófia* előtt, de az olasz eredetű mozgalomnak is a törökpusztítás hamar véget vetett. A magyar humanisták tanuló éveikben szülőföldjén ismerkedtek meg a reneszánsz eszmékkel. *Janus Pannonius* (Cesinge, 1432-72) pécsi püspök Flórencben mint Baptista Guarino tanítványa ismerte meg Platónt, Plotinoszt, Plutarchoszt, akik klasszikus veretű költészetét inspirálták s baráti szálak fűzték Marsilius Ficinushoz, aki Symposion-kommentárját neki ajánlotta.

A mohácsi vészt követő időben főképp Németországból és Németalföldről jutnak el hozzánk a korfilozófia eszméi, honnan azokat a künn tartózkodó magyarok, főképp az utrechti, leideni, wittenbergi egyetemen tanuló protestáns ifjak hozzák magukkal.

Kiemelkedik közülük *Apáczai Csere János* (1625-59), aki hazai nyelvünkön először szólaltatta meg a nyugati gondolkodás eszméit. Apáczai Utrechtben tanult teológiát s hazatérve előbb Gyulafehérvárott, majd Kolozsvárt tanárkodott. Szívvel-lélekkel szolgálta a nevelés ügyét, filozófiai iratait is ennek a célnak szentelte. Nem ad bennük önálló gondolatokat, hanem Descartes és Ramus eszméit akarja megismertetni a magyar közönséggel s a külföldi iskolákban használt szerzők alapján akarja megreformálni a magyar oktatásügyet. *A Magyar Logikátska* (1654) pontosan követi a reneszánsz felkapott logikusának, Ramusnak a rendszerét. A tudományok összességét összefoglaló *Magyar Encyklopaedia* (1655) Ramus mellett főképp Descartes-t követi. Természetesen a filozófiai műnyelv megteremtése nem csekély nehézséget okozott. Bár Apáczai sok kifejezése maradandó lett, viszont sok terminusa töretlen és az érthetetlenségig homályos.

Miként Apáczainak, éppúgy a XVII-XVIII. század legtöbb magyar filozófusának is a munkássága a főiskolai oktatáshoz volt kötve, s mivel a főiskolák részben a protestánsok, részben a katolikusok birtokában voltak, a sárospataki, eperjesi, kolozsvári, debreceni protestáns kollégiumok lelkész-tanárai s a nagyszombati egyetem és a többi katolikus iskolák jezsuita tanárai képezik a *reformáció* és *ellenreformáció* korában filozófusaink zömét. Nemcsak a katolikus, de a protestáns iskolákban is jórészt a skolasztikus feldolgozású arisztotelizmus szolgált a tanítás vezérfonalául, de a kor filozófiai eszméi is utat találtak maguknak.

A protestánsok részéről *Pósaházi János* (megh. 1686.) pataki tanár, általában Arisztotelészt követte, de emellett önállóságra is törekedett. (Főműve: *Ars catholica, vulgo metaphysica, cui praemititur, Introductorium philosophicum,* 1662.) A filozófiát a természetes ész által felfogható dolgok értelmet és akaratot tökéletesítő tudományának tartja. *Bayer János* (1630-74) eperjesi rektor filozófiai működését nevezetessé teszi, hogy ő ismertette hazánkban először Bacon filozófiáját.

Hogy a kor társadalomfilozófiai eszméi sem maradtak hazai filozófusainkra hatás nélkül, *Modori Vörös Lőrinc* könyve árulja el. *(Consideratio politica civitatis,* 1653.) A társadalom távolabbi szerzőjének Istent, közelebbinek a természetet tartja. Nézete szerint a kormányformák, a társadalmi berendezkedés, a törvények, az erkölcsök összefüggnek egy ország fekvésével, földrajzi viszonyaival (Bodin). Amint a búza a föld szerint, éppúgy változik az ember is a vidék szerint. A szegények állami gondozását, a nevelésügy fejlesztését, s az általános adókötelezettség bevezetését sürgeti.

A katolikusok élénkebb részvétele a filozófiában a nagyszombati egyetem (1635), a zágrábi és a kassai főiskolák megalapításával kezdődik. Mindegyikben a Jézus-társaság tagjai látták el a filozófiai oktatást. *Pázmány Péter* (1570-1637), a nagyszombati egyetem alapítója, a skolasztikus filozófia kiemelkedő alakja is. Gráci rendi tanárkodása idején írt filozófiai munkái műveinek az általa alapított egyetem hittudományi karának gondozásában megjelent összkiadásában három hatalmas kötetre terjednek. *(Dialectica,* 1894; *Physica,* 1895; *Tractatus in libros Aristotelis de coelo, de generatione et corruptione atgue in libros Meteorum,* 1897.) Pázmány mélyenszántó filozófus elme, aki teológiai műveiben is szereti a terjedelmes spekulatív kitéréseket. Mint filozófust széleskörű műveltség s a skolasztika különböző képviselőivel szemben önálló kritika jellemzi.

A matematikában is kiváló *Kerekgedei Makó Pál* (1724-93) kompendiumai több kiadást értek el s külföldön is használták őket. A jezsuita-rend feloszlatása után Makó a pesti egyetem bölcseleti karának lett az igazgatója s matematikát adott elő. A katolikus pap-tanárok kézikönyvei is mutatják a haladást a korral. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke filozófiáit ismertetik és bírálják. Általában a skolasztikus rendszert követik s attól leginkább azokban a pontokban térnek el, amelyeket az újabb természettudományos megállapításokkal nem tartanak összeegyeztethetőknek.

A XVIII. század második felében két szerzetes munkájában szólal meg ismét hazai nyelven a tudományos filozófia. Az egyik *Sartori Bernát* (1735-1801) ferencrendi „Magyar nyelven

philosophia" c. könyve (1772), a másik *Benyák Bernát* (1745-1829) piarista könyve: „Egész logikából és oktató fizikából válogatott cikkelyek" (1777). Mind gyakoribbak lesznek ezentúl a magyar nyelvű munkák, habár a filozófiai műnyelvnek még hosszú, küzdelmes fejlődésen kell átmennie. Ennek egyik jelentős mozzanata volt az Akadémia által 1834-ben kiadott *Filozófiai Műszótár,* mely azonban megelégedve a nyelvújítás hevében kitermelt műszavak összeállításával, egységes irányítást nem adott.

3. A XVIII. század második felétől, a felvilágosodás eszméinek a beszüremkedésével, egyre lazábbá válik a skolasztikával való kapcsolat. A felvilágosodást iskoláinkban az 1777-ben kiadott állami tanterv, a Ratio educationis terjeszti, amely a korábbi, vallásos nevelési programmal szemben, a felvilágosodás eszméjét, a hasznos állampolgárrá nevelést tűzte ki feladatul. Az új programhoz alkalmazkodik a filozófiai oktatás is. A francia és angol felvilágosodás eszméivel *Bessenyei György* (1747-1811) jutott érintkezésbe a bécsi udvarnál, s bölcselkedő írásaiban követi Voltaire-t, Rosseau-t, Locke-t a metafizika szkeptikus megítélésében. Meggyőződése szerint az ész csak Isten létéről s a lélek halhatatlanságáról szerezhet bizonyosságot, a többi igazságot a kinyilatkoztatás közli az emberrel. A vallás nélkülözhetetlenségével együtt a vallási türelmet is hirdeti s az államfilozófiába bevezeti a társadalmi szerződés; az „alku" fogalmát.

Az eredetileg ferencrendi s a magyar jakobinus összeesküvés szervezése miatt kivégzett *Martinovics Ignác* (1755-95) újabban felfedezett s „Filozófiai írások" címen kiadott műve Holbach hatását mutatja, akinek mechanikus materializmusát a „force vitale", az életerő egyetemes fogalmával igyekezett kiegészíteni.

Minden más külföldi hatásnál jelentékenyebb lett a magyar filozófia alakulására Kantnak és a német idealizmusnak a filozófiája. A német egyetemeken végzett protestáns lelkész-tanárok közt nagy vita keletkezett a kanti filozófia etikai és vallási kérdései körül. *Rozgonyi József* (1756-1823) losonci, majd pataki tanár, bár Kant szándékait elismerte, rendszerét egészében elhibázottnak tartotta. *Márton István* (1760-1831) pápai tanár viszont a teológiai morálról szóló könyvében a transzcendens valóságokat, Kant szellemében, tisztán a gyakorlati ész posztulátumainak nyilvánította.

A német idealisták közül kezdetben Schellingnek volt legtöbb híve, aki a természetnek a szellemmel egy szintre emelésével a magyar valóságérzéket is ki tudta elégíteni. *Aranka György, Rácz István, Nyiry István* őt követték. Ugyancsak Schelling híve volt *Almási Balogh Pál* (1794-1864), Széchenyi orvosa is, aki az Akadémia által kitűzött pályaművében (1831) sivár képet festett a hazai filozófia múltjáról és jelenéről. Az elmaradottság okaiul az ország kedvezőtlen földrajzi helyzetét, a magasabb szellemi élethez szükséges jólét hiányát, a latinnyelvű és kötött rendszerű oktatást említi.

De már az önállóságra törekvés szerény kezdetei is jelentkeznek. *Köteles Sámuel* (1790-1831) marosvásárhelyi, később nagyenyedi tanár, aki Jénában tanult, kézikönyveiben alapos hozzáértéssel adja elő Kant filozófiáját. (Logika, 1808. *Az erköltsi filosofiának eleji,* 1817.) Később pedig a Kant eszméit népszerűsítő Wilhelm Traugott *Krug* (1770-1842) nyomán önálló rendszerre törekedett. *(A philosophia encyklopédiája,* 1829. *Philosophiai antropológia,* 1839.) Krug rendszerének a harmónia volt az alapgondolata. Ezt a gondolatot emeli Köteles is filozófiája tengelyébe. Szerinte a filozófia hármas tárgya: az ember, a világ és az Isten, célja az ember végcéljának a megismerése. Legfőbb princípiuma pedig az Én összes tevékenységeiben megnyilvánuló összhang, harmónia. Természet és erkölcs, erény és boldogság harmóniáját Isten biztosítja, akinek a léte bizonyítására Köteles mind az erkölcsi világrendben, mind a természeti célszerűségben elegendő bizonyítékot lát.

4. A harmónia, az „egyezmény" eszméje teljes jelentőségében akkor bontakozott ki, midőn az egyezményes rendszer a *nemzeti filozófia* igényével lépett fel. A filozófia egyetemes-

tudományos jellegével nehezen összeegyeztethető nemzeti törekvést a kor szelleme teszi lehetővé. A romantika korában nagy erővel lángolt fel a felvilágosodás által elfojtott nemzeti gondolat. Fichte, Hegel filozófiailag igyekeztek bizonyítani a német nép világtörténelmi hivatását. Az olasz ontologisták rendszerüket nemzeti filozófiává nyilvánították, s a francia tradicionalistáknál is erős volt a nemzeti múlthoz fűző kapcsolat. A magyar nemzeti filozófia gondolata pedig beleillett a reformkorszak nagy vezérének, Széchenyi Istvánnak a nemzet elhivatottságát hirdető programjába.

Az egyezményes rendszer voltaképpeni megalapítója *Hetényi János* (1786-1853) ekeli református lelkész volt, aki, mint Köteles, szintén Krugtól merítette az eszmét. Hetényi az elvont spekuláció iránti ellenszenvvel, a filozófiát a gyakorlat szempontjából, elsősorban a társadalmi élet reformja tekintetében értékelte. Az „egyezményes rendszer”-ről adott vázlataiban a világ lényegét a harmóniában, az egyezményben állapítja meg s a filozófiát olyan tudománynak minősíti, amely az észt az igaz, a jó és szép megvalósítására képesíti és ezzel az életet széppé teszi. Az életszépség (kalobiotika) tudományában a görögök állnak Hetényi előtt követendő példaképpen. *(Az egyezményes rendszerről,* 1841., *A társadalmi élet szépsége az egyezménytan világánál,* 1842. *A magyar Parthenon előcsarnokai,* 1853.)

5. Azonban az egyezményes rendszer nem nyugodott oly biztos alapokon, hogy a szigorú kritikát kiállhatta volna. Ez a kritika a *hegelianizmus* részéről csakhamar be is következett. A hegelianista mozgalom, amelyet nálunk „berlinizmus” néven emlegettek, két részletben zajlott le. Hegel első hívei a harmincas években tűnnek fel a berlini egyetemen végzett református lelkész-tanárok személyében. De midőn ők terjeszteni kezdték a hegeli eszméket, akkor már Hegel rendszere Németországban világnézeti harcok középpontjában állott, s a harc Hegel körül csakhamar nálunk is kirobbant, jóllehet a magyar hegeliánusok távol állottak a hegeli balpárttól. *Tarczy Lajos, Warga János, Szeremley Gábor, Taubner Károly* ismertették s méltatták Hegel eszméit. Velük szemben a hegelizmus legkitartóbb ellenfelei *Vécsey József* és *Szontágh Gusztáv* voltak. Az előbbi mint Hetényi nemzeti filozófiájának lelkes követője, nemzeti szempontból is elítélte a külföldről behozott filozófiát. *Erdélyi János* azonban Hegel védelmére kelt s az egyezményes filozófiát mélyen leértékelte. *Kerkápoly Károly* (1824-91) pápai tanár félbemaradt történetfilozófiai művét Hegel mintáját követve akarta megírni. *Horváth Cirill* (1804-84) piarista átvette a német idealistáktól a hármas tagozódású módszer eszméjét s azt a rendszerek kiegyenlítő alkalmazásában törekedett kifejteni „konkretizmus”-nak nevezett, teljes kifejtésig nem jutott rendszerében.

Horváth kortársa volt a sokoldalú *Brassai Sámuel* (1797-1897) kolozsvári egyetemi tanár. Harcias egyénisége egyaránt támadta az egyezményeseket, a hetvenes években feltűnt materializmust, s a hegeli logika elvontságát. Aggkorában írt értekezésében a szenzualizmussal szemben az „igazi pozitív filozófiát” vallotta, amely az öntudat élményében közvetlenül tapasztalható észt fogadja el egyedül tényül és bizonyságul.

A filozófiai élet fellendüléséről tesz bizonyságot, hogy 1882-ben Böhm Károly Baráth Ferenccel önálló filozófiai folyóiratot indított meg *Magyar Philosophiai Szemle* címmel, melyet tízévi fennállása után az *Athenaeum* kiadása követett. 1901-ben megalakult a *Magyar Filozófiai Társaság,* melynek 1914-ig kiadott folyóirata volt a *Magyar Philosophiai Társaság Közleményei.*

6. A múlt század utolsó negyedében az akkor világszerte uralkodó irányok nálunk is képviselőkre találtak. A pozitivizmus és az újkantianizmus egymással párhuzamosan fejlődtek s akik a két irány küzdelmétől távol tartották magukat, a filozófiatörténet tanulmányozásában *(Haberern Jonathán, Bánóczi József, Domanovszky Endre)* mélyedtek el. A német materializmus eszméit *Mentovich Ferenc* (1819-71) terjesztette. Büchner és Vogt Pesten is tartottak előadást. Büchner könyvét (Erő és Anyag) magyarul is kiadták. Egyébként empirikus

vonzalmú filozófusaink főképp Comte, Spenzer, Darwin, Stuart Mill irányát követték. Így *Pikler Gyula, Pekár Károly, Jászi Oszkár.* A pozitivizmus hulláma a legmagasabbra a 90-es években dagadt. *Pauer Imre* (1845-1930) budapesti egyetemi tanár, az Akadémia által megindított Athenaeum szerkesztője, a folyóirat beköszöntő értekezésében (1892) a filozófia programját teljesen a pozitivizmus értelmében, az egyes tudományok eredményeinek az összefoglalásában jelölte meg. Az Athenaeumban közölt értekezések javarésze ebben az időben tényleg a pozitivizmus problémáival foglalkozik. Az Athenaeum mellett a pozitivizmus kitartó orgánuma a *Huszadik Század* lett, mely Comte és a történelmi materializmus szellemében főképp szociológiai kérdéseket tárgyalt. A pozitivizmus legállhatatosabb s legradikálisabb képviselője *Posch Jenő* (1859-1923) volt. Terjedelmes könyveiben rendszerét ateisztikus materializmusnak, később ateista realizmusnak nevezte, amivel személye körül nagy harcokat támasztott.

A magyar művelődésben a jogtudomány mindig jelentős helyet foglalt el. Erről a területről kiemelkedik *Eötvös József báró, A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* (1851) c. németül is megjelent műve, amely a tapasztalatnak nagy jelentőséget tulajdonít az állami és társadalmi rend törvényei megállapításánál, de a végső irányítást az örök eszméknek juttatja. Az államcélt a liberalizmus értelmében, az egyéni szabadság feltétlen biztosításában látja. A múlt század utolsó évtizedeiben a jogfilozófiában is Comte, Spenzer pozitivizmusa jutott előtérbe. A pozitivizmusnak külföldön is olvasott képviselője volt *Pulszky Ágost,* aki azonban a jogalkotásnál a biológiai adottságok mellett a tapasztalati úton már nem magyarázható szellemi igények jelentőségét is elismerte. Nála radikálisabb volt *Pikler Gyula* pozitivizmusa, mely a jog keletkezésének okát célszerűségének belátásában határozta meg s fejlődését a szükségletek kielégítésének az igényéből magyarázta. Később azonban a magyar jogfilozófiai gondolkodásban is bekövetkezett az idealisztikus fordulat, melyet legjobban *Somló Bódog* (1873-1920) szemléltet, aki eredetileg a naturalista jogbölcseletnek volt a híve, később azonban az értékeszmét vallotta irányítóul, amely a tételes jog fejlődésével szerinte összeegyeztethetetlen természetjog szerepét hivatott betölteni. *(Juristische Grundlehre,* 1917.) Somló nyomán haladt *Moór Gyula,* aki már negatív-limitatív értelemben a természetjognak is helyet biztosított. A természetjogi felfogás jelentőségére mutatott rá *Gajzágó László* a nemzetközi jog eredetére vonatkozó kutatásaiban.

Mint Németországban, nálunk is a pozitivizmus hatásának az *újkantianizmus* lett az ellensúlyozója. *Medveczky Frigyes* (1856-1914), a pesti egyetem tanára még németországi diákévei alatt (Fr. von Bärenbach néven) írt német nyelvű munkáiban Kant szellemében fejtegette a természetbölcseleti, társadalometikai és ismeretelméleti kérdéseket. De mivel a fejlődéselmélet is hatással volt rá, Kantot antropológiai-pszichológiai értelemben magyarázta. Az ebből az értelmezésből keletkező relativizmus elkedvetlenítette az ismeretelméleti kérdésektől, később etikai és társadalomfilozófiai problémákkal foglalkozott, melyekben Kant etikai elveihez következetes igyekezett maradni. A társadalmi eszmék fejlődéstörténete és a szociális pedagógia terén úttörő munkát végzett. *(Társadalmi elméletek és eszmények,* 1887.) Kétségekkel küzdő lelke nyugalmát élete utolsó éveiben a vallásban kereste. Ez vezette Pascal elmélyedő tanulmányozására, s a sztoicizmus és a kereszténység közti rokon vonások kutatására. Medveczkyvel együtt működött a budapesti egyetemen *Alexander Bernát* (1850-1927), aki sokoldalú gondolkodásának alapirányában szintén Kantot követte.

7. A múlt század utolsó évtizedeiben megélénkült bölcseleti élet kitermelte az első magyar bölcseleti rendszert, amely szerzője eredetiségének vonásait hordja magán, *Böhm Károly* (1846-1911) filozófiáját. Hosszú fejlődésen (Comte, Kant korábbi követésén) átment gondolkodásának Fichte szubjektív idealizmusa adott végleges irányt. Böhm rendszerében is a lét az Én szellemi aktusaiban oldódik fel. (Élete műve: *Az ember és világa,* melynek részben halála után kiadott részei hat kötetre terjednek. 1883-1942.)

Rendszerének jelentőségét Böhm azzal jellemzi, hogy az „Kantot minden ponton megtoldotta". Szerinte Kant kriticizmusa a megismerés módjára megadta ugyan a feleletet, de az ismeret alanyi feltételei mellett elhanyagolta a másik feltételt, a tárgyat. Az ismeret tárgyára vonatkozólag pedig a „szubjektív idealizmus az abszolút álláspont, melyből minden philosophiának ki kell indulnia" (I. 11. l.). Az alany önmagába zárt egység, aki magából soha ki nem léphet. A valóság az Én által öntudatlanul kivetített kép *(projekció),* s a megismerés a nemtudatos kényszerűséggel keletkezett kép tudatos utánképzése. Így a világ keletkezésének a feltétele a megismerésnek, a világkép utánképzésének a feltételévé, vagyis a *metafizika* tényező *ismereti* tényezővé lesz. Ennek következtében a dialektika feladata abban áll, hogy megállapítsa azokat a szükségképpeni tényezőket, szellemi „végfunkciókat", amelyek a világkép megszerkesztéséhez nélkülözhetetlenek s az ismeret egyetemességét és objektivitását biztosítják. Böhm dialektikája a kivetítés és utánképzés műveletének megfelelően, megkülönbözteti a *létezési* és *ismerési mechanizmus* funkcióit. A létezési mechanizmus formáiban az alaphatározmány a *szellem,* mint különböző jelentésű funkciók egysége. „Egy ilyen egységet, mely a többségben bírja lételét és egy oly többséget, mely egy összjelentést tartalmaz, nevezzük *öntét*-nek" (222. l.). Az „öntét" név egyrészt azt akarja kifejezni, hogy a szellem mint folytonosan tevékeny princípium önmagát fejti ki, másrészt pedig, hogy a valóság számunkra nem keletkezik, hanem van s ezért a filozófia nem a lét eredetét, hanem alkatát vizsgálja.

Az „emberi öntét" életét kutatja a „szellem filozófiája" (II. k.), az ember egységének szem előtt tartásával s azért nem is annyira a pszichológia, mint inkább az antropológia jellegét viseli magán. Az öntét mint szellem folytonos tevékenység, mely önmagát megvalósítani és fenntartani igyekezik. Célja elérése a *kielégedés* érzetében jut tudomásunkra. Az ember világa ugyanis nemcsak abból áll, amit a más, a tárgy tesz benne, hanem abból is, amit önmaga a saját erejével alkotott. „Világunknak ez határozottan nagyobb fontosságú része… mert itt magunk résztveszünk az örök élet munkájában s beleszőjük nagy szövetébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat" (III. k. VI. 1.). A *való*-val szemben tehát a *megvalósítandó,* a kellő egyenrangú tényezőként lép fel s a kettő együtt adja az egész emberi világot. Böhm rendszerének legeredetibb s legnagyobb hatású része *értékelmélete,* amellyel a pszichológiai vizsgálatokon túlhaladva az idealista német értékelméletet megelőzte.

A ténymegállapító ontológiai ítélet még nem értékelés. Az értékelés a tárgynak valami *mértékhez való* viszonyításában áll. Az *élv* csak jelmutatója (indexe) az értéknek; csak ismerési, de nem létoka annak. A lélek fejlődésével párhuzamban kialakul a hedonizmus az utilizmus és az idealizmus értékelése, melyek szoros kapcsolatban maradnak egymással, a legfelsőbb értékelés az alsóbbakat, mint megszűnt mozzanatokat magába olvasztja s a magasabb értéksíkból mindig lehetséges a visszaesés az alacsonyabbra. Az önérték a tárgyai fölé emelkedő, nemességét és méltóságát öntudattal állító intelligencia. Az értékelés axiómája: nemes csak az intelligencia (53. §).

A kétféle metafizika, az értékelés és az alkotás közös gyökerét s ezzel az egész rendszer egységes alapját tárja fel az értékelmélet hypermetafizikai fejezete (VI.). Ebben Böhm azt iparkodik bizonyítani, hogy az Én nemcsak kivetítő tevékenységet végez, de önmagára is reflektál s a szemlélet képtárában önmaga gazdag tartalmának a kifejezését látja. Ez az erőérzet örömöt vált ki benne, s mint öröme okozóját megszereti magát. „Az Én reális értéke az öntudatos önállítása" (232. l.).

Világképének egészébe illeszkedik Böhm *esztétikai* szemlélete. Ebben aláhúzza, hogy habár az esztétikai tárgy nem abszolút, hanem csak az alany számára tárgy, még sem merően illúzió, „látszat", hanem az érzékekre hatás által megnyilvánuló „jelenés" kép, amelynek tartalma a jelentés. Az érzéki vonás a jelentésnek jelképe, szimbóluma, indexe. Ami az érzékiben „érték", a jelentés az az esztétikai szemlélet tárgya.

Böhm iskolájához tartozik *Tankó Béla* debreceni egyetemi tanár, aki főképp ismeretelméleti, vallásbölcseleti és világnézeti kérdésekkel foglalkozott. Málnási *Bartók György* szegedi, majd

kolozsvári egyetemi tanár Böhm idealizmusának a szellemében fejtegette az ismeretelméleti, rendszertani, etikai, antropológiai alapproblémákat s a bölcselettörténet vonalán is tevékenykedett. Kibédi *Varga Sándor* az ismeretelmélet, *Ravasz László* az esztétika, *Makkai Sándor* a vallásbölcselet körében dolgozta fel Böhm eszméit.

8. Böhm rendszerét rövidesen követte egy új magyar filozófiai rendszer, *Pauler Ákos* (1876-1933) *objektív idealizmusa.* Pauler Böhm utóda volt a kolozsvári egyetemen, 1915-től pedig a budapesti tudományegyetemen működött. Böhmhöz hasonlóan eredetileg ő is a pozitivizmus és a transzcendentális idealizmus összeegyeztetésén fáradozott; végleg kialakult rendszerének középpontjába az alanytól függetlenül fennálló *igazság* mint objektív érték emelkedett. (Összefoglaló főműve: *Bevezetés a filozófiába,* 1920, 1933.) Böhmmel szemben Pauler legjellemzőbb vonása az alanytól a *tárgy* felé fordulás, a szubjektivizmus határozott elutasítása. Böhm értékelmélete mellett Bolzano logikája, Husserl fenomenológiája, Leibniz és Arisztotelész metafizikája adtak indítást felépítésében teljesen eredeti rendszeréhez, amelyen a legapróbb részletig az erőteljes rendszerező elme szigorú logikai következetessége uralkodik.

A filozófiai kutatás útja, Pauler szerint, a tudomány végső előfeltevéseinek tervszerű vizsgálata. A valóságtudományok és az előfeltételüket képező matematika egyaránt a filozófiára támaszkodnak, amelynek sajátos módszere a visszakövetkeztetés, a *redukció.* Ez az eljárás a tapasztalati adottságból, a következményből visszakövetkeztet az előzményre. Nem az okot kutatja, ami minden ontológiai vonatkozás, hanem az *érvényesség rációját,* logikai alapját keresi. A reduktív nyomozás célja oly *autonóm tételek* megállapítása, melyek érvénye önmagukban nyilvánvaló s azért a legbizonyosabb is. Ezek a tételek képezik egyszersmind a filozófia határát. (Bevezetés 10. §. Logika 210. kk. §.) „Philosophálni annyit tesz, mint az adott relatívumhoz a megfelelő abszolútumot keresni" (Log. 212. §.).

Pauler egész filozófiájának alapépítménye a *logika.* A logika nála nemcsak a helyes gondolkodás szabályainak a tudománya, hanem az igazság egyetemes határozmányairól szóló tudomány, melynek az igazság szerkezetét és fennállásának a módját kell vizsgálnia. Minden igazság végső formai előfeltevéseit a reduktív módszerrel kinyomozott *logikai alapelvek* képezik, melyek mibenlétüknél fogva tovább már nem bizonyíthatók. Pauler három alapelvet (voltaképpen metafizikai axiómát) állapít meg. Ezek egységes sorozatot alkotnak: a későbbi feltételezi a megelőzőt, de azzal szemben valami többletet tartalmaz. Az első alapelv az *azonosság* (pr. identitatis): „minden dolog csak önmagával azonos". A második az *összefüggés* (pr. cohaerentiae) elve: „minden dolog minden más dologgal viszonyban áll, azaz valamiképp összefügg vele". A harmadik alapelv az *osztályozás* (pr. classificationis) elve: „minden dolog valamely osztályba tartozik". (Log. 28-37. §. Bev. 25-30. §.) A logikai alapelvek viszonyából korolláriumképpen levezetett tételek közül különösen jelentős a rendszerben a *korrellativitás* tétele, mely szerint „nincs relatívum abszolútum nélkül; minden függő dolog feltesz egy már más dologtól nem függő abszolútumot". (Log. 39. §.)

Az alapelvek hordozzák Pauler rendszerének egész épületét, annak minden legkisebb része velük szerves kapcsolatban van. A logikai alapelvekből kifolyólag három ismerési funkciót, azaz ítéletalkotási módot különböztet meg, amelyek egyszersmind a megismerés határait is megállapítják. Ezek az analízis, a szintézis és az *autotézis.* Az utóbbiak a sajátosan filozófiai ítéletek. A filozófia ugyanis reduktív úton olyan formális érvényességű feltételeket, autonóm tételeket fedez fel, amelyek azelőtt ismeretlenek voltak előttünk, tehát ismereteinket gyarapítják, de tér- és időszemlélet igénybevétele nélkül.

A *metafizika* tudományos jellegét Pauler azzal indokolja, hogy a valóságos dolgok egyetemes határozmányainak a megállapításával a tapasztalati tudományok állításainak ténybeli alapját igazolja. A metafizika alapvető definíciója a valóságfogalom. „Valóságnak lenni annyit tesz, mint állandó tevékenységet kifejteni" (Bev. 144. §.) „A szubstancia tehát öntevékeny valóság és öntevékeny centrumot rejt magában" (147. §.). Mivel az öntevékenység a részek

egymásonkívüliségét kizáró önmozgást jelent, a szubstancia nem térbeli létező, hanem pszichomorf (lélekszerű) valóság. A hatalmasabb kapacitású szubstanciák mindinkább elhatalmasodnak a többiek felett. A világfolyamat e nagy monarchizálódási folyamatában végül egy leghatalmasabb szubstancia lesz úrrá a mindenségen s az anarchia helyébe az ő uralma lép. Ez a szubstancia az Abszolútum.

Élete végén Pauler kimélyíti az Abszolútumról szóló elméletét s a korábban is vallott *teizmus* álláspontját erőteljesen hangsúlyozza. Kifejti, hogy az Abszolútum *létét* már akkor elismerjük, midőn relatívumokat állapítunk meg, amelyeket csak hozzá viszonyítva minősíthetünk ilyeneknek. Az Abszolútum és a relatívum viszonya abban áll, hogy az előbbi *teremti* az utóbbit, azaz minden ízében meghatározza azt. Ez a viszony azonban nem oksági, hanem minden valóságkapcsolattal szemben sui generis, a valóságnak is előfeltételét képező viszony. Bár az Abszolútum túl van mindazokon a kategóriákon, amelyekkel a relatívumokat megragadhatjuk, teljesen ismeretlen nem lehet, mert akkor a relatívum nem mutathatna az Abszolútumra. A relatívumból az Abszolútumra való analógiás következtetéssel „az Abszolútumot személyes, szellemi és végtelen tökéletes lénynek kell tartanunk" (168. §.).

Az ismertetett filozófiai diszciplínák mellett Pauler önálló tudományként bevezeti az *ideológiát,* mely a dolgot a valóság és nemvalóság kettősségét megelőző egyetemes határozmányok szempontjából *mint ideát* vizsgálja. Az ideológia problémakörét a három logikai alapelvből és a korrolláriumokat képező korrellativitás elvéből nyeri. Ez a négy elv ugyanis minden logikai taglalásra érvényes. Minden tudománynak négy problémája: az alkotóelemek, a relációk, az osztályok vagy kategóriák s ezek mindegyikének a szempontjából az Abszolútum problémája. Ennek megfelelően tagozódik az ideológia problematikája is.

9. Pauler Ákos tanítványa a külföldön működő *Brandenstein Béla* (sz. 1901), aki Pauler logikai platonizmusával szemben az arisztotelizmushoz közelálló ideálrealizmust követi. A fenomenológiai módszer követésével alapvetőnek tekintett ontológián kiépített rendszere a dolgokat a valóság előfeltételeit képező legegyetemesebb határozmányok szempontjából vizsgálja. Ezek a dolog sajátos, individuális mivoltát alkotó tartalom; a dolgok közti összefüggést szolgáló érzékfölötti forma; a mennyiségi meghatározást (egy vagy több) adó alakulat. Ezek alapján fejti ki Brandenstein széles körre terjedő rendszerét. *(Bölcseleti alapvetés,* 1934. *Grundlegung der Philosophie,* 1926. kk.)

A két világháború között a metafizikai rendszeralkotás mellett, főképp a Dilthey, Windelband, Rickert, Spranger által képviselt szellemtudományi-kultúrfilozófiai eszmék találtak visszhangra *Kornis Gyula, Prohászka Lajos* munkáiban. *Halasy Nagy József* a szellemtörténeti és értékelméleti irány szellemében írta filozófiatörténeti, etikai és antropológiai tárgyú műveit. *Dékány István* társadalomtudományi, történetfilozófiai kutatásaiban értékesítette a modern érték- és kultúrfilozófia szempontjait.

A hozzánk is eljutott újskolasztikus mozgalom lelkes úttörője volt *Kiss János,* mellette *Prohászka Ottokár, Schütz Antal, Horváth Sándor* voltak az irány kiemelkedő képviselői.

A második világháború után a Marx, Engels, Lenin eszméin tájékozódó történelmi és dialektikus materializmus egyik úttörője volt Rudas László (főképp „Materialista világnézet" c. könyvével.) *Fogarassi Béla* a rendszer szellemében írt Logikája több külföldi nyelven is megjelent. A magyarországi marxizmus legeredetibb és legtermékenyebb, külföldön is legismertebb képviselője *Lukács György,* aki a polgári filozófia főképp irracionális irányainak a bírálata mellett, a társadalmilag meghatározott valóság művészi visszatükrözésének a követelményét állítja esztétikai művei középpontjába. A dialektikus materializmus folyóirata a *Magyar Filozófiai Szemle.*

Irodalom. *Erdélyi J.,* A bölcsészet Magyarországon. Budapest 1885. – *Ompolyi Mátray E.* A bölcsészet Magyarországon a skolasztika korában. Budapest 1878. – *Kremmer D.,* Apáczai Csere János élete és munkássága. Budapest 1912. – *Tavaszy S.,* Apáczai Cs. J. személyisége és világnézete. Kolozsvár 1925. – *Makkai E.,* Pósaházi J.

élete és filozótiája. Kolozsvár 1942. – *Félegyházy, J.,* Pázmány bölcselete. Budapest 1937. – *Magda S.,* A magyar egyezményes filozófia. Ungvár 1914. – *Vajda Gy. M.,* Az egyezményesek. Újpest 1937. – *Minay J.,* Erdélyi J. Sárospatak 1914. – *Concha J.,* Brassai S. emlékezete. Budapest 1904. – *Fitz J.,* Brassai S. Budapest 1913. – *Kornis Gy.,* Magyar filozófusok. Budapest 1930. – *Kajlós* (Kellér) I., Böhm K. élete és munkássága. Besztercebánya 1913. – *Bartók Gy.,* Böhm Károly. Budapest 1928. – *Vajtai L.,* A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában. Kolozsvár 1943. – *Kornis Gy. – Prohászka L.* (szerk.), Pauler Ákos emlékkönyv. Budapest 1934. (Athenaeum, 1933.) – *Legeza J.,* A transzcendens okság elve. Budapest 1944. (Brandensteinről). – *Concha Gy.,* Br. Eötvös J. államb ölcselete és a külföldi kritika. Budapest 1908. – *Mitrovics Gy.,* A magyar esztétikai irodalom története. Debrecen 1928. – *Schütz A.,* Prohászka pályája. Budapest 1929. – *F. Benseler* (kiadó), Festrschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács. Berlin 1965.

Névmutató

Ez a mutató a nyomtatott könyvével megegyező. A neveket követő számok a könyv oldalszámai.

– A –
Aaron R. J. 296
Abaelard 178, 180-183
Abendroth W. 428
Adam Ch. 280
Adler M. 139
Aegidius Romanus 198, 223, 235, 242
Ágoston, Szent 96, 143, 155, 156-167, 167, 170, 171, 173, 175, 189, 192, 194, 201, 209, 222, 243, 493, 494
d'Ailly P. 241
Ainesidemosz 134
Ainlée D. 170
d'Alambert J. 316
Alanus de Insulis 183-184
Alarik 165
Albert, Nagy Szent 193-196, 198, 200, 211, 223, 244
Albrecht W. 378
Alexander Aphrodisiász 71, 111
Alexander B. 272, 284, 287, 307, 308, 327, 341, 528
Alfarabi 185, 194
Alfredus Anglicus 190
Alkuin 170
Allard P. 155
Allen 97
Alleram Gy. 131
Allers R. 176
Almási Balogh P. 524
Almarich 173
Althusser L. 488
Ambrus, Szent 155, 156
Ammoniosz Szakkasz 139, 140
Ánan T'an 59
Anaxagorász 77, 78
Anaximandrosz 73, 77
Anaximenész 73
André H. 453, 517
Andronikosz Rhodoszi 71, 100
Antiphon 84
Antisthenész 97-98
Antoninus M. A. 130
Anzelm, Laoni 175, 180
Anzelm, Szent 96, 173-176, 176, 182, 191, 209, 227, 244, 274
Apáczai Cere J. 522

Apolloniosz 138
Aranka Gy. 524
Archilachosz 70
Arisztipposz 98
Arisztidész 151
Arisztophanész 95
Aristoteles 70, 72, 73, 75, 76, 77, 81, 85, 86, 96, 99-117, 117, 118-123, 124, 125, 139, 144, 147, 148, 154, 156, 168, 170, 177, 181, 185, 186, 188, 189, 193, 194, 195, 197, 201, 208, 213, 222, 226, 250, 257, 299, 321, 358, 369, 401, 402
Arkesilaos 134
Armin H. 117
Arnauld A. 280
Arnou R. 145
Arvon H. 383
Assisi Szent F 54
Asweld P. 375
Atanassiévitsch X. 134
Atanáz 154
Athenagoras 151
Auer J. 231
Augustinus Triumphus 242
Aurobindo Ghosh 54, 55
Avenarius R. 435
Averroäs 186-187, 194, 197
Avicebron 187, 189, 194
Avicenna 185, 186, 194, 195, 209, 224
Ayer A. J. 436, 438

– B –
Baader Fr. 352, 354
Babits M. 327
Bacon Fr. 267-270, 287
Bacon R. 232-234
Backes C. 489
Baeumker K. 150, 262, 503
Badoloni N. 321
Baktay E. 55
Bajcsa A. 253
Balanyi Gy. 243
Balassa G. 81
Balmes J. L. 500
Balogh Á. 268, 284
Balogh J. 157, 167
Bals H. 196
Balthasar H. v. U. 155, 513, 518
Bánfi A. 262
Bánóczi J. 327, 526
Bambourgh 97
Baráth F. 526

Barbadó P. 518
Barcza J. 131
Bárd J. 497
Barlov M. H. 469
Barta J. 321
Barth K. 176
Barth P. 131, 396
Bartók Gy. 341, 530, 534
Basilidesz 152
Bauch B. 341
Bauer 300
Bauer B. 380, 410
Baur L. 236
Baur F. C. 380
Baumgartner M. 150, 184, 503
Baumgardt D. 356
Barthélemy M. 469
Bayer J. 522
Bayle P. 300, 306, 315
Becher E. 453
Becket T. 180
Beda Venerabilis 167
Benedek I. 318
Beke A. 307
Bense M. 469
Benseler F. 534
Bellarmin Szent R. 266
Bentham J. 431, 432
Beierwaltes W. 145
Berengarius Toursi 171
Berg J. 403
Bergson H. 461-465, 470
Bergier S. 498
Benyák B. 523
Beonio M. T. 184
Bergyajev N. A. 397-398
Béry A. 155
Berthier F. 498
Bernát Clairvauxi 244
Bernát Chartresi 179, 182
Bernhart 247
Bertalan Messinai 189
Berthand A. 184
Berkeley G. 296-299, 310
Bessenyei Gy. 524
Bett H. 176
Bignone E. 78
Binkowski J. 231
Bissen J. M. 193
Blondel M. 466-467

Bochenski I. M. 97, 407, 428, 509, 513
Bodin J. 260
Bodhidhárma 61
Boethius, Dáciai 198
Boethius M. 167-168, 173, 177, 178, 181, 183, 200
Bogdanov A. 420
Bolland G. 375
Bolzano B. 345, 398-401, 489, 490
Bolingbroke H. 314
Bonald L. 499
Bonaventura 96, 190-193, 209, 244
Bonipert 520
Borkowski 287
Bose 428
Bosnjak 428
Boutroux E. 442, 454-455, 457
Boyance P. 134
Bourdin 281
Bousset 281
Boyer Ch. 167
Böhm K. 528-530
Böhme J. 257-258, 350, 352, 358
Bradley H. 449
Bradwardine T. 241
Bramhall 289
Brandenstein B. 97, 398, 469, 533
Brassai S. 526
Bréhier E. 41, 131, 139, 145, 356
Brentano Fr. 71, 117, 402, 490
Breton S. 407
Brocchieri F. 184
Brochdorf C. 321
Brode P. 403
Bruce J. P. 65
Bruder K. 170
Brugger W. 42
Bruhl 345
Brumer F. 247
Bruno Segni 175
Brunner 396
Brunschvieg L. 283, 455-456
Buber M. 475-476
Buddha 46-47
Buffier 281
Bultmann R. 396
Burckhardt J. 262
Burleigh W. 236
Buridán J. 241, 242
Burnet 96
Büchner L. 408

– C –

Caietanus 263
Calvez J. 248
Campanella T. 261
Canus M. 263
Capizzi A. 84
Cappuyns M. 176
Cardini 78
Cardonell 428
Carlyle T. 396
Carnap R. 436, 437, 438
Carton R. 236
Casanova 428
Cassirer E. 252, 262, 280, 299, 307, 321, 341, 448
Cassiodorus 167
Castellano E. 457
Cathrein V. 515
Cavallera F. 155
Cayré F. 167
Chalcidius 144
Chenu M. D. 224
Chestov 87
Chrysipposz 125
Cicero M. T. 130, 155, 156, 170
C'in Si Huang-ti 59
Clarck J. M. 247
Clausius 417
Clement 489
Clemens T. F. 153
Clerval A. 184
Cohen H. 448
Collins F. 439
Colombel 428
Comte A. 429-431
Concha J. 534
Condillac E. B. 316, 499
Conith J. 486
Conturath L. 307
Conze E. 266
Copleston Fr. 41
Cornford 97
Coreth E. 375, 510-511
Cresson A. 321
Croce B. 376, 379, 449-451
Croner E. 457
Csatlós J. 316, 478
Csávorka 49
Csu Hszi 62-63
Csuang-ci 60, 61

Cudworth R. 296
Cuenot C. 520
Cumming J. 321
Cusanus N. 253-256, 259, 358
Cuvier 401
Czóbel E. 427

– D –
Dal Pra M. 176, 184
Dám I. 231
Daniel 281
Danielou J. 15
Dante 117, 242-243
Dantine 428
Darwin 426, 463
Dasgupta S. 55
Dawson Ch. 446
Day C. D. 65
Decohurst K. 296
Deforis P. 498
Dékány J. 533
Dempf A. 519
Dempf D. 247
Demokritosz 79-81 91, 123, 131, 132
Denifle H. 193, 503
Dennert E. 427
Deploige S. 505
Descartes R. 63, 96, 131, 158, 184, 259, 270-280, 281-282, 283, 285, 296, 299, 322, 415, 497, 498
Deschoux M. 457
Deussen P. 55
Deutinger M. 354
Dewey J. 441
Dibon R. 321
Dienes V. 297, 461, 516
Diekamp F. 155
Diderot D. 316
Diels H. 70, 78
Dilthey W. 252, 356, 375, 378, 443-444, 470
Dingler H. 439
Diogenész 98
Diogenesz, Laertiosz 70
Dionisiosz, Pseudo 143, 168, 200, 222, 243
Dionüsziosz 88
Dionysios Areopoagita 168
Diwald H. 457
Domanovszky E. 526
Dorner 160
Dosztojevszkij 397
Dreiling R. 243

Drews A. 388
Driesch H. 452-454
Ducassé P. 283
Ducrot O. 489
Dudley D. R. 99
Duhem P. 242, 243
Duhamel 281
Dunin St. 287
Duns Scotus 175, 183, 198, 224-231, 244
Durkheim E. 431
Durandus a S. Portiano 235
Durandus d'Aurillac 236
Dühring E. 413, 414, 415, 416
Dürr 97
Dyroff A. 518

– E –
Ebeling H. 427
Eckhart 245-246, 358
Eckert W. P. 224
Ehrlich W. 497
Ehrle F. 503
Einhorn D. 78
Einstein 403, 515
Emerson R. W. 396
Empedoklesz 76-77, 78, 84
Endres J. A. 356, 518
Engels 409, 410, 411, 412, 413-418, 419, 420
Enyvári J. 42
Eötvös J. 527
Epiktetosz 130
Epikurosz 81, 131-132, 133
Erasmus R. 259
Erdélyi J. 520, 526, 533
Erdei F. 342
Erdei L. 375
Erdmann J. E. 379
Erdmann B. 489
Erdős L. 435
Erfordi T. 183
Eriugena Scotus 171-173, 176, 178, 182, 244
Ermoni V. 170
Erzsébet Szent Schönaui 244
Eschweiter K. 266
Eucken R. 444-448
Eubulidész 97
Euklidész 97, 288
Eudoxos 107
Eusebius 71
Evans H. 457

Ewal O. 321

– F –
Fahsel H. 388
Farkas G. 469
Farkas L. 428
Farkas Z. 450
Farrington B. 270
Faye E. 155
Fechner G. T. 392
Felber Gy. 442
Felder H. 193
Feller F. 498
Fels H. 403
Fenyves F. 439
Feuerbach L. 381-383, 410, 411, 417
Fénelon 281
Félegyházi J. 534
Fényes S. 459
Festugiere A. J. 87, 97, 134
Fichte J. G. 131, 173, 344, 345-348, 350, 351, 352, 358, 388
Fichte J. H. 380
Finance J. 515
Fischer K. 252, 280, 375, 378
Fitz J. 534
Flavius Arianus 130
Fogarasi 256, 454, 455
Fogarasi B. 533
Fónagy J. 282
Fonseca P. 266
Fontaines G. 223, 235
Foster M. 378
Forke A. 65
Foucault M. 487-488
Földes T. 428
Förster E. 469
Förster A. 100
Francé 453
Franke F. 392
Frank E. 78
Fredegesius 178
Freibergi D. 196
Freudenthal J. 287
Freymann 96
Friedländer P. 97
Fritsch T. 392
Frost W. 270
Fulbert 520
Fulcodi G. 232
Fülöp 99

Fülöp I. 459
Fülöp Zs. 427
Fürley D. I. 134

– G –
Gábriel A. 184
Gadamer 96
Gajzago L. 528

Galenos 170, 194
Galilei G. 80, 242, 258-259, 269
Gaius 137
Gallienus 140
Gandhi M. K. 53, 54
Gardeil A. 514
Garrigou-Lagrange R. 505
Garaudy R. 375, 425, 428
Gassendi 134
Gassendi P. 253
Gaulino 175
Gaup O. 439
Geffcken 99
Gellért pk. Szent 520, 521
Gellért, Cremonai 189
Gemelli A. 517
Gelpke E. 348
Gemeke E. D. 267
Genti H. 234-235
Gentile G. 379, 451
Gerbert 178
Gertling, G. 402
Gerson J. 241
Gerke 166
Gertrúd, Nagy Szent 244
Gergely, Szent 154, 167
Gergely, Nyssai Szent 154-155, 167, 169, 172
Geulinx A. 282, 283
Geyer B. 184
Geyser J. 493, 497, 507, 517
Gigon O. 78, 87
Gilbert de la Porré 179-180
Gillouin R. 469
Gilson E. 150, 159, 167, 193, 224, 228, 231, 243, 247, 280, 482, 504, 520
Gioberti V. 159, 499-500
Giordano Bruno 234, 256-257, 260, 350, 351
Glasenapp H. 55
Glockner H. 357, 375
Godescalc 171
Goethe J. W. 143, 322, 323, 343, 344, 350, 352
Goedeckemeyer A. 136

Gogarten 396
Gomperz H. 84
Gomperz Th. 71
Gonzales Z. 500
Gordiánusz 140
Gorgiász 84, 97
Gosselin 117, 167
Gotama 50
Gottsched H. 394
Gottschalk H. 482
Görres J. 353
Grabmann 150, 167, 193, 196, 199, 200, 224, 247, 504, 520
Gratry A. 465, 501
Gredt J. 508
Green A. V. 270
Gregoire A. 512
Greville R. 296
Gronau K. 97
Groos R. 497
Gross F. 327
Gross H. 325
Grossetet R. 189, 231-232
Grotius H. 261-262, 266
Grundisalvi D. 189, 190
Guardini R. 507
Guggenberger A. 497
Guibert Nogenti 175
Guitton J. 167, 520
Gueroult M. 307, 348
Guissani C. 134
Gutberlet K. 507
Günther A. 380
Gwinner W. 388
Győry J. 316

– H –
Haberern J. 526
Hackmann H. 65
Haechel E. 426-427
Haelamard J. 457
Halasy-Nagy J. 71, 100, 533
Halesi S. 190, 192
Hamman J. G. 342
Hamvas 78
Hankammer P. 262
Harris C. R. 231
Hartmann E. 387-388, 517
Hartmann N. 325, 375, 378, 494-496
Harbeck G. 439
Harvey 267, 277

Hasse H. 401
Haubst 262
Haym R. 356
Hegedüs I. 134
Hegel G. Fr. W. 87, 96, 117, 173, 175, 344, 350, 352, 354, 356-383, 394, 395, 401, 412, 423, 443, 449, 450
Heidegger M. 96, 183, 341, 470-472
Heimsoeth H. 252, 348
Heinemann Fr. 145, 482
Heinemann J. 139
Heinicher O. 457
Heisenberg W. 447, 514
Heiss R. 375
Heller A. 117, 262
Helvetius C. A. 316-317
Henke F. G. 65
Henricus Aristippus 184
Hérahleitosz 74, 76, 78, 79, 123, 127, 344, 358, 359
Herbart J. Fr. 354, 388-392
Herder J. G. 322, 342
Hermesz Trigemishtosz 138
Hermann I. 327
Hermann K. 457
Hertling G. 150, 196, 503, 506, 520
Hertwig 453
Hervaeus Natalis 236
Hesiodos 70, 74
Hessen J. 167, 457, 509, 513, 520
Hetényi J. 525
Heuszner A. 341, 457
Hieroklész 71
Hildebrand D. 493, 515
Hillmann G. 428
Hippiász 84
Hippolytosz 152
Hirzel R. 139
Hirsch E. 394
Hirschberger J. 41
Hobbes Th. 287-290, 296
Hochstetter E. 243
Hoeres E. 231
Holbach D. 317
Holz H. 428
Homeros 70, 74
Honorius III. pápa 173
Honorius Autuni 175
Hopkins H. 321
Horatius 133
Hornyánszky Gy. 84
Horten M. 188

Horváth C. 526
Horváth S. 223, 533
Höffding H. 321, 398
Hölderlin Fr. 87, 351, 353
Hönigswald R. 262, 290
Hötschl G. 378
Hrabanus Maurus 171
Huch R. 356
Hugo a S. Victore 244
Hugo 183
Hugo Strassburgi 196
Huizinga J. 262, 446
Humes D. 296, 307-312, 328
Humboldt W. 353-354
Humbert J. 87
Husik J. 188
Husserl E. 401, 490-492, 496
Huszár T. 428
Huszti J. 134
Hypatia 144
Hyppolite J. 375, 376

– I –
Imle F. 356
Inauen A. 341
Inge W. R. 145
Ireneus, Szent 152
Isvaraksana 50
Iván I. 427
Ivánka E. 170
Izauriai L. 170
Izidor, Szent 167

– J –
Jacobi Fr. H. 342, 343
Jádnyavalkja 45, 52
Jaeger W. 71, 100, 107, 117, 170
James W. 439-441
Janovics F. 316
Janet P. 408
János Damaszkuszi 170, 209
János Janduni 199
János Salisbury 180
János, Szent 150, 243
Jankélevic V. 469
Jang Csu 58
Jang Hiung 59
Janus Pannonius 521
Jaroszlavszkij J. M. 428
Jaspers K. 262, 280, 407, 469, 472-474

Jászi O. 439, 527
Jeanson F. 482
Joannes a. S. Thoma 263
Jodl Fr. 383
Johannes Hispanus 189
Jolivat J. 184
Jonas J. 432-433
Jonas H. 155
Jorgensen P. 356
Joyau E. 134
Jugyin P. 42
Juhász A. 445
Julián 71
Julianus 143
Jungmann J. 518
Jusztin, Szent 150-151

– K –
Kade R. 457
Kaiser E. 184
Kajlós I. 534
Kalocsai D. 280
Kanáda 50
Kant I. 131, 175, 270, 296, 312, 319, 325-345, 345, 346, 350, 354, 355, 358, 361, 363, 376, 384, 388, 392, 400, 409, 423, 482
Kardos L. 428
Karneadész 134, 135
Karpohratész 152
Karrer O. 513
Kastner J. 256
Kecskés P. 157
Keicher O. 236
Kelsos 71, 153
Kemény F. 457
Kempis T. 247
Kepler J. 258
Kerekgedei Makó P. 253
Kerényi K. 71, 78
Kerinthosz 152
Kerhápoly G. 526
Keyserling A. 439
Kierkegaard S. 87, 394-396, 470
Kiernan T. P. 117
Kilgensteiner J. 184
Kilwaldby R. 190, 223
Kinkel W. 325
Kiss A. 167
Kiss F. 450
Kiss J. 447, 533
Kiss K. 446

Klamroth E. 398
Klages L. 468
Klaus G. 428
Kleanthész 125, 128
Klein J. 231
Kleutgen J. 500
Klimke F. 428
Klinke W. 341
Klumm E. 398
Knittenmeyer A. 356
Koch Fr. 145, 168
Koch J. 235, 262
Kofler L. 428
Kohn R. 368
Kojéve A. 262, 375, 376
Kolde 166
Koltay 256
Konfuciusz 57, 58
Konstantin, Nagy 154
Kopasz G. 346
Kopasz K. 171
Kopernikus 73, 242, 258, 339
Koppers W. 514
Kornis Gy. 97, 533, 534
Korff H. A. 325
Kozári Gy. 283, 439
Koyre A. 78, 280
König F. 318
Köteles S. 524
Köpeczi B. 482
Kövendi 78
Kraenzlin G. 497
Kranz W. 71
Kratész 98, 125
Krausz O. 497
Kremer D. 533
Kremer K. 224
Kritiasz 84
Kristeller P. O. 262, 267
Kroll J. 139
Kroner R. 375, 376
Krug W. T. 524
Kurtz P. 407
Kühár F. 150
Kühnemann E. 345
Külpe O. 402-403
Kürti P. 317
Kyrillosz 71

– L –

Laberthonnière L. 465, 482
Labowsky T. 131
Lacroix J. 407, 469, 483, 484
Lactantius 71
Lamennais F. R. 449
Lamy 281
Landgrebe L. 457
Landsberg P. 486
Lanfranc 173
Lang A. 514
Lange F. A. 408, 448
Langenau P. 457
Lao-ce 60
Laplace 327, 345, 418
Laprune L. 465
Lasson G. 357, 376
Lavelle L. 456
László A. 193
Leclercq J. 224, 515
Lefevre R. 280
Legeza J. 534
Leibniz G. W. 117, 234, 296, 299-307, 319, 322, 326, 327, 329, 333, 388, 392, 398, 400
Leisegang H. 321
Lelovics L. 201
Lenin V. I. 419-424
Leo pápa XIII. 501-502
Leon X. 348
Leonardo da V. 242
Leroy A. L. 296
Leroux M. 442
Le Roy E. 466
Lessing G. E. 320-321
Le Senne R. 456
Lessinesi Egyed 223
Lessius L. 266
Leukipposz 79
Lévi A. 290
Lévy L. 188, 345
Lévy-Bruhl L. 431, 439
Lévi-Strauss Cl. 487
Lin Au 61
Liebig J. 408
Lindworsky J. 518
Lipsius Justus 253
Lipták L. 167
Little A. G. 236
Locke J. 80, 131, 290-296, 296, 297, 299, 300, 301, 497
Lonergan B. 512

Lotz J. B. 509, 512
Lotze R. H. 393-394, 489
Löwith K. 379, 383, 482
Löwy-Cleve F. 78
Lubac H. 150
Luccai B. 242
Lucretius Garus 131, 132, 133, 134, 170, 497, 498
Lukács Gy. 357, 428, 482, 533
Luther M. 247, 257
Lübbe H. 383

– M –
Mabillon 281
Macedo 231
Mach E. 420-423
Macchioro 78
Machiavelli N. 260, 357
Macrobius 144
Madhva 53
Magda S. 534
Mager A. 514
Magyariné-Techter M. 145
Mahávira 48
Maler H. 87
Maimonides M. 188, 209, 211
Makai M. 428
Makkai E. 534
Makkai S. 530
Malebranche 159, 282-283, 296, 498, 499
Mandonnet P. 199, 200, 504
Mani 152
Manser G. 223
Manthey F. 482
Marcellinus 165
Maréchal J. 252, 341, 509, 514
Marcuse H. 375
Maritain M. 469, 505-506, 515, 518
Maricourti P. 234
Marius V. 144, 155, 156
Marcel G. 87, 479-481
Markion 152
Márkus Gy. 407
Marsilius Ficinusz 96, 252Marsilius Inghemi 241
Marsilius Páduai 242
Martin R. 439
Martinus Dáciai 183, 199
Martinovics J. 522
Márton J. 524
Marx. K. 287, 409-413, 419, 420, 488
Masnovo A. 520

Máté Aquaspartai 223
Mátyás kir. 521
Mausbach J. 167, 515
May W. E. 428
Mayronis F. 236
Mechtild, Hachenborni 244
Mechtild, Magdeburgi 244
Medveczky F. 283, 528
Meersemann P. G. 196
Meinong A. 496
Melissos 76
Meng-ce 59
Mendelsohn M. 343
Mengyelejev 415, 438
Mentovich F. 527
Mercier D. 504-505
Merleau-Ponty M. 478
Merleker M. 312
Mersenne M. 271, 280, 287
Mesland 281
Messer A. 469, 341, 403
Messner J. 515
Messner R. 231
Mester J. 236
Metrodorosz 131
Mettrie de la. O. 316
Metz R. 312
Meyer H. 41, 224
Meyboom H. 155
Michael Scotus 186, 189
Michotte A. 505
Middleton R. 223
Migne J. P. 149, 157
Mignon A. 184
Mignucci M. 131
Miklós J. 459
Mikó I. 318
Miklós, Autrecourti 240
Mill J. St. 431
Mimnermosz 70
Minay J. 534
Minges P. J. 231
Minutius F. 151
Mirandola 252, 260
Mirecourti János 241
Mitrovics Gy. 534
Mitterer A. 516
Modori Vörös L. 522
Moerbeke V. 189, 200
Moleschott J. 382, 408

Montefortinoi Jeromos 231
Montesquieu 317
Montaigne M. 253, 260
Moody E. A. 243
Moellendorf 97
Moog W. 375
Molnár J. 327
Moór Gy. 528
Moore Ch. A. 55
Moore G. E. 437-438, 442
Morlin Z. 447
Morus T. 261
Moser S. 243
Mo Ti 58
Mounier E. 483-485
Mourre M. 407
Muck O. 520
Mueller G. E. 97
Muirhead J. H. 299
Mutschelle S. 498
Mutschenbacher Gy. 296
Müller H. F. 170
Müller K. 307

– N –
Nádor Gy. 383
Nagy J. 81, 97, 282, 341
Nagy Károly 170
Nagy Sándor 99, 129, 137
Naravane V. S. 55
Narszkij J. Sz. 312
Natorp P. 81, 96, 448
Nausiphanesz 131
Nef W. 457
Nell-Breuning O. 515
Nemesiosz 169
Neske G. 482
Nestle W. 71, 99
Neurath O. 436, 438
Newman J. H. 501
Newton I. 259, 297, 403
Nicolaus de Mirabilibus 521
Nicole P. 281
Nietzsche Fr. 87, 458-461, 470
Nigri P. 263, 521
Nikomahhosz 99
Nink C. 341, 509, 511
Nyiri I. 524
Nyiri T. 42
Nohl H. 357

Novalis Fr. 353
Numeniosz 138
Nüdling G. 383
Nys D. 505

– O –
Ockham 237, 240
Oho A. S. 287
Oldenberg H. 55
Olschi L. 262
Ompolyi M. E. 533
Oresmei Mildós 242
Origenes 71, 140, 153-154
Ostwald W. 427-428
Otto W. F. 72
Ottaviano C. 184

– P –
Pál, Szent 150, 166, 243
Palágyi M. 341
Palmieri D. 500
Pantaenus 153
Panaitiosz, Rhodoszi 129-130
Parain J. 498
Parmenidesz 75
Parmentier A. 457
Pascal B. 281-282
Patandzsali 51
Pauer I. 527
Pauler Á. 78, 117, 307, 530-533
Paulsen F. 341
Paulus J. 236
Pavlov P. I. 421
Pázmány P. 523
Peckham J. 223
Peirce Ch S. 439
Pekár K. 439, 527
Pelagius 164
Pelster Fr. 504
Periklész 82, 83
Pestalozzi 388
Péter Aureoli 237
Péter Damiani 171
Petersen J. 356
Petersen P. 403, 457
Petraschek K. 388
Petrus de Hibernia 199
Petrus Hispanus 183
Petrus Lombardus 183, 201, 224
Pfleiderer O. 380

Philodémosz 131
Philon 137-138, 397
Philonenko A. 348
Pichler A. 321
Pico della Mirandola 252
Picaver F. 184
Picavet F. 150
Pikler Gy. 527
Pinault H. 155
Piszter J. 247
Pipernoi Reginald 201
Plamcen J. 290
Planck M. 514
Platon 70, 81, 87-97, 98, 99, 100, 110, 112, 117, 123, 139, 142, 144, 146, 151, 156, 159, 168, 170, 177, 179, 195, 199, 250, 252, 322, 350
Plehanov G. V. 321, 418-419
Pléton G. 252
Plotinosz 139-143, 145, 156, 159, 252
Plutarchosz 70, 139
Plutarchosz, Athéni 144
Pohl W. 520
Pohlenz M. 131
Poincaré H. 446-447
Polgár Gy. 327
Polgár L. 520
Polygnotosz 125
Pomponatius 253
Pomponazzi 260
Porphyrios 140, 142, 143-144, 156, 168, 170Pósaházi J. 522
Posch Á. 284, 449
Posch J. 527
Poseidoniosz 130
Poulain A. 514
Preger W. 247
Prantl K. 378
Prodikosz 84
Prohászka L. 133, 534
Prohászka O. 533
Proklosz 144, 168
Protagorasz 83-84, 98
Proudhon 411
Przywara E. 341, 398, 493, 508, 513
Pufendorf S. 320
Pulszky Á. 527
Pyrrhon 134
Pythagorasz 73

– R –
Raab F. 439

Rabindranáth Tagore 53, 54
Radakovic K. 312
Rademacher A. 514
Radhakrishnan S. 54, 55
Raeyemacher L. 505
Rahner K. 510
Raimundus Lullus 198, 234, 256, 300
Ramakrisna Sri 53, 54, 55
Ramanudzsa 53
Ram Mohan Roy 53, 54
Rambaldi E. 383
Ramus Petrus 253
Rashdall H. 193
Ratke H. 341
Ravasz L. 388, 530
Rawidowicz S. 383
Raym R. 375
Rácz I. 524
Rácz L. 72, 299, 321
Reding M. 515
Reinhardt K. 78, 131
Reichard P. 459
Reichenbach H. 436, 437
Reinke J. 427
Reininger R. 296
Reiners G. 184
Reizenstein R. 139
Remig, Auxerrei 178
Renouvier Ch. 482, 484
Renz J. 284
Rescher N. 188
Réti M. 231
Rezek R. 520
Ribot T. 431
Ricardo 409
Richardus a St. Victore 183, 244
Richter R. 136
Rickert H. 341, 378, 448-449, 469
Rintelen F. 482
Ritter C. 97, 243
Robinson 97
Rohner A. 188
Roland, Cremonai 190, 223
Roland D. 117, 167, 509
Rommen H. 267
Rónay Gy. 317
Roscelin 171, 178, 180
Rosenkranz J. 379
Rosenmöller B. 193
Ross W. D. 117

Rossi E. 408
Rossi P. 321
Rosmini A. 499
Rousseau J. 308, 317-319, 323, 327
Rousselot P. 224
Routledge Kegan 97
Rozental M. 42
Rózsahegyi Z. 317
Rozgonyi J. 524
Röd W. 280
Rubinstein Sz. L. 428
Rudas L. 428, 533
Rupella 190
Russel B. 307, 434-435, 456, 457
Ruwille A. 518
Ruysbroeck J. 247
Ryle 97

– S –
Saenger J. 439
Sainte Simon 429
Safonan M. 489
Saitta G. 262
Sajó G. 199
Sankara 52
Sándor P. 42, 117, 262, 469
Santayana G. 441
Santeler J. 224
Sarkady J. 100
Sárosi Gy. 131
Sartori B. 523
Sartre J. P. 476-478
Saturnilosz 152
Sauvigny 87
Saussure Fr. 486-487
Sawicki F. 518
Schaff A. 439
Scheeben H. C. 196
Scheler M. 492-493
Schebesta P. 514
Scheller E. J. 520
Schelling Fr. W. 173, 344, 349-352, 354, 357, 358
Schlipp A. 439
Schischoff 42
Schiller F. 322, 323, 343-344, 350, 352, 441, 442
Schiller J. 84
Schlegel Fr. 352-353
Schleiermacher Fr. 96, 354-356
Schlick M. 436
Schmidt 42, 55

Schmidt W. 514
Schmaus M. 167
Schmeckei A. 131
Schneider A. 176, 188
Scholarius G. 253
Scholz R. 236
Schopenhauer A. 45, 345, 383-387, 458
Schöpflin A. 318
Schrempf C. 394
Schrödinger E. 514
Schurz A. 176
Schuffenhauer W. 428
Schumann H. W. 55
Schütz A. 201, 533, 534
Schütz L. 224
Schweitzer A. 54, 55
Schwedenborg 326
Schwertschlager K. 517
Sciacca M. F. 283, 451
Scoraille R. 266
Scott V. 139
Sebestyén K. 99, 459
Seidenberger O. 520
Segilles G. 457
Seiler J. 520
Sense H. 246
Seneca A. 130, 170
Sentroul Ch. 341
Sertillanges A. D. 223, 252, 505
Sextosz Empeirokosz 70, 134
Sharif M. 188
Shaftesbury A. 315, 350
Siegmund G. 517
Siewerth G. 509, 512, 520
Siegwart Ch. 489
Siegel C. 354
Sigfried A. 267
Siger Brabanti 197-198
Silver D. J. 188
Sikes J. K. 184
Silvester M. 266
Siskin A. 428
Siwek P. 287, 518
Smith A. 315
Smith N. K. 280
Smith 409
Söhngen O. 145
Somló B. 439, 527
Somogyi J. 497
Soto D. 263

Spaventa B. 379
Spencer H. 432
Sperber D. 489
Spirito U. 457
Spinoza B. 131, 283-287, 296, 302, 324, 343, 350, 351, 355, 416, 497
Splengler O. 78, 467
Spragne 97
Spranger E. 356, 378, 444
Steenberghen F. 199, 511
Straubinger H. 513
Strauss D. F. 380
Strauss O. 55
Steffes J. P. 513
Stegmüller W. 407
Stein E. 514
Steinbüchel T. 375
Stewart J. B. 312
Stelzenberger J. 131
Stiglmayr 168
Stirner M. 410
Stochammer M. 97, 224
Stojits J. 65
Stöckl A. 150, 501
Stolz A. 176
Storchenan S. 498
Stuke A. 383
Suarez F. 231, 263-266
Sutonai T. 233

– SZ –
Szabó M. 100
Szabó E. 193
Szabó S. 427
Szász A. 242
Szász B. 327, 431
Szelényi Ö. 348, 356
Széchenyi I. 525
Szeremley G. 526
Szemere S. 256, 272, 262, 284, 353, 448, 469
Szigeti J. 375, 428
Szilasi V. 97, 497
Szi-Ma C'ien 59
Szimplikiosz 71
Sziün-ci 59
Szilárd B. 446
Szimonidesz 70
Szokratész 85-87-88, 97, 98, 114, 117, 121, 123, 128
Szólon 70
Szolovjov V. Sz. 396-397
Szontágh G. 526

Switalski W. 341
Sztalin 424
Sztilpon 97, 125
Szylkarski 396

– T –
Taj csen 64
Tamás, Aquinói Szent 117, 143, 168, 175, 190, 191, 196, 198, 199-224, 226, 228, 244, 264, 501, 502, 503, 505
Tamás, Erfordi 183
Tankó 341, 530
Tarczy L. 526
Tarantasiai Péter 190
Tarde G. 431
Tatianus 151
Taubner K. 526
Tauler J. 247
Tavaszi S. 356, 398, 533
Taylor A. E. 87, 96
Taylor J. 290
Teilhard P. Ch. 516-517
Tellhamp A. 296
Temesvári P. 521
Tempier I. 223
Tertullianus 152
Thalesz 72
Thaumaturgosz G. 153
Theiler W. 145
Theophrasztosz 70
Theognisz 70
Theophylosz 151
Thierry Chartresi 179
Thomasius Ch. 320
Timár J. 382
Timpanoro M. 78
Todorov T. 489
Toland J. 314
Toletus F. 266
Torday Z. 407, 482
Tournaii O. 178
Tőkei F. 65
Tönnies F. 290
Trapezentiusz Georgiosz 253
Trasymachosz 84
Trendelenburg F. A. 117, 345, 398, 401-402
Tresmontant Cl. 520
Trikál J. 442, 469
Trivet M. 223
Troeltsch E. 445, 446
Trócsányi D. 356

Troisfontaines R. 482
Tryphon 157
Tung-Csung 59, 60
Tu Sun 62
Tyrtaiosz 70

– U –
Ueberweg F. 41
Uexhüll J. 453, 514
Ulrici H. 380
Ulrich Strassburgi 196
Unger R. 345
Untersteiner M. 78
Urraburu J. 518

– V –
Vaihinger A. 436
Vajda Gy. 534
Vajda L. 131
Vajtay L. 534
Valla L. 168, 253
Valentinusz 152
Vályi B. 459
Vámbéry R. 439
Van Breda H. L. 497
Van Steenberghen F. 505
Van Steenberghen E. 262
Vandon G. 520
Varga S. 341, 530
Varsányi N. 134
Vass J. 157
Vasquez G. 266
Vatier 281
Vazul, Nagy Szent 154
Vécsey J. 526
Vera A. 379
Veres M. 427
Verret M. 428
Versényi L. 87
Verweyen J. M. 150
Vico G. 321
Vida S. 300, 307
Viktorinus 144
Vilmos, Auvergnei 190, 198
Vilmos, Champeauxi 178, 180
Vilmos Conchesi 179
Vilmos de la Mare 223
Vilmos Shyreswoodi 183
Vitoria F. 263
Vivekananda Swami 53, 54

Vlastos 97
Vogt K. 408
Volkelt J. 388
Voltaire F. M. 315
Voltera V. 457
Vorländer K. 262
Vries J. 509, 510

– W –
Wagner R. 408, 453, 458
Wahl J. 398, 489
Wang Csung 59
Wang Jang-ming 63, 64
Ward W. 520
Warga J. 526
Wasmann E. 517
Watkins J. W. 290
Weber E. H. 393
Weidauer F. 497
Welty E. 515
Weis G. 392
Weisse K. H. 380
Weiser Ch. 321
Wenck J. 255
Weinhandl F. 345
Wenley R. M. 131
Wentscher M. 398, 439
Werner Ch. 71
Werner K. 236, 243, 266, 501
Wetter G. A. 428
Whitehead A. N. 434, 456-457
Whittacker T. 145
Wilamovitz W. 97
Wildinger J. 243
Wildner O. 459
Wilhelm R. 65
Willmann O. 71, 402, 506
Windelband W. 252, 444, 448
Winter E. 403
Witelo 234
Wittgenstein L. 438
Wittmann M. 188, 224, 497, 515
Wolff K. 319-320, 326, 327, 333, 388, 453, 497
Wolf E. 262
Wulf M. 505, 518, 520
Wunderle G. 513
Wundt M. 71, 341, 348
Wundt W. 451-452
Wust P. 474-475
Wyser P. 223

– X –

Xenophanész 74
Xenophon 85

– Z –

Zani L. 321
Zeller E. 71, 378
Zenon, Eleata 75-76, 84
Zenon, Ciprusi 125, 128, 129
Zenon, Sidoni 131
Zigliara T. 500
Zivusha J. 97
Zoltai D. 357
Zoltán J. 472
Zoltán V. 176

Függelék

A magyar bölcselet múltja

1. A magyarságnak a filozófiai kultúra fejlesztésénél nem jutott a nagy európai nemzetekkel arányos rész. Erdélyi János, a magyar filozófia történetének első kutatója, a múlt század hatvanas éveiben azt a fájdalmas megállapítást teszi, hogy „bölcsészet, mint tudomány, nélkülünk is ott állana, ahol ma áll s lehet, hogy nincs hivatásunk e részben világraszóló szerepet vinni" (I. m. 9. l). Mindenesetre Erdélyi kora óta bölcseletünk hatalmas lendületet vett. Azonban bizonyos, hogy nemzeti művelődésünk múltjában a bölcseleti kultúra nem tudott oly mély gyökeret ereszteni, mely a szerves fejlődést biztosíthatta volna. A magyarság oly történeti körülmények között fejlődött, melyek nem kedveztek a bölcselkedés nyugodt elmélyedést igénylő szellemének. Úgyszólván egész történetét a nemzeti léte fenntartásáért folytatott harc töltötte ki. Az élet rideg valósága gyakorlati irányúvá fejlesztette érdeklődését. A tudás mezején azokat a területeket művelte legszívesebben, melyek a gyakorlati élettel állnak közelebbi vonatkozásban.

De azért a nyugati gondolkodás eszméi nem haladtak el a magyar kultúra felett sem nyomtalanul. Eszmekeltő hatásuk nyomait megtaláljuk a magyar szellemtörténetben, bár e nyomok megállapítása annál nehezebb, mennél távolabbi múltra megyünk vissza. A magyar bölcselet fejlődésének koránt sincs még minden fázisa felderítve. Könyvtáraink, levéltáraink még nincsenek kellőképpen felkutatva, sok mű kiadatlan még s a meglevő művek keletkezési körülményeinek, forrásainak a megállapítása csak alapos monografikus feldolgozások útján lesz lehetséges. Erre a könyvünk kereteit meghaladó feladatra nem vállalkozhattunk. De mégsem fejezhetjük be munkánkat anélkül, hogy az eddigi kutatás eredményeit össze ne foglalnánk s hogy a mai magyar bölcseletről tájékoztatást ne nyújtanánk. Erdélyi úttörő munkáján kívül, mely egyébként a XVII. század végéig terjed, a történelem egy-egy részletéről rendelkezünk már jó monográfiákkal, melyek segítségünkre vannak vázlatos kidolgozásunknál.

2. A filozófiai művelődés alapjait hazánkban is a püspöki, kolostori és káptalani iskolák vetették meg, melyekben a hét szabad művészet tárgyait tanították. Az első tankönyvek külföldről érkeztek. A francia származású *Bonipert* pécsi püspök, ki Fulberttel, a chartresi iskola alapítójával állt levelezésben, az iskolai művelődés kezdetén Franciaországból kér tankönyvekét (1008). Az iskolák közül korán hírnévhez jutott a *Szent Gellért* marosvári püspök által alapított csanádi iskola, melyet a krónika szerint a magyarokon kívül Németországból, Csehországból, Lengyelországból, sőt Franciaországból is szép számmal látogattak. Szent Gellért műveiből egyedül a bibliai három ifjú énekéhez (Dán. 3., 57. kk.) fűzött elmélkedése maradt ránk, mely egyszersmind legrégibb filozófiai emlékünk is *(Deliberatio Gerardi Moresanae ecclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum ad Isingrinum liberalem.* Kiadta Batthyányi Ignác erdélyi püspök 1790-ben). A könyv Gellért püspöktársának, Isingrinnek, a szabad művészetek tanítójának van ajánlva. A gondolatfűzés folytonosságát megszakító kitérések során árulja el a szerző az újplatonizmussal rokon nézeteit. A mű egészen a dialektikusok racionalizmusával szembeszálló egyházi reformpárt eszmevilágát tükrözi vissza, melynek röviddel később Damiáni Szent Péter volt legerélyesebb képviselője. A hitet a Deliberatio is minden tudománynál többre becsüli anélkül, hogy a tudományt teljesen megvetné. A szabad művészeteket is tudja értékelni, mert azoknak is az isteni bölcsesség a végső forrása. A szentatyák alapos ismerete mellett a szerző a görög és a római filozófiában is jártasnak mutatkozik. Ismeretköre a világi tudományok terén nagyjában Szevillai Izidor Etimológiájának a keretei közt mozog.

A XII. és XIII. század folyamán letelepedett szerzetek rendi tudósaik irányát honosítják meg iskoláikban. Iskoláik mellett a magasabb képzettség után törekvők szorgalmasan látogatták a külföldi egyetemeket is. Kezdetben a párizsi egyetemet keresték fel a tudományszomjas magyarok, később különösen a bolognai, páduai, bécsi, krakkói egyetemeket látogatták. Hazai viszonyainkban a magasabb filozófiai oktatás szempontjából is nagyjelentőségű lett az egyetemek alapítása (XIV. század), melyek közül a pécsi működött a legtovább, tanulmányi rendje a bolognai egyetem mintájára készült. Az egyetemi filozófiai oktatás tárgyai közt szerepelt Petrus Hispanus logikája, Arisztotelész Organonja, metafizikai, fizikai és etikai művei, Boëthius, Nagy Szent Albert és Szent Tamás magyarázataival, Euklides, Bradwardine matematikai és természettudományos művei.

Nálunk is, mint a külföldön, a középkori skolasztika művelése terén a domonkosrendiek és a ferencesek tűntek ki. A dominikánusok közül a XIV. században kiemelkedik *Boëthius ex Transylvania,* ki Arisztotelész kisebb lélektani műveit magyarázta. Úgy ezek, mint a világ örökkévalóságáról *(De aeternitate mundi)* szóló önálló műve elveszett. A domonkosrendiek által művelt tomizmus fénykorát Mátyás király idejében érte el. Az ő támogatásával létesült 1480-ban Budán a dominikánusrendi főiskola (studium generale), mely a legmagasabb képesítést jelentő magisteri fokot is megadhatta. A főiskolát Mátyás egyetemmé szándékozott kifejleszteni. Halála s a török hódítás meghiúsította a szép terveket. A főiskolán sok külföldi tanár tanított s egyik első régense a kiváló reneszánsz-kori skolasztikus, a német *Petrus Nigri* volt, ki Budán írta meg főművét, a híres „Clipeus Thomistarum”-ot s azt Mátyásnak ajánlotta (1481). Szintén a budai főiskolán működött *Nicolaus de Mirabilibus* magyar tartományfőnök is, Ulászló udvari papja, kinek a külföldön is voltak tudományos vitái s teológiai tárgyú értekezéseinek spekulatív kifejtésében nagy filozófiai műveltségről tesz bizonyságot.

A ferences iskolák Szent Bonaventura és Duns Scotus eszméit terjesztették. A ferences skolasztika hatását mutatja a valószínűleg latin eredetiből olaszra fordított „Spechio delle anime semplici” (Egyszerű lelkek Tüköre) c. aszketikus irat, melyet a hagyomány Szent Margitnak tulajdonít s mely a lélek Istenhez jutásának fokait Szent Bonaventura Itinerariuma nyomán jellemzi. A legjelesebb ferences skolasztikus *Temesvári Pelbárt* (1435-1504) volt, ki a krakkói egyetemen tanult s a rend budai kolostorában tanította a teológiát. Műveit, különösen prédikációit külföldön is szívesen olvasták. A teológia egész rendszerét feldolgozó műve *(Aureum Sacrae Theologiae Rosarium*, 1503-8) Duns Scotus és Szent Bonaventura filozófiája nyomán fejtegeti a kérdéseket.

A skolasztikának a magyar szellemi életre gyakorolt mély hatását igazolja a nagy magyar jogász, Werbőczy István műve, az *Opus Tripartitum* (1517), mely a teocentrikus szemlélet biztosítása mellett törekszik a reneszánsz jogeszméit a skolasztikus jogi felfogással kiegyeztetni. A jogfilozófia alapkérdéseiben Szent Ágoston, Szent Tamás nézeteit követi, melyeket gyakran idéz s az ő korában már feltünedező naturalisztikus felfogással szemben állhatatosan hirdeti, hogy a természetjog s végső forrásában az isteni törvény minden jog forrása s hogy az azzal ellenkező emberi törvénynek sem a nép megegyezése, sem a szokásjog nem kölcsönözhet érvényt.

A hit és ész összhangját hirdető tomizmus és skotizmus mellett a nominalizmus szétválasztó törekvéseire is találunk már példát magyar földön a XV. század első negyedében egy hitevesztett papnak az esetében, ki a bécsi egyetemen a nominalista eszméket szívta magába s a hittételekkel nyíltan szembehelyezkedett. A dominikánus rendtörténetírók szerint (Nieder, Ferrarius) az általuk meg nem nevezett tagadásba vette, hogy a kinyilatkoztatás lenne az igazság mértéke, a keresztény hittitkokat gúny tárgyává tette s azt hirdette, hogy az ész a saját erejéből is képes a mindenség egyetemes végső okát megismerni. Az ismeretlen racionalista az inkvizíció előtt meghátrált s vezeklésre egy pálos kolostorba vonult vissza. A reneszánsz közeledését az érsekújvári kódex XV. század végéről származó Szent Katalin legendájának egyik része is jelzi, melynek mása latin eredetiben nem található. Ebben a Jézus istenségét és a megváltást támadó

pogány bölcsek Arisztotelész tekintélyére hivatkoznak, Szent Katalin viszont „Plato mester" bölcsességével cáfolja őket. Platon bölcsességének Arisztotelész tudománya felé helyezése, valamint a csillagjóslás jelentőségének a kiemelése a reneszánsz hatására enged következtetni.

3. Az Olaszországgal fennálló kapcsolatok korán megnyitották a kaput a *reneszánsz-filozófia* előtt, de az olasz eredetű reneszánsz mozgalomnak a török pusztítás hamar véget is vetett. A magyar humanisták tanuló éveikben szülőhazájában ismerkedtek meg a reneszánsz eszmékkel s a firenzei akadémiával, mint arra legújabban Huszti József gondos kutatásai rámutattak, élénk összeköttetésben állottak. *Janus Pannonius* (Cesinge, 1432-72) pécsi püspök Firenzében Baptista Guarino iskolájában ismerkedett meg Platonnal, Plotinosszal és Plutarkhosszal, kik klasszikus veretű költészetét inspirálták s baráti szálak fűzték Marsilius Ficinushoz, ki Symposion-kommentárját neki ajánlotta. Az ő korai halála után *Francesco Bandini,* Firenze követe Mátyás udvaránál s Ficinus meghitt barátja, közvetíti műveit a magyar humanistákhoz. Hogy Mátyás is érdeklődött a platonizmus iránt, abból következtethető, hogy Ficinus két művét neki ajánlotta. A királynak elhatározott szándéka volt, hogy a firenzei platonikus akadémia mását Budán is megteremti. Termékeny működéséhez reményt adott a budai humanisták társasága, melyet Celtis Konrád német humanista egy költeményében üdvözölt *(Ad coetum Hungarorum).* A magyar humanisták, Huszti adatai szerint, magát Ficinust szerették volna megnyerni vezetőül, aki az ismételt hívásra végül is barátját, *Filippo Valorit* küldte Budára. De mielőtt Valori működését megkezdhette volna, a király meghalt s vele együtt az akadémia gondolata is sírba szállt.

A későbbi humanisták közül a reneszánsz kereteibe illő alak *Dudith András* (1533-89), a nősülése folytán protestánssá lett pécsi püspök, ki a fél világot bejárta, Párizsban Vicomercatus Arisztotelész Meteorologicájának fordítását csiszolta át cicerói latinságával, Joachim Perionnal Dionüsziosz Areopagitát fordította latinra, úgyszintén latinra fordította Themisztiosz rétornak a vallásszabadságról szóló beszédét.

A mohácsi vészt követő időben főképp Németországból és Németalföldről jutnak hozzánk a korfilozófia eszméi, honnan azokat a kinn tartózkodó magyarok, főképp az utrechti, leideni, wittenbergi egyetemen tanuló protestáns ifjak hozzák magukkal. Laskai Csókás *Monedulatus Péter* Wittenbergben megjelent műve Cusanus gondolatait tolmácsolja *(De homine, magno illo in rerum natura miraculo et partibus essentialibus,* 1585). Azt tanítja, hogy a legkisebb világ az ember, nagyobb a világegyetem, a legnagyobb az Isten. A makrokozmosz és a mikrokozmosz közti analógiát behatóan jellemzi.

4. A gyakorlati életbölcsesség irataitól eltekintve *(Pataki Fűsüs János, Szepsi Csombor Márton* írásai) a XVII. század közepéig nem történt kísérlet a filozófia magyar nyelvű művelésére. Ezen nem is csodálkozhatunk, hiszen a külföldön is ekkor még a latin volt a tudományos nyelv. Annál nagyobb jelentőségű tehát *Apáczai Cseri János* (1625-59) kezdeményezése, ki hazai nyelvünkön először szólaltatta meg a nyugati gondolkodás eszméit. Apáczai Utrechtben tanult teológiát s hazatérve előbb Gyulafehérvárott, majd Kolozsvárt tanárkodott. Szívvel-lélekkel szolgálván a nevelés ügyét, filozófiai iratait is ennek a célnak szentelte. Nem ad bennük önálló gondolatokat, hanem Descartes és Ramus eszméit akarja megismertetni a magyar közönséggel s a külföldi iskolákban használt szerzők alapján akarja megreformálni a magyar oktatásügyet. A *Magyar Logikátska* (1654) pontosan követi a reneszánsz felkapott logikusának, Ramusnak a rendszerét. A tudományok összességét összefoglaló *Magyar Encyclopaedia* (1655) pedig Ramus mellett főképp Descartes-ot követi. Természetesen a filozófiai műnyelv megteremtése nem csekély nehézséget okozott. Bár Apáczai sok kifejezése maradandó lett, viszont sok terminusa töretlen és az érthetetlenségig homályos. Ilyenek pl. *állat* (substantia), *megesett* (accidens), *alájavetett dolog* (subjectum), *előben tétetett dolog* (objectum), *megfogás* (conceptus), *bérekesztés* (conclusio). Apáczai megtette az első

merész lépést, de nem akadt utód, ki a magyar nyelvű filozófia ügyét felkarolta s tovább vitte volna.

Őt is, verejtékes úttörő munkáját is hamar elfelejtették s utána hosszú időre elnémult a magyar nyelvű filozófia.

Mint Apáczainak, éppúgy a XVII. és XVIII. század legtöbb magyar filozófusának is a munkássága a főiskolai oktatáshoz volt kötve s mivel a főiskolák részben a protestánsok, részben a katolikusok birtokában voltak, a sárospataki, eperjesi, kolozsvári, debreceni protestáns kollégiumok lelkész-tanárai s a nagyszombati egyetem és a többi katolikus iskolák jezsuita tanárai képezik a *reformáció* és *ellenreformáció* korában filozófusaink zömét. Nemcsak a katolikus, de a protestáns iskolákban is jórészt a skolasztikus feldolgozású arisztotelizmus szolgált a tanítás vezérfonalául, de a kor filozófiai eszméi is utat találtak maguknak.

Protestáns körök Descartes mellett élénken érdeklődtek Petrus Ramus logikája és Amos Comenius eszméi iránt, ki több évet töltött Sárospatakon. Ramus dialektikáját 1653-ban Váradon kiadták. *Buzinka Mihály* (1661) és *Mártonfalvi György* (1658, 1664) logikai kompendiumaikat Ramus nyomán írták. Apáczain kívül Descartes-ot követték *Csernátoni Pál* enyedi, *Pataki István* kolozsvári tanárok és *Apáti Miklós*, kinek Descartes-ról írt műve külföldön is figyelmet keltett (*Ad mentem Ren. Déscartes,* 1688). A cartesianizmussal az arisztotelikus *Eszéki István* vitázott. Nála jelentékenyebb anticartesianista volt *Pósaházi János* pataki tanár (+1686), ki általában Arisztotelészt követte, de e mellett önállóságra is törekedett (Főműve: *Ars catholica, vulgo metaphysica, cui praemittitur Introductorium philosophicum,* 1662). A bölcseletet a természetes ész által felfogható dolgok értelmet és akaratot tökéletesítő tudományának tartja. Három ismeretforrást különböztet meg, az érzékeket, az észt és a kinyilatkoztatást (testimonium), melyek mindegyikét a maga területén önállónak tartja, de köztük az összhang szükségét is hangoztatja. A bölcseleti tudományokat két csoportba osztja. Az egyetemes bölcselet (prima philosophia seu ars catholica) a létről általában, a különleges bölcselet pedig a lét különböző módjairól szól (részei: szellemtudomány, természetbölcselet, erkölcsbölcselet, különböző készségek tudománya).

Pósaházinál is ragaszkodóbb híve volt Arisztotelésznek *Ladiver Illés* (+1686) eperjesi evangélikus lelkész-tanár, ki teológiai nézeteivel Arisztotelészt találta valamennyi filozófus közül a legjobban összeegyeztethetőnek. Ladivernek nagy vitái voltak tanártársával, *Czabány Izsákkal* (+1707), ki nominalisztikus nézeteket vallott s az atomizmust hirdette *(Existentia atomorum,* 1667). A Ladiver és Czabány közt folyó szenvedélyes vitába a medgyesi zsinatnak kellett közbelépni.

Bayer János eperjesi rektor filozófiai működését nevezetessé teszi, hogy ő ismertette hazánkban először Bacon filozófiáját *(Ostium seu atrium naturae ichonographice delineatum,* 1662. *Filum labyrinti et cynesura seu lux mentium universalis,* 1663). Bacon hatása főképp abban nyilvánul nála, hogy az indukciót feltétlenül előnyben részesíti a dedukcióval szemben s osztozik Baconnal Arisztotelész lebecsülésében. Egyébként Comeniusnak az újkori fizikát a keresztény teremtéstörténettel kiegyenlíteni törekvő fizikai nézeteit tette magáévá.

Hogy a kor társadalomfilozófiai eszméi sem maradtak hazai filozófusainkra hatás nélkül, *Modori Vörös Lőrinc* könyve árulja el *(Consideratio politica civitatis,* 1653). A társadalom távolabbi szerzőjének Istent, közelebbinek a természetet tartja. Nézete szerint a kormányformák, a társadalmi berendezkedés, a törvények, az erkölcsök összefüggnek a tartomány fekvésével, a földrajzi viszonyokkal (Bodin!). Amint a búza a Föld szerint, éppúgy változik az ember is vidék szerint. A szegények állami gondozását, a nevelésügy fejlesztését, s az általános adókötelezettség bevezetését sürgeti. Mérsékeltebb irányú nála *Alistáli Farkas Jakab* ugyanebből a korból származó társadalompolitikai irata, mely a nemesember hivatásául a lelki nemességet jelöli meg, amin úgy az erényes életet, mint bizonyos foglalkozásoktól (pl. kereskedés) való tartózkodást érti *(Disputationis politicae de nobilitate pars prior,* 1654).

A protestáns főiskolák tanárai közül jeles bölcselő volt a XVIII. század második felében *Fogarasi Pap József* (1744-84) marosvásárhelyi filozófia- és matematikatanár, ki ismételten megnyerte a külföldi akadémiák pályadíját s a pesti egyetemre nevezték ki. A katedrát betegsége miatt nem foglalhatta el.

A katolikusok élénkebb részvétele a filozófiában a nagyszombati egyetem (1635), a zágrábi és a kassai főiskolák megalapításával kezdődik. Mindegyikben a Jézus Társaság tagjai látták el a filozófiai oktatást. *Pázmány Péter* (1570-1637) a nagyszombati egyetem alapítója, egyszersmind a skolasztikus filozófia kiemelkedő alakja is. Gráci rendi tanárkodása idején írt filozófiai munkái műveinek az általa alapított egyetem hittudományi karának gondozásában megjelent összkiadásában három hatalmas kötetre terjednek *(Dialectica*, 1894. *Physica,* 1895. *Tractatus in libros Aristotelis de coelo, de generatione et corruptione atque in libros Meteorum,* 1897). Dialektikájában az universale-probléma és a kategóriaelmélet önálló fejtegetése után Arisztotelész fontosabb logikai műveit magyarázza. Többi művei, az akkori tanulmányi rendnek megfelelően, Arisztotelész fizikai műveit értelmezik. Pázmány mélyenszántó filozófus elme, ki tudományos teológiai műveiben is szereti a terjedelmes spekulatív kitéréseket. Mint filozófust széleskörű műveltség s önálló kritika jellemzi. Nem tekinthető ő egy meghatározott skolasztikus irány követőjének sem. Jól ismeri Arisztotelészt, Szent Tamást, a reneszánsz-skolasztikusokat, köztük főképp Fonsecát és Suarezt. Elsősorban Szent Tamást veszi figyelembe, azonban Scotus, Suarez véleményét is előnyben részesíti, ha bizonyítékaikat helytállóbbaknak ítéli. Gondolkodásának erős logikáját világos és könnyed stílusa is visszatükrözi.

A nagyszombati egyetem a logika tanárának, *Palkovics Mártonnak* az ésszerű bölcseletről (De philosophia rationali) tartott előadásával nyílt meg ünnepélyesen. Pázmány rendelkezései értelmében kezdettől két tanár három évre osztottan tanította a filozófiát az etikával és a matematikával együtt.

A későbbi skolasztikusok közül termékeny irodalmi munkásságot fejtett ki *Raicsányi György* (1669-1734), *Jaszlinszky András* (1715-83), *Ivancsics János* (1722-84), *Reviczky Antal* (1723-81) nagyszombati jezsuita-tanárok, *Rosti Miklós* (+1767) pálos, *Berényi Sándor* (+1804) egri tanár. *Horváth Ker. János* (1732-99) és a matematikában is kiváló *Kerekgedei Makó Pál* (1724-93) kompendiumai több kiadást értek el s külföldön is használták őket. A jezsuita-rend feloszlatása után Makó a pesti egyetem bölcseleti karának lett az igazgatója s matematikát adott elő. A katolikus pap-tanárok kézikönyvei is mutatják a haladást a korral. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke filozófiáit ismertetik és bírálják. Általában a skolasztikus rendszert követik s attól főként azokban a pontokban térnek el, melyeket az újabb természettudományos megállapításokkal nem tartanak összeegyeztethetőknek. *Szuhányi Ferenc* (1742-1821) kassai rektor a felvilágosodás eszméit cáfolta s államfilozófiai kérdésekkel foglalkozott.

A XVIII. század második felében két szerzetes munkájában szólal meg ismét hazai nyelven a tudományos filozófia. Az egyik *Sartori Bernát* (1735-1801) ferencrendi „Magyar nyelven philosophia" c. műve (1772), a másik *Benyák Bernát* (1745-1829) piarista könyve: „Egész logikából és oktató fizikából válogatott cikkelyek" (1777). Mind gyakrabbak lesznek ezentúl a magyar nyelvű munkák, habár a filozófiai műnyelvnek még hosszú, küzdelmes fejlődésen kell átmennie. Ennek egyik jelentős mozzanata volt az Akadémia által 1834-ben kiadott *Filozófiai Műszótár,* mely azonban megelégedve a nyelvújítás hevében kitermelt műszavak összeállításával, egységes irányítást nem adott.

5. A XVIII. század második felétől a *felvilágosodás* eszméinek a beszüremkedésével egyre lazábbá válik a skolasztikával való kapcsolat. A felvilágosodást iskoláinkon maga az 1777-ben kibocsátott állami tanterv, a Ratio educationis terjeszti, mely a korábbi, szigorúan vallásos nevelési programmal szemben a felvilágosodás eszméjét, a hasznos állampolgárrá nevelést tűzte ki feladatául. Az új programhoz alkalmazkodik a filozófiai oktatás is. A magyar iskola vallásos

hagyományaival a felvilágosodás filozófusai közül Leibniz volt a legjobban összeegyeztethető, kinek Wolff által átdolgozott tankönyvei külföldön is nagy elterjedettségnek örvendtek. Ezek a tankönyvek jutnak be a magyar iskolákba is. Makó Pál a wolfiánus Eberhard J. A. Etikáját lefordítja latinra s ez szolgál tankönyvül pár évtizeden át a pesti egyetemen, valamint a katolikus főiskolákon. A francia és angol felvilágosodás eszméivel *Bessenyei György* (1747-1811) jutott érintkezésbe a bécsi udvarnál s bölcselkedő írásaiban osztozik Voltaire-rel, Rousseau-val, Locke-kal a metafizika szkeptikus megítélésében. Meggyőződése szerint az ész csak Isten létéről és a lélek halhatatlanságáról szerezhet bizonyosságot, a többi igazságokat a kinyilatkoztatás közli az emberrel. De a vallás nélkülözhetetlenségével együtt a vallási türelmet is hirdeti s az államfilozófiába bevezeti a társadalmi szerződés, az „alku" fogalmát.

Minden más külföldi hatásnál jelentékenyebb lett a magyar filozófia alakulására Kantnak és a német idealizmusnak a filozófiája. Kant hatását ugyan egy ideig különböző akadályok korlátozták. Az egyik volt a Helytartótanács 1795-ben kiadott rendelete, mely megtiltotta Kant tanainak a tanítását, melyeknek a pesti egyetemen *Kreil Antal* volt első terjesztője. Hasonló intézkedésekre Németországban is volt példa. De a hivatalos tilalomtól eltekintve kezdetben a kanti filozófia nálunk is éppoly eltérő hatást keltett, mint Németországban. A német egyetemeken végzett protestáns lelkész-tanárok közt a kanti filozófia értékéről nagy vita keletkezett, melynek középpontjában az etikai és vallási kérdés állott. A vita kitörésére *Rozgonyi József* (1756-1823) losonci, majd pataki tanárnak 1792-ben kiadott kritikai tanulmánya adott okot, mely bár Kant érdemeit elismeri, rendszerét egészében elhibázottnak tartja *(Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani)*. Később magyar nyelvű munkáiban is inti lelkésztársait Kant az evangeliumi tanítással összeegyeztethetetlen formalisztikus etikájának a követésétől. Vele szemben *Márton István* (1760-1831) pápai tanár *Keresztyén theologusi morál*-ját (1796) már Kant szellemében írja: Istent, a halhatatlanságot, akaratszabadságot tisztán a gyakorlati ész posztulátumainak tartja. Később Kant rendszerének ismertetésébe kezd, de elöljárói tilalma folytán csak az első kötetet adhatja ki *(Systema philosophiae criticae,* 1820). Rozgonyinál kevesebb hozzáértéssel s több szenvedéllyel támadta Kantot *Budai Ferenc* szovátai lelkész *(A Kant szerént való filosofiának rostálgatása levelekben,* 1801). *Horváth János* pedig Kant ismeretelméletének alapvető pontjait sorban bírálva védelmezi a realizmus álláspontját és a metafizika lehetőségét *(Declaratio infirmitatis fundamentorum Operis Kantiani Critik d. r. Vernft.,* 1797). *Sárváry Pál* (1765-1846) debreceni tanár a vallásnak az erkölcsiség elé helyezésével iparkodott Kant rendszerével kiegyezni.

Azok a filozófusok, akik a Kant-vitát közömbösen szemlélték, nagyobbrészt valamelyik korábbi rendszer mellett tartottak ki. *Ertsei Dániel* (1781-1836) debreceni tanár, ki a filozófia teljes anyagát először adta elő magyarul, a tapasztalati lélektanon alapuló racionális empirizmus hívének vallotta magát. A múlt század első negyedében működő katolikus pap-filozófusok már azt a nemzedéket képviselik, amelyik a Leibniz-Wolff-filozófia szellemében írt tankönyvekből szerezte elemi ismereteit. Mivel azonban a Wolff-filozófiának nem minden tételét fogadják el, a kiegészítő toldások révén többé-kevésbé eklektikus színezetű rendszerekhez jutnak. *Ruszek József* (1779-1851) veszprémi tanár inkább a magyar nyelvű kultúrát, mint a mélyebb tudományt szolgáló wolfiánus irányú bevezető jellegű művét szívesen olvassák *(Filozófiának elöljáró értekezései,* 1812). Ő írta az első magyar filozófiatörténetet (műve harmadik részében), sötét színekkel festve a középkort, melynek igen fogyatékos ismeretével rendelkezett. Nála mélyebbre szánt és eredetibb *Imre János* (1790-1832), ki a pesti egyetemen először tanította magyarul a filozófiát. A filozófiát terjedelmesen feldolgozó latin és magyar nyelvű munkáiban önálló rendszerre törekvés nyomait találjuk *(Amicum foedus rationis cum experientia,* 1824-25. *A bölcselkedés,* 1829). Azonban az alany és a tárgy egyenrangú dualitását fenntartó „összvekötő" rendszer kidolgozásában megakadályozta korán bekövetkezett halála. *Fejér György* (1766-1851) prépost, egyetemi könyvtárigazgató, ki a szellemi tudományok majd minden ágát művelte, eklektikus jellegű munkáiban a filozófia mindegyik részét ismertette

magyar nyelven s kisebb dolgozataiban Kant és a német idealisták filozófiáját ismertette és bírálta.

A német idealisták közül kezdetben Schellingnek volt legtöbb híve, ki a természetnek a szellemmel egy szintre emelésével a magyar valóságérzéket is ki tudta elégíteni: *Aranka György, Rácz István, Nyiry István* őt követték. Ugyancsak Schelling híve volt *Almási Balogh Pál* (1794-1867), Széchenyi orvosa is, ki az Akadémia által kitűzött pályaművében (1831) sivár képet festett a hazai filozófia múltjáról és jelenéről. Az elmaradottság okaiul az ország kedvezőtlen földrajzi helyzetét, a magasabb szellemi élethez szükséges jólét hiányát, a latinnyelvű és kötött rendszerű oktatást említi.

De már az önállóságra törekvés szerény kezdetei is jelentkeznek. *Köteles Sámuel* (1790-1831) marosvásárhelyi, később nagyenyedi tanár, ki Jénában tanult, kézikönyveiben alapos hozzáértéssel adja elő Kant filozófiáját *(Logika,* 1808. *Az erköltsi filosofiának eleji,* 1817). Később pedig a Kant eszméit népszerűsítő *Krug Vilhelm Traugott* (1770-1842) nyomán önálló rendszerre törekedett *(A philosophia encyklopédiája,* 1829. *Philosophiai antropológia,* 1839).

Krug rendszerének a *harmónia* volt az alapgondolata s ez a gondolat hódító erővel hatott a múlt század magyar filozófiájára. Krug szerint a tudat kétségtelen ténye alany és tárgy, gondolkodás és lét szintézise. A „transzcendentális szintetizmus”-nak, amint Krug a maga rendszerét nevezte, legfőbb elve: „cselekvő vagyok s keresem az abszolút harmóniát összes cselekvéseimben” (Ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. *Fundamentalphilosophie,* 1803. 93. l.).

Ezt a gondolatot emeli Köteles is filozófiája tengelyébe. Szerinte a filozófia hármas tárgya: az ember, a világ és az Isten, célja az ember végcéljának a megismerése, legfőbb princípiuma pedig az én összes tevékenységeiben megnyilvánuló összhang, harmónia. A logika célja így gondolatainknak az értelem törvényeivel, az ismerettané ismereteinknek a tárggyal, az ízlés tudományáé képzeteinknek a tárggyal, az etikáé a cselekedeteknek az erkölcsi törvénnyel való összhangba hozása, a jogé az emberek békés együttélésének a biztosítása. Természet és erkölcs, erény és boldogság harmóniáját Isten biztosítja, akinek a léte bizonyítására Köteles mind az erkölcsi világrendben, mind a természeti célszerűségben elegendő bizonyítékot lát.

6. A harmónia, az „egyezmény” eszméje teljes jelentőségében akkor bontakozott ki a magyar bölcseletben, midőn az egyezményes rendszer a *nemzeti filozófia* jellegét öltötte magára. A filozófia egyetemleges tudományos jellegével nehezen összeegyeztethető nemzeti törekvéseket a kor szelleme teszi érthetővé. A romantika korában nagy erővel lángolt fel a felvilágosodás által elfojtott nemzeti gondolat. Fichte, Hegel filozófiailag igyekeztek bizonyítani a német nép világtörténeti hivatását. Az olasz ontologisták rendszerüket nemzeti filozófiává nyilvánították s a francia tradicionalistáknál is erős volt a nemzeti múlthoz fűző kapcsolat. A magyar nemzeti filozófia gondolata pedig tökéletesen beleillett a reformkorszak nagy vezérének, Széchenyi Istvánnak a nemzet elhivatottságát hirdető programjába. S hogy a nemzeti filozófia éppen az egyezmény elvét választotta alapul, abban is a romantikus kor harmóniára törekvő életeszményében, valamint a magyar temperamentum mérséklő hajlamaiban kell keresnünk az okot.

Az egyezményes rendszer voltaképpeni megalapítója *Hetényi János* (1786-1853) ekeli református lelkész volt, ki, mint Köteles, szintén Krugtól merítette az eszmét. Hetényi az elvont spekuláció iránt ellenszenvvel viseltetett, a filozófiát tisztán a gyakorlat szempontjából értékelte. Az „egyezményes rendszer”-ről adott vázlataiban a világ lényegét a harmóniában, az egyezményben határozza meg s a filozófiát oly tudománynak minősíti, amely az észt az igaz, a jó és szép megvalósítására képesíti s ezzel az életet *széppé* teszi. Az életszépség (kalobiotika) tudományában a görögök álltak Hetényi előtt követendő példaképen *(Az egyezményes rendszerről*, 1841. *A társadalmi élet szépsége az egyezménytan világánál,* 1842. *A magyar Parthenon előcsarnokai,* 1853). Hetényi a sikeres filozófiához hangsúlyozza a néplélek

ismeretének a szükségességét s ezért csak a nemzeti irányú filozófiának ígér jövőt. Azonban a módszer és az alapelvek bizonytalansága következtében ez a nemes és jószándékú életbölcsesség nem jutott tovább a magán- és a közéletre kívánatos gyakorlati irányelvek hangoztatásánál.

Hogy azonban a nemzeti filozófia eszméje nagy erővel hatott, bizonyítja, hogy Hetényi halála után mindjárt akadt vállalkozó kivitelig nem jutott tervei megvalósításához *Szontagh Gusztáv* (1793-1858) nyugalmazott kapitány személyében, ki a katonai pályára lépése előtt filozófiai és jogi tanulmányokat végzett s a tudományokkal egész életén át szeretettel foglalkozott. Szontagh a módszer megállapítása és a rendszerezés által törekedett Hetényi művét kiegészíteni *(A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei,* 1855. *A magyar Parthenon alapjai,* 1836. *Magyar Philosophia,* 1857). Az egyezményes filozófia módszeréül az „észlelési", azaz a Reid-féle lélektani módszert választotta s az ismeret kettős forrásának, az alany és a tőle különböző tárgy dualizmusának az egész vonalon való fenntartására törekedett. Az egyetemes harmónia biztosítékát pedig abban látta, hogy a gondolkodás törvényei magának a létnek is a törvényei. Szontagh a társadalmi filozófia terén is kezdeményező lépést tett *(Propyleumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira,* 1843). Művében a társadalmi alapelvek mellett a történelem s a vallásfilozófia kérdéseivel is foglalkozik. Szontaghnak a magyar filozófiai rendszerre vonatkozó terveire *Szalay István* református lelkész tett néhány kiegészítő indítványt *(Egy kő az egyezményes philosophia templomához,* 1857).

7. Az egyezményes rendszer nem nyugodott oly biztos alapokon, hogy a szigorú kritikát kiállhatta volna. Ez a kritika a *hegeliánizmus* részéről csakhamar be is következett. A hegeliánista mozgalom, melyet nálunk „berlinizmus" néven emlegettek, két részletben zajlott le. Hegel első hívei a harmincas években tűnnek fel a berlini egyetemen végzett református lelkész-tanárok személyében. De midőn ők terjeszteni kezdték a hegeli eszméket, akkor már Hegel rendszere Németországban világnézeti harcok középpontjában állott s a harc Hegel körül csakhamar nálunk is kirobbant, jóllehet a magyar hegeliánusok távol állottak a hegeliánista balpárttól. *Tarczy Lajos* (1807-81) a pápai főiskola katedrájáról terjesztette Hegel eszméit, de egyházi hatósága csakhamar elnémította. Fejér György egy korábbi értekezésétől eltekintve, az irodalomban Hegel tanait *Warga János* (1804-75) nagykőrösi tanár ismertette és védelmezte, kinek kézikönyvei és bölcsészettörténete több kiadást ért meg. *Szeremley Gábor* (1807-67) sárospataki tanár önálló könyvben fejtegette Hegel elméletét *(Az új philosophia szellemvilági fejletében*, 1841). *Taubner Károly* (sz. 1809) pesti evangélikus gimnáziumi tanár filozófiatörténeti beállításban méltatta Hegelt *(A lélekeszme bölcsészeti-történetbírálati szempontból, különös tekintettel Hegelre,* 1839).

A hegeliánusok legkitartóbb ellenfele *Vécsey József* (1800-55) debreceni tanár volt, ki a „Tudományos Gyűjtemény"-ben, majd az „Athenaeum"-ban hosszú vitát idézett elő, mely a személyeskedéstől sem volt mentes. A hegeliánusok másik kritikusa Szontagh Gusztáv volt. Vécsey Hegel híveitől a rendszer homályos pontjainak a magyarázatát sürgette s a többnyire homályos szóáradatban kimerülő válaszok elégtelenségét pellengérezte ki. Szontagh pedig elsősorban hazafias szempontból ítélte el a külföldről behozott filozófiát. Vécsey és Szontagh egyéb érveik mellett különösen a vallást fenyegető veszélyekre mutattak rá s azért a hegeliánusok a fősúlyt arra helyzeték, hogy ebből a szempontból oszlassák el az aggodalmakat. Az első hegeliánus megmozdulás sikertelenségének egyik főoka a filozófiai műnyelv fejletlensége volt, ami lehetetlenné tette a német filozófus elvont eszméinek érthető kifejtését.

A hegeliánizmus komolyabb jelentőséghez az ötvenes évek végétől jutott a nagyképzettségű és sokoldalú *Erdélyi János* (1814-68) sárospataki tanárkodása idejétől. Erdélyi hegeli nézeteit különösen az egyezményes filozófiát támadó vitairatában fejtette ki *(A hazai bölcsészet jelene,* 1857). Tiltakozik ebben az egyezményesek gyakorlati nézőpontja ellen, mely a filozófiához

éppoly méltatlan, mint az egyetemes igazságnak nemzeti, faji korlátok közé való szorítása. Bizonygatja, hogy Szontagh öntudatlanul hegeliánus, midőn a lét és gondolkodás törvényeinek az azonosságát vallja s végül kideríti, hogy a nemzeti szempontok is a hegelianizmus mellett szólanak. Közmondásokból, szófordulatokból hoz elő érveket arra, hogy a magyar észjárás a hegeli filozófiával tökéletesen megegyezik. Mint meggyőződéses hegelianistát a nemzeti filozófia fejlődésének a kérdése nem hagyhatta nyugton. Nagy anyagot gyűjtve hozzáfogott a magyar filozófia történetének a megírásához, de csak a XVII. század végéig jutott *(A bölcselet Magyarországon,* 1885). Mesterkélt szóalkotásai miatt élvezetes olvasmánynak nem mondható könyve máig egyedüli kísérlete a tudományos-kritikai feldolgozású magyar filozófiatörténetnek. Kritikája nem mentes az egyoldalúságtól.

E kor másik jelentékeny hegeliánusa *Kerkápoly Károly* (1824-91) pápai tanár volt, ki később a politikai életben is élénk részt vett. Kerkápoly Erdmann Jánosnak volt a hallgatója a hallei egyetemen. A világtörténelmet Hegel mintájára akarta megírni, de csak az első kötettel (Kína és India) készült el *(Világtörténet észtanilag előadva,* 1859. *A világtörténet és az emberiség fajkülönbségei,* 1860). A történeti fejlődés kettős tényezőjének a szabad cselekvést s a korábbi eseményekből előállott állapot kényszerítő hatalmát tartja. A történeti korszakokat a szabadságtudat mértéke szerint osztja be. A világtörténeti népnek a kaukázusi fajt tartja, de a szellem közössége folytán más fajok fejlődésképességét is elismeri. *Tiszta Észtan*-a (1863) a logikát a pszichológiától élesen szétválasztja.

8. A történelmi, jogi, esztétikai irodalomban elszórtan jelentkező hatástól eltekintve, a magyar hegeliánista mozgalom nem jutott el a rendszeralkotásig. Az egyezményes rendszer letűnése után egy új filozófiai rendszer alkotásán *Horváth Cirill* (1804-84) piarista fáradozott, a pesti egyetem nagyműveltségű és éles gondolkodású filozófiatanára, ki Hegeltől és a német idealistáktól átvette ugyan a hármas tagozású módszer eszméjét, de azt önállóan alkalmazta. Rendszerét „konkretizmus”-nak, az „összszerűség” rendszerének nevezte. Azonban azt nem dolgozta ki könyvben. Akadémiai értekezései, elejtett utalásai, sajátkezűleg írt rövid vázlata s tanítványai jegyzetei nyújtanak e hosszú időn át tervezett, de leírásig nem jutott rendszerről némi tájékoztatást. Ezeknek az adatoknak a nyomán egy erős logikával elgondolt rendszer körvonalai bontakoznak ki előttünk. A konkretizmus a tézis és antitézis ellentétét a szintézisben megszűntető dialektikai módszert a problémák egész vonalán végigvezetve, a realizmust és az idealizmust, az objektivizmust és a szubjektivizmust, a formalizmust és a szubsztancializmust, a determinizmust és az indeterminizmust akarta kibékíteni. Horváth módszere a tanítványok adatai (Nemes, Maczki) szerint a hegeli dialektikától abban különbözött, hogy a logikai dedukció alapjául az azonosság elve helyébe az egység elvét véve, rendszerében az ellentétek az őket kiegyenlítő magasabb egységben sem válnak egymással azonossá, hanem az organikus egész viszonylagosan különböző részei maradnak. Ezzel a módszerrel iparkodott Horváth a monizmust leküzdeni, az ismeretelméletben alany és tárgy, a metafizikában Isten és a világ önmagukban való különbségük mellett is egymással viszonyban álló, összszerű egységét biztosítani.

Kortársa volt a sokoldalú *Brassai Sámuel* (1797-1897) kolozsvári egyetemi tanár. Harcias egyénisége egyaránt támadta az egyezményeseket s a hetvenes években feltűnt materializmust. A hegeli logika hatását lélektani alapon kifejtett *Logikájá*-val igyekezett ellensúlyozni. Aggkorában írt értekezésében a szenzualizmussal szemben az „igazi pozitív filozófiát” vallotta, mely az öntudat élményében közvetlenül tapasztalható észt fogadja el egyedüli tényül. A szubsztanciás értelemben vett öntudatot, a lelket hajlandó volt az egyetemes világszubsztancia részének tekinteni. *Mihályi Károly* (1808-84) nagyszebeni tanár szintén az öntapasztalatra építette Benekét követő pszichologisztikus rendszerét.

A filozófiai élet fellendüléséről tesz bizonyságot, hogy 1882-ben *Böhm Károly Baráth Ferenccel* önálló filozófiai folyóiratot indít meg *Magyar Philosophiai Szemle* címen, melyet

tízévi fennállása után az *Athenaeum* kiadása követett. 1901-ben megalakult a *Magyar Filozófiai Társaság,* melynek 1914-ig kiadott folyóirata volt a *Magyar Philosophiai Társaság Közleményei.*

9. A múlt század utolsó negyedében az akkor világszerte uralkodó irányok nálunk is megtalálják képviselőiket. A pozitivizmus és az újkantianizmus egymással párhuzamban fejlődnek s akik a két irány küzdelmétől távol tartják magukat, a filozófiatörténet tanulmányozásába mélyednek el *(Haberern Jonathán,* a jeles Arisztotelész-fordító, *Bánóczi József, Domanovszky Endre).* A német materializmus eszméit *Mentovich Ferenc* (1819-71) terjesztette, Büchner és Vogt Pesten is tartottak előadást, Büchner könyvét (Erő és Anyag) magyarul is kiadták. Egyébként empirikus vonzalmú filozófusaink főképp Comte, Spencer, Darwin, Stuart Mill irányát követték. A biológiai és fiziológiai adottságokból kiinduló *pozitivisztikus* magyarázat érvényesült a lélektan, az etika, jogfilozófia, esztétika, szociológia terén *Pikler Gyula, Pekár Károly, Jászi Oszkár* működése révén. A pozitivizmus hulláma a legmagasabbra a 90-es években dagadt. *Pauer Imre* (1845-1930) budapesti egyetemi tanár, ki a logikában és a pszichológiában Wundthoz állott közel s az etikában a determinizmust vallotta, mint az Akadémia által megindított Athenaeum szerkesztője, a folyóirat beköszöntő értekezésében (1892) a filozófia programját teljesen a pozitivizmus értelmében, az egyes tudományok eredményeinek az összefoglalásában jelöli meg. Az Athenaeumban közölt értekezések javarésze ebben az időben tényleg a pozitivizmus problémáival foglalkozik. Azonban a pozitivizmus igazi orgánuma a *Huszadik Század* lett, mely Comte és a történeti materializmus szellemében főképp szociológiai kérdéseket tárgyalt.

A magyar gondolkodásban a pozitivizmus legkitartóbb s legradikálisabb képviselője *Posch Jenő* (1859–1923) volt. Terjedelmes könyveiben rendszerét ateisztikus materializmusnak, később ateista realizmusnak nevezte, amivel személye körül nagy harcokat támasztott. Első nagyobb művében az idő képzetét Kanttal szemben a tapasztalatból eredeztette a múlás tényének eredeti magyarázata alapján *(Az idő elmélete,* 1896-97). Átfogóbb egy realista lélektan tervezetének tekintett filozófiai pszichológiája, mely Fouillée, James, Münsterberg nyomán a belső tapasztalat összes tüneményeit a motorikus princípiumból vezeti le *(Lelki jelenségeink és természetük,* 1915). Ezen alapelv szerint az ember egész tudatélete nem egyéb, mint a hatásokra való visszahatás, helyzetektől kiváltott és a saját múltjától feltételezett viselkedés, póz. Ezen az alapon akarja Posch kiküszöbölni a pszichológiából a képzet fogalmát. Nincsenek képzeteink, hanem oly magatartást tanúsítunk, mintha most „A" tárgyat látnánk. A képzettársulás az egymásután fellépett konstatáló magatartások társulása, a figyelem az érzékelő szervek izmainak a pontosabb szemlélettől megkívánt rögzítése, a gondolkodás az érdeklődés érzelmétől indított viselkedés, mely a tényeket leíró szókban nyelvi alakot ölt, az akarat a haragból származó érzelem.

10. Mint Németországban, nálunk is a pozitivizmus hatásának az *újkantiánizmus* lett az ellensúlyozója. A német gondolkodás Kanthoz való visszatérést sürgető szava hozzánk is eljutott, sőt voltaképpen a mélyebbre ható Kant-tanulmányozás kezdetét jelentette. Mert a korábbi Kant-vita főképp Kant etikai elvei körül forgott s a későbbi rendszeralkotási kísérletekben Kant csak lappangva, Krug közvetítésével hatott. A teljes kanti filozófia megismerése és a kanti eszmék teljes mértékű hatása a magyar gondolkodásban csak a múlt század nyolcvanas éveivel kezdődik.

Medveczky Frigyes (1856-1914), a pesti egyetem tanára, még németországi diákévei alatt (Fr. von Bärenbach néven) írt német nyelvű munkáiban Kant szellemében fejtegette a természetbölcseleti, társadalometikai és ismeretelméleti kérdéseket. De mivel a fejlődéselmélet is nagy hatással volt rá, Kantot Fries nyomán antropológiai-pszichológiai értelemben magyarázta *(Grundlegung der kritischen Philosophie,* 1879. I). Az ebből az értelmezésből

keletkező relativizmus által az ismeretelméleti kérdésektől elkedvetlenedve, később etikai és társadalomfilozófiai kérdésekkel foglalkozott, melyek keretében Kant etikai elveihez következetes igyekezett maradni, habár ez a pszichikai és a történeti tényezők erős mérlegelése folytán nem mindig sikerült. A társadalmi eszmék fejlődéstörténete és a szociális pedagógia terén úttörő munkát végzett *(Társadalmi elméletek és eszmények,* 1887). Kétségekkel küzdő lelke nyugalmát élete utolsó éveiben a vallásban kereste. Egyéni szükséglet vezette Pascal lelkének elmélyedő tanulmányozására s a stoicizmus és a kereszténység közti rokon vonások kutatására. Medveczkyvel együtt működött a budapesti egyetemen *Alexander Bernát* (1850-1927), aki sokoldalú gondolkodásának alapirányában szintén Kantot követte. Bánóczi Józseffel lefordította a Tiszta Ész Kritikáját, egyedül a Prolegomenákat. Taine iskolájában elsajátított jellemző készséggel, világos és könnyed stílusban írt filozófiatörténeti művei közül legjelentékenyebbek Kant ismeretelméletéről írt munkája, Diderot-tanulmányai s Spinozáról írt monográfiája. Alexander az esztétikát is művelte s a liberális gondolkodás eszméit széleskörű publicisztikai tevékenységével is terjesztette.

Irodalom. *Erdélyi J.,* A bölcsészet Magyarországon. Budapest, 1885. – *Endres J. A.,* Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Münster, 1915. – *Bodor A.,* Szt. Gellért Deliberátiójának föforrása. Budapest, 1942. – *Ompolyi Mátray E.,* A bölcsészet Magyarországon a skolasztika korában. Budapest, 1878. – *Kastner J.,* Együgyű lelkek tüköre. Minerva, 1929. 245-283. ll. – *Ruber J.,* Werbőczy gondolatvilága. Uo. 1923. 99-132. ll. – *Thienemann T.,* A szabadgondolkodás első nyomai a magyar középkorban. Uo. 1922. 223-240. ll. – *Huszti J.,* Platonista törekvések Mátyás király udvarában. Uo. 1924. 153-222. ll. 1925. 41-76. ll. – *Faludi J.,* Dudith András és a francia humanisták. Uo. 1928. 54-82. ll. – *Kremmer D.,* Apáczai Cseri János élete és munkássága. Budapest, 1912. – *Tavaszy S.,* Apáczai Cs. J. személyisége és világnézete. Kolozsvár, 1925. – *Makkai E.,* Pósaházi J. élete és filozófiája. Kolozsvár, 1942. – *Fejér Gy.,* Historia Academiae scientiarum Pazmanianae. Buda, 1835. – *Pauler T.,* A budapesti m. kir. tudományegyetem története. Budapest, 1880. – *Fraknói V.,* Pázmány Péter és kora. Budapest, 1868-69. – *Sík S.,* Pázmány. Az ermber és az író. Budapest, 1939. – *Félegyházy J.,* Pázmány bölcselete. Budapest, 1937. – *Gerencsér I.,* A filozófus Pázmány. Budapest, 1937. – *Eckhardt S.,* Bessenyei és a francia gondolat. Egyet. Phil. Közl., 1919. 193-220., 1920. 42-53., 1921. 19-34. ll. – *Behyna Gy.,* Kant hatása hazai bölcsészetünkre s fő követői nálunk 1848-ig. Figyelő, 1875. 40., 41., 42. sz. – *Hanauer I.,* Ruszek I. filozófiája. Kath. Szemle, 1902. 472-76. ll. – *Toldy F.,* Emlékbeszéd Fejér Gy. felett. Budá, 1865. – *Bartók Gy.,* Köteles S. élete és philosophiája (Adalékok a magy. phil. történetéhez). Athenaeum, 1910. 52-85., 1911. 84-112. ll. – *Magda S.,* A magyar egyezményes filozófia. Ungvár, 1914. – *Vajda Gy. M.,* Az egyezményesek. Újpest, 1937. – *Pukánszky B.,* A magyar Hegel-vita. Minerva, 1922. 316-341. ll. Hegel és magyar közönsége. Uo. 1932. 3-21. ll. – *Bartók Gy.,* Erdélyi J. gondolkozása. Erdélyi Múzeum, 1915. 7-25. ll. – *Husztiné-Révhegyi R.,* Erdélyi és Hegel. Bpesti Szemle, 1917. 170. k., 97-117. ll. – *Minay J.,* Erdélyi J. Sárospatak, 1914. – *Joó T.,* Kerkápoly K. történetfilozófiája. Athenaeum, 1932. 77-97. ll. – *Nemes I.,* Horváth C. élete és bölcsészete. Magy. Phil. Szemle, 1885. 13. kk. ll. – *Maczki V.,* Horváth C. és a philosophia. Uo. 1885. 360-374. ll. – *Concha Gy.,* Brassai S. emlékezete. Budapest, 1904 (Olcsó kvt). – *Fitz J.,* Brassai S. Budapest, 1913. – *Bartók Gy.,* Mihályi K. élete és philosophiája (Adalékok stb.) Athenaeum, 1909. 122-161., 241-275. ll. – *Domanovszky E.,* Emlékbeszéd Mihályi K. felett. Budapest, 1884. (Tud. Akad). – *Pauler Á.,* Medveczky Fr. emlékezete. Bpesti Szemle, 1917. 170. k., 54-67. ll. – *Kornis Gy.,* Magyar filozófusok. Budapest, 1930. (A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia. Posch J., Medveczky Fr., Alexander B. emlékezete). A magyar bölcseleti műnyelv fejlődése. Magyar Nyelv, 1907. 97. kk. ll. A magyar művelődés eszményei 1777-1848. Budapest, 1927. – *Szinnyei J.,* Magyar írók élete és munkái. Budapest, 1891-1914.

A magyar bölcselet mai irányai

1. A múlt század utolsó évtizedeiben megélénkült bölcseleti élet kitermelte az első magyar bölcseleti rendszert, mely szerzője eredetiségének vonásait hordja magán, *Böhm Károly* filozófiáját. Böhm kezdetben Herbartot, majd Hegelt tanulmányozta, később abban ismerte fel hivatását, hogy Comte pozitivizmusát Kant kriticizmusával egészítse ki. Azonban a pozitivisztikus hajlamokat fokozatosan legyöngítette a transzcendentális idealizmus hatása, mely Fichte *szubjektív idealizmusának* a formájában adott végleges irányt hosszú fejlődésen átment gondolkodásának. Böhm rendszerében is a lét az Én szellemi aktusaiban oldódik fel. Böhm Károly 1846-ban Besztercebányán született. Pozsonyban evangélikus teológiát tanult, majd Göttingenben és Tübingenben teológiát és filozófiát hallgatott. 1896-tól a kolozsvári egyetem tanára volt. 1911-ben hunyt el.

Élete műve: *Az ember és világa,* melynek hat kötete jelent meg, (1883-1942). I. *Dialektika v. alapfilozófia.* II. *A szellem élete (lélektan).* III. *Axiológia v. Értéktan*. IV. *A logikai érték tana*. V. *Az erkölcsi érték tana*. VI. *Az aesthetikai érték tana*. A három utolsó kötetet Bartók György rendezte sajtó alá.

Rendszerének jelentőségét Böhm azzal jellemzi, hogy az „Kantot minden ponton megtoldotta". Szerinte Kant kriticizmusa az ismerés módjára megadta ugyan a feleletet, de az ismeret alanyi feltételei mellett elhanyagolta a másik feltételt, a tárgyat. Azonban az ismeret mindig valami tárgyra irányul s csak a tárgy figyelembevételével határozhatjuk meg az ismeret határait, forrásait, törvényeit és igazságát. Az ismeret tárgyára vonatkozólag pedig „a szubjektív idealizmus az abszolút álláspont, melyből minden philosophiának ki kell indulnia" (I. 11. l.). Az alany önmagába zárt egység, ki magából soha ki nem léphet. A valóság az Én által öntudatlanul kivetített kép *(projekció),* s a megismerés a nemtudatos kényszerűséggel keletkezett kép tudatos utánképzése. Amit nem az alany vetített ki, az nem valóság az alanyra nézve s így nem is lehet ismerettárgy. Ennek az álláspontnak az elfoglalásával gondolja Böhm megszűntethetőnek a valóság és az ismerettényezők közti ellentétet. A világkép az alanyi funkciók munkájának az eredménye s mivel a megismerés az öntudatlanul alkotott kép tudatos utánképzése, a világ keletkezésének a feltétele a megismerésnek, a világkép utánképzésének a feltételévé, vagyis a *metafizikai* tényező *ismereti* tényezővé lesz. Így azután a dialektika feladata abban áll, hogy megállapítsa azokat a szükségszerű tényezőket, azokat a szellemi „végfunkciókat", melyek a világkép megszerkesztéséhez nélkülözhetetlenek s az ismeret egyetemességét és objektivitását biztosítják. Böhm dialektikája a kivetítés és utánképzés műveletének megfelelően megkülönbözteti a *létezési* és *ismerési mechanizmus* funkcióit. A létezési mechanizmus formáiban az öntudat elé kerülő valóság a lét előfeltételeit magyarázó logikai alapfogalmak, az ismerő mechanizmus funkciói által nyer értelmes jelentést. Ezek sorában az alaphatározmány a szellem, mint különböző jelentésű funkciók egysége. „Egy ilyen egységet, mely a többségben bírja lételét s egy oly többséget, mely egy összjelentést tartalmaz, nevezzük *öntét*-nek." (222. l.). Az *„öntét"* név egyrészt azt akarja kifejezni, hogy a szellem mint folytonosan tevékeny princípium önmagát fejti ki, másrészt pedig, hogy a valóság számunkra nem keletkezik, hanem van s ezért a filozófia nem a lét eredetét, hanem alkatát vizsgálja. Minden létező szellem, öntét, mely az önkifejlődés céljából szükséges külső hatás dacára részeinek belső, szükségszerű összefüggését foglalja magában.

Az „emberi öntét" életét vizsgálja a „szellem filozófiája" (II. k.), az ember egységének a szem előtt tartásával s azért nem is annyira a pszichológia, mint inkább az antropológia jellegét viseli magán. Az öntét mint szellem folytonos tevékenység, mellyel önmagát megvalósítani és fenntartani igyekezik. E céljának elérése a *kielégedés* érzetében jut tudomásunkra. Így a kielégedés főtörvénye szabályozza az összes lelki tényeket. Az egységes öntét számos ösztönre

(ág-tétre) tagozódik, melyek tevékenységükkel nemcsak a saját lényegüket, hanem az öntét egységét is fenntartják. Az ösztönök e kölcsönös segélyezése a kapcsolódás tüneményében jelentkezik tudatunkban (pl. az éhség szükségszerűen felveti a táplálék képét). Az asszociáció tehát végső alapjában az öntét fenntartását szolgáló élettünemény.

Az ember világa nemcsak abból áll, amit a más, a tárgy tesz benne, hanem abból is, amit önmaga a saját erejével alkotott. „Világunknak ez határozottan nagyobb fontosságú része… mert itt magunk résztveszünk az örök élet munkájában s beleszőjük nagy szövetébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat." (III. k. VI. l.). A valóval szemben tehát a *megvalósítandó,* a kellő *(to deón)* egyenrangú tényezőként lép fel s a kettő együtt adja az egész emberi világot. Böhm rendszerének legeredetibb és legnagyobb hatású része *értékelmélete,* mellyel a pszichológiai vizsgálatokon túlhaladva, az idealista német értékelméletet megelőzte.

A ténymegállapító ontológiai ítélet még nem értékelés. Az értékelés a tárgynak valami *mértékhez* való viszonyításában áll. Az *elv* csak jelmutatója (indexe) az értéknek, csak ismerési, de nem létoka annak. A becslés nem az érzés, hanem az ítélő értelem funkciója, mely a tárgyat valami értékessel összehasonlítja. A mérték a lélek fejlődésével együtt változik. A lelki élet tartalmi és formai tekintetben három fokon át fejlődik. Az elsőn az érzékek, a másodikon az értelem, a harmadikon az ész az irányító hatalom. Az első fokon az érzéki ösztöneibe merült Én a tárgyra az élv mértékét alkalmazza. A második fokon az értelem a hasznosság szempontjából ítél. A harmadik fokon az Én a reflexió segítségével felismeri alkotó hatalmát s abszolút értékének a tudatára ébred. Így a lélek fejlődésével párhuzamban kialakul a *hedonizmus*, az *utilizmus* és az *idealizmus* értékelése, melyek szoros kapcsolatban maradnak egymással. A legfelsőbb értékelés az alsóbbakat mint megszűnt mozzanatokat magába olvasztja s a magasabb értéksíkból mindig lehetséges a visszaesés az alacsonyabbra. A hedonizmus csak ideiglenes és korlátolt értékelés, mely mihelyt a gyönyörök közt válogatni kezd, az erősséget már nem találja elegendőnek s így önkénytelen haladással felfedezi a reális önfenntartás mértékét, a hasznot. Azonban nem maga az önfenntartás az értékes, hanem az a tartalom, az a minőség, ami benne megvalósul. Így az utilizmus önmagán túlmutat az önértékre. Az *önérték* a tárgyai fölé emelkedő, nemességét és méltóságát öntudattal állító intelligencia. Az értékelés axiómája: *nemes csak az intelligencia* (53. §.).

A kétféle metafizika, az értékelés és az alkotás közös gyökerét s ezzel az egész rendszer egységes alapját tárja fel az értékelmélet hypermetafizikai fejezete (VI). Ebben Böhm azt iparkodik bizonyítani, hogy az Én nemcsak kivetítő tevékenységet végez, de önmagára is reflektál s a szemlélet képtárában önmaga gazdag tartalmának a kifejlését látja. Ez az erőérzet örömöt vált ki benne, s mint öröme okozóját *megszereti* magát. „Az Én reális értéke az öntudatos önállítása." (232. l.).

Abszolút értéket csak az önérték képvisel. Az önérték univerzális mérték, minden dolog, maga az élv és a haszon is, az önérték mérője alá tartozik. A végső értékes, melyből a többit egyedül megérthetjük, a dolgok *jelentése,* logikuma. A dolgok önértéke jelentésükből ered s csak ennek megértése után hozható a becslés ítélete.

Az igaz, a szép és a jó az a három egymástól megkülönböztetendő értékjelző, melyek ugyanazon tárgynak (a Logosznak) különböző megvalósulására vonatkoznak. „A szellem igaz, szép és jó" (95. §.). Az értelmi síkban megnyilvánuló jelentés a logikai érték, az érzéki síkban felfogható jelentés az esztétikai érték, az akarat logikai értéke a jó, melynek megvalósulása a szociális síkon az etikai érték. Ezekkel az értékfajokkal foglalkoznak Böhm művének utolsó kötetei.

A *logikai érték* tanában Böhm az ismeret pszichikai funkcióitól eltekintő jelentéstani elemzés alapján ismeretelméletét és metafizikáját végleges formába önti. „A megismerés szerepe az Én életében nem más, mint önkifejlésének tudomásul vétele", „ideális tartalommal való megtelése és kibővülése" (IV. 195, 197. l.). A megismerés az Én öntudatlan projekciójának, az alkotásnak tudomásulvétele s két, egymástól elválaszthatatlan mozzanat, az *elrendezés,* és a

megértés váltakozó ritmusában folyik le. Az előbbiben az Én magával szembeállítja a képet, az utóbbiban megérti. A kivetítés, az elrendezés képezi az ismeret formai oldalát, mely azonban mindig a tartalomhoz van kötve. A tartalom, a *jelentés* önmagát állítja, az *önállítás* a forma. A jelentésre, a tartalomra vonatkozik a megértés, a jelentés önállítására, a formára vonatkozik az elrendezés aktusa.

A megértés intuíció útján történik oly módon, hogy az Én az önmagával szembesített, megértendő képet a maga tudatos tartalmával azonosítja. A jelentés nem más, mint a megértett idealitás, alany és tárgy egybeszövődése. Ezen egybeszövődés következtében minden jelentésben kettős feszülés van. Az egyikkel a tárgy feszül, húzódik az alany felé, a másikkal az alany feszül a tárgy ellen. Ezek a szellemi projekcionális tevékenységek a *deiktikus* szálak s maga a viszony a *jelzés* (Deixisz = intenció, 62-64. §.). Az alany és tárgy közös alapja az Énegész, az abszolút Én, a jelentések azok a funkciók, amelyekben az Énegész kifejlik s amelyeket az Énalany a megismerés útján magáévá tesz. Az Én önmagát állító funkciói képezik a kategoriális vagy alapjelentések rétegét. Ezen alapréteg után következik a funkciók összeműködéséből keletkező tárgyi jelentések ideális rétege. A következő az érzéki jelentések rétege, melyekben az Én teljesen magvalósul. A szellemiség az egyetemes, az Én az egyetlen és minden. Fejlődése a korlátozódás által való gyarapodás, minél inkább korlátolódik, annál inkább veszít egyetemességéből. Az érzékiség a projekcionális aktusok megakadása, az érzéki jelentésben az egyetemes egyes lesz (65-75. §.).

Az elrendezés alapművelete az *ítélet,* melynek alkatát Böhm az Én ősprojekciójának hármas aktusából, az alanyra és tárgyra megválásból, a kettő azonosításából s ezen azonosság állításából vezeti le (76. §. kk.). E hármas aktus a reflektáló Én számára egy lépés a fejlődésben, melyet mint ítéletet ért meg. E hármas aktus helybenhagyásával elébe álló komplex-jelentés az ítélet. Az ítéletben tehát az Én megérti, ami vele történt. Az állítás, azonosítás és belenyugvás hármas fázisa típusa minden további ismeretgyarapodásnak. Az azonosság ősi létítéletén, mely minden ítéletben bennrejlik, épülnek fel az Ént közelebbről meghatározó közvetlen minősítő ítéletek, melyek anyagát a kategoriális jelentések rétege képezi, a szemlélő Én tárgyaira vonatkozó, közvetve minősítő ítéletek anyagát pedig a fogalmi és érzéki jelentések rétege nyújtja.

A megismerés két alaptevékenysége, a jelentés megértése és a megértett jelentés elrendezése a világkép kialakításánál a *magyarázat* és a *bizonyítás* által emelkednek tudományos formákká (96. §.). A magyarázat útján a megértett jelentést átvisszük a megértendőbe s ezáltal az új képzetet magunkévá tesszük. A magunkévá tett jelentésben pedig a bizonyítás segítségével nyugszunk meg. Objektív voltánál fogva a teljesen átértett jelentés egyúttal valósággá is lesz s e teljesen átértett jelentésnek mint valóságnak öntudatos felfogását igaznak nevezzük. Az igazság elismerésére az alany és a tárgy reális jelentése közt fennálló viszony kényszerít. Egyrészt az Én nem mehet túl a saját valóságán, kénytelen megállapodni, ez az ő alanyi bizonyossága. Másrészt a dolgon sem változtathat, hanem kénytelen elismerni, ez a tárgyi bizonyosság. Az igazság tehát a *valóság* elismerése (98-102. §.).

Az igazság mint ontológiai kategória az *értéknek* csak ismereti feltétele. A tudás abszolút értékét az adja, hogy a szellemiség benne van minden jelentésben s mivel az Én maga a szellem, a tudás önértéke a szellemnek mint egyetemesnek és egyetlennek *önmagáról való tudása.* A nemtudatos, kényszerű tartalomnak tudatos birtokba vételével gyarapodik és szabadul fel az Én. „Amikor egy hitvány vízcseppet megértettem – írja Böhm – vagy amikor megláttam, hogy 1+1 = 2, akkor éppúgy megvalósítottam magamat, mint amikor az Én önmagát megérti vagy amikor magát az egyetlen szellemiségnek felismerte. Mindezekben én magam lettem valóvá, azaz igazzá.” (413. l.). Az igazság kötelesség, mert a szellem a tudásban fejti ki magát s az igazság egyetemes világérték, mert a mi egyéni lelkünkön át a Nagy Lélek, a *Világatman* valósul meg, amint azt Böhm kedvelt tanulmánya, a hindu filozófia nyomán vallja, melynek monista világképére a logikai érték tanában lépten-nyomon utal.

Az *erkölcsi érték tana* kifejti, hogy a végleges és a teljes megállapodást nyújtó abszolút érték az alanyra nézve önmaga. Az önfenntartást szolgáló haszonértékkel szemben az önérték az egész Én sikeres *önállítása.* Az öntudatos szellemiség uralmának foka a cselekvés kritériuma. Az intelligencia centrumát képező Abszolútum öntudatos szolgálata az erkölcsiség végső célja.

Világképének egészébe illeszkedik Böhm *esztétikai* szemlélete. Hangsúlyozza, hogy habár az esztétikai tárgy nem abszolút, hanem csak az alany számára tárgy, mégsem merően illúzió, „látszat", hanem az érzékekre hatás által megnyilvánuló „jelenés", kép, melynek tartalma a „jelentés". Az érzéki vonás a jelentésnek jelképe, szimbóluma, indexe. Amit az érzékiben „érték", a jelentés, az esztétikai szemlélés tárgya. Az esztétikai szemlélés tárgyai azonosak a szemlélet általános tárgyaival, a tárgy kényszere alól való felszabadulás és az érdektelenség amazoktól megkülönböztető jegyük. A pszichológiai elemzésnél maradó esztétikával szemben Böhm az esztétika ugrópontjának a strukturális egység magyarázatát tekinti, amit csak a jelentés prioritásának feltételezésével s a jelentés életaktus, projekciókénti értelmezésével vél kielégítően megadhatni.

Minthogy a jelentés örök, általunk meg nem változtatható világelem, az öntudat tehetetlen mind a jelentéssel, mind a projekcióval szemben, csak szemlélő és kiható centrum, metszőpontja a kozmikus nagy idealitásnak, szemlélése és kihatása az a lencse, amelyen keresztül a világfényesség megnyilvánul és kifelé ereszti a világfény sugárzó kévéit. A jelentés formája nem más, mint a tartalom önállításának szemléleti módja, mely a tartalom és az öntudat projektív erejének összehatása, produktuma. S minthogy a szemlélés térbeli projekció-alkotásra támaszkodik, azért minden szemléleti forma az esztétikai jelenésben tér- és időbeli formákban tagozódik. A jelentések belső összefüggésük folytán világképpé alakulnak s így az esztétikai szemlélés legfőbb foka ott volna elérhető, ahol az érzéki, értelmi és erkölcsi viszonyok összessége oki és célos kapcsolatba egyesül, azaz a világdráma képében. Ezért látja Böhm a legfőbb reális műformának a drámát, melynek jelenítő képessége teljesítésében az összes művészetek közreműködését szükségesnek tartja.

Böhm iskolájához tartozik *Tankó Béla* debreceni egyetemi tanár, ki főképp ismeretelméleti, vallásbölcseleti és világnézeti kérdésekkel foglalkozik. *Málnási Bartók György* szegedi, majd kolozsvári egyetemi tanár Böhm idealizmusának a szellemében fejtegeti az ismeretelméleti, rendszertani, etikai, antropológiai alapproblémákat s a bölcselettörténet terén is tevékeny. *Kibédi Varga Sándor* az ismeretelmélet, *Ravasz László* az esztétika, *Makkai Sándor* a vallásbölcselet körében dolgozta fel Böhm eszméit.

2. Böhm rendszerét rövidesen követte egy új magyar filozófiai rendszer, *Pauler Ákos* objektív idealizmusa. Böhmhöz hasonlóan, eredetileg Pauler is a pozitivizmus és a transzcendentális idealizmus összeegyeztetésén fáradozott, de végleg kialakult rendszerének a középpontjába az alanytól függetlenül fennálló igazság mint objektív érték emelkedett. Böhmmel szemben Pauler legjellemzőbb vonása az alanytól a tárgy felé fordulás, a szubjektivizmus határozott elutasítása. Böhm értékelmélete mellett Bolzano logikája, Husserl fenomenológiája, Leibniz és Arisztotelész metafizikája adtak indítást felépítésében teljesen eredeti rendszeréhez, melyen a legapróbb részletig az erőteljes rendszerező elme szigorú logikai következetessége uralkodik. Pauler Ákos 1876-ban Budapesten született. Egyetemi tanulmányait itt s a lipcsei egyetemen végezte. Előbb a pozsonyi, majd a kolozsvári egyetemen, mint Böhm utóda, volt tanár. 1915-től 1933-ban bekövetkezett haláláig a budapesti tudományegyetemen működött.

A pozitivizmus és a transzcendentális idealizmus összeegyeztetését célzó művei közül legjelentékenyebb *Az ismeretelméleti kategóriák problémája,* 1904. Későbbi rendszerének körvonalai tűnnek elő *Az etikai megismerés* c. művében (1907) és *A logikai alapelvek elméletéhez* c. akadémiai székfoglalójában (1911). Kiépített rendszerét nyújtja a *Bevezetés a filozófiába* (1920, 1933 (3)), az utóbbi kiadást idézzük. Ennek legfontosabb részét részletesebben kifejti a *Logika* (1925). A két utóbbi mű német nyelven is megjelent.

A filozófiai kutatás útja Pauler szerint a tudomány végső előfeltevéseinek tervszerű vizsgálata, sajátos tárgya pedig a dolgok bizonyos osztályai határozmányainak a nyomozása. A filozófia a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány. Ezen osztályok szerint öt alaptudományra tagozódik, melyek: a logika, az etika, az esztétika, a metafizika és az ideológia. Egyéb filozófiai tudomány vagy a felsoroltak bizonyos problémáit vizsgálja, vagy pedig propedeutikus, bevezető jellegű, aminő a tapasztalati lélektan. Az összes tudományok részben a filozófia, részben a matematika, részben a valóságtudományok körébe tartoznak. A tapasztalatban felmerülő adottságokkal (természet, történet, lélek stb). foglalkozó valóságtudományok az adottságok elemzése alapján összefoglalnak. Valamely egésznek ilymódú megismerése az *indukció*. Ez a valóságtudományok módszere. A valóságtudomány előfeltétele, hogy a valóság számszerűségének van alávetve, a számok törvényei a valóságra is érvényesek. A valóságtudomány így a matematikára támaszkodik, melynek sajátos módszere a *dedukció*: tételeit, melyek érvényükben a valóságtól függetlenek, szintetikus alapon egymásból vezeti le. A valóságtudomány és az előfeltételét képező matematika egyaránt a filozófiára támaszkodnak, melynek sajátos módszere a visszakövetkeztetés, a *redukció*. Ez az eljárás mind az indukciótól, mind a dedukciótól különböző és önálló. Az indukció minden vonalon, ha öntudatlanul is, bizonyos filozófiai tételek érvényét már feltételezi. Pl., hogy a valóság egyes mozzanatai az „egész" részei. Induktív bölcselet önellentmondás. De a filozófia módszere a dedukció sem lehet. A filozófia nem bizonyos szintézisek következményeit fejti ki, hanem ellenkezőleg, valamely állítás végső előfeltevéseit nyomozza. A filozófia a tapasztalati adottságokból, a következményekből visszakövetkeztet az előzményekre. Ezt a módszert nevezzük redukciónak (Sigwart). A redukció abban különbözik lényegesen az indukciótól, hogy nem a valóság síkján, hanem az igazságok szintjén mozog. Nem az okokat kutatja, ami mindig ontológiai vonatkozás, hanem az *érvényesség rációját,* logikai alapját keresi. A reduktív nyomozás célja oly *autonóm tételek* megállapítása, melyek érvénye önmagukban nyilvánvaló s azért a legbizonyosabb is. Ezek a tételek képezik egyszersmind a filozófia határát (Bevezetés 10. §. Logika 210. kk. §.). „Philosophálni annyit tesz, mint az adott relatívumhoz a megfelelő abszolútumot keresni." (Log. 212. §.)

Pauler egész filozófiájának alapépítménye a *logika.* A logika nála *nemcsak* a helyes gondolkodás szabályainak a tudománya, hanem az igazság egyetemes határozmányairól szóló tudomány, melynek az igazság szerkezetét és fennállásának a módját kell vizsgálnia. A problémakör e kibővítése folytán logikája két részre oszlik. A *tiszta logika* a helyes gondolkodás tárgyának, az igazságnak formai határozmányait vizsgálja, az *alkalmazott logika* pedig az így nyert eredményeket a gondolkodás számára szabályként állítja fel. A megismerés előfeltétele, hogy az igazság „fennáll", „megvan". Az igazság sajátos fennállási módja az *érvényesség*, mely a létezéssel megegyezik abban, hogy megmaradást jelent, mégpedig időtlen permanenciát, de a létezéstől lényegesen különbözik abban, hogy nem fejt ki tevékenységet, hanem puszta fennállásával kelt maga után vágyat. Az igazságból, mely végtelen számú tagból álló abszolút rendszer, az emberi gondolkodás csak véges számú mozzanatokat ölelhet fel. „Az igazság fennállása tehát nem állhat abban, ahogy az emberek azt gondolják, mert valójában úgy áll a dolog, hogy egyetlen igazságot sem tudunk teljesen végiggondolni" (Log. 17. §.). Az igazság érvényességét gondoltságával összetévesztő pszichologizmus tarthatatlansága nyilvánvaló abból, hogy a pszichologista logikai álláspontját az *általános* relativitás érvényére támasztja.

Jóllehet létezés és érvényesség két különböző fennállási mód, mégis szoros viszony van a kettő közt. Ez a viszony a párhuzamosság, mely nem ontológiai természetű, hanem a létező világ változásait meghatározó okok időbeli kapcsolatának az igazságok örök rációival, alapjaival való megfelelőségének a viszonya. „A létező világ visszatükrözi az igazságok örök világát: plátói kifejezéssel élve: részesedik az igazságok világában". (21. §.) A második fajta viszony az, hogy a létező világra vonatkozó igazság a létező eszményét, tökéletes mivoltát adja vissza. Az igazság

a logizma (magánvaló képzet), a tétel és a szillogizmus formájában áll fenn, melyeket mint fogalmat, ítéletet és következtetést fogunk fel és gondolunk.

Minden igazság végső formai előfeltevéseit a reduktív módszerrel kinyomozott *logikai alapelvek* képezik, melyek mibenlétüknél fogva tovább már nem bizonyíthatók. Pauler három alapelvet (voltaképen metafizikai axiómát) állapít meg. Ezek egységes sorozatot alkotnak: a későbbi feltételezi a megelőzőt, de azzal szemben valami többletet tartalmaz. Az első alapelv az *azonosság* (identitas) elve: „minden dolog csak önmagával azonos". A második az *összefüggés* (cohaerentia) elve: „minden dolog minden más dologgal viszonyban áll, azaz valamiképp összefügg vele". A harmadik alapelv az *osztályozás* (classificatio) elve: „minden dolog valamely osztályba tartozik". (Log. 28-37. §. Bev. 25-30. §.). A logikai alapelvek viszonyából korrollháriumképpen levezetett tételek közül különösen jelentős a rendszerben a *korrelativitás* tétele, mely szerint nincs relatívum abszolútum nélkül, minden függő dolog feltesz egy már más dologtól nem függő abszolútumot (Log. 39. §).

Az alapelvek hordozzák Pauler rendszerének egész épületét, annak minden legkisebb része velük szerves kapcsolatban van. A logikai alapelvekből kifolyólag három ismerési funkciót, azaz ítéletalkotási módot különböztet meg, melyek egyszersmind a megismerés határait is megállapítják. Ezek az *analízis*, a *szintézis* és az *autotézis*. Az ismerettaglaló analitikus ítéletekkel szemben az ismeretgyarapító ítéletek szintetikusok vagy autotetikusok lehetnek. A szintetikus ítéletekben a tér- és időbeli szemlélet által ismerjük fel az alany és állítmány közti kapcsolatot. Pl. „ez a könyv most asztalomon fekszik". De a *szemlélettől függetlenül is* alkothatunk ismeretgyarapító ítéletet annak a felismerése révén, hogy az alanyfogalom *érvényének* logikai előfeltétele az, hogy az állítmánnyal kapcsolatban van. Ezek az autotetikus ítéletek a sajátosan filozófiai ítéletek. A filozófia ugyanis reduktív úton oly formális érvényességű feltételeket, autonóm tételeket fedez fel, melyek azelőtt ismeretlenek voltak előttünk, tehát ismereteinket gyarapítják, de tér- és időszemlélet igénybevétele nélkül.

A tárgyakat általában az teszi megismerhetőkké, hogy a logikai alapelvek a mindenség törvényei, a megismerő alany s minden lehető tárgy közös törvényszerűségei s így a két mozzanatot összefűzik (Bev. 70. §. Log. 219. §.). A világból csak azokat a valóságokat ismerhetjük meg, melyekkel a térben találkozunk. Ez a kozmikus korlátozás képezi ismeretünk *relatív* határát. Mivel azonban a gondolkodásunkat is szabályozó logikai alapelvek minden lehetséges tárgyra érvényesek, ebben az értelemben ismeretünknek nincs abszolút határa. Kant tétele tehát az abszolúte megismerhetetlen magánvalókról s ezzel együtt a transzcendens metafizika lehetetlenségéről elfogadhatatlan, annál is inkább az, mert az autotetikus ítéletekben szemlélet nélkül bővíthetjük a létezőkre vonatkozó ismereteinket. Ezt az álláspontot Pauler *kritikai objektivizmus*-nak nevezi, jelezvén ezzel a külvilág tárgyainak a megismerő alanytól önálló létét, de hangsúlyozza, hogy érzékszerveink nem fotografáló, hanem *jelző* készülékek, melyek az életfenntartás szükségleteinek a mértékében, tehát nem kimerítő teljességgel tájékoztatnak a külvilágról (Bev. 69. §.).

Az igaz eszméjéből levezethető a jónak és a szépnek a felismerése. A jónak és a szépnek ugyan önálló tartalma van az igazsággal szemben, de elménk a jót és a szépet mint az igazság megnyilvánulásait ismeri fel. *Etikájában* Pauler a különböző erkölcsi rendszereknek a reduktív módszer alkalmazásával kiderített ellenmondásaira mutatva, az erkölcsiség végső előfeltételét egy tőlünk függetlenül fennálló objektív mozzanatban állapítja meg, mely fennállásában abszolút, nem valami valóság, hanem az, ami által a valóság értékessé válik s végül, mely maga is a legértékesebb. Ezekkel a kritériumokkal egyedül az *igazság* rendelkezik. Ezt az előfeltételt a redukció végén érzületi és akarati elemekkel vegyes ismerési intuícióval látjuk be. Az emberi lélek sajátos szerkezeténél fogva az igazság kultuszát a humanizmus (a jónak a szeretete), a kultúra (a jó tisztelete), a becsület és a jog (önmaga és mások tisztelete) eszményeinek követésével valósítja meg.

Etikájához hasonlóan az *esztétikában* is következetesen vallja Pauler az eredetileg elfoglalt objektivizmus álláspontját. A szépséget a szemlélő a tárgyon meglátja, de nem teremti, amint a tudós sem hozza létre, hanem felfedezi az igazságot. Az esztétikus tárgynak az alanyhoz való viszony szempontjából legfontosabb határozmánya éppen esztétikai jellegének objektivitása. Ennek felismerése nyomán támad bennünk az élmény szubjektív, érzelmi része. A tárgy adatásának másik követelménye az irrealitás, mely abban áll, hogy a műalkotás esztétikai értéke független a tárgy reális lététől. A tárgy tartalmi kellékeit pedig az alkotás (nem szükségszerűen érzéki) szemléletessége, az egységes lelki tartalom s a felismerést lehetővé tevő jellegzetesség képezik. Az esztétikus tárgy mindig emberi alkotás, mely az esztétikai értékeket felfedezi és megismerteti velünk. „Míg a tudomány gondolatokkal, az erkölcs cselekvésekkel, a művészet alkotásokkal iparkodik a végtelent és örökkévalót megközelíteni." (124. §.).

A *metafizika* tudományos jellegét Pauler azzal indokolja, hogy az a valóságos dolgok egyetemes határozmányainak a megállapításával a tapasztalati tudományok állításainak ténybeli alapját igazolja. A metafizika alapvető definíciója a valóságfogalom. „Valóságnak lenni annyit tesz, mint állandó tevékenységet kifejteni" (144. §.). Nem az állandóság, hanem a hatás a valóságnak az érvényességgel szemben jellegzetes sajátsága. A hatás fogalmában bennfoglalt változást a változó mozzanat, a *materia* s a változatlan, érzékfeletti mozzanat, a *forma* magyarázzák. Szűkebb értelemben a szubsztancián magát a formát, az öntevékenység elvét értjük. „A szubsztancia tehát öntevékeny valóság és öntevékeny centrumot rejt magában" (147. §.). Mivel az öntevékenység a részek egymáson kívüliségét kizáró önmozgást jelent, a szubsztancia nem térbeli létező, hanem pszichomorf (lelki) valóság, melynek a tér csak megjelenési formája. A szubsztancia a forma érvényre juttatására, lényegének kifejtésére törekszik. Az e közben jelentkező gátlás nyilvánvalóvá teszi, hogy egynél több szubsztancia létezik. A monizmus a folytonos változást és harcot képtelen megmagyarázni. A különböző kapacitással rendelkező szubsztanciák egyetemes kölcsönhatásban állnak egymással s a korrellativitás elvénél fogva számuk véges. A szubsztanciák abszolút léténél fogva összességük állandóan megmarad. Az észrevehető keletkezés és elmúlás nem egyéb, mint a szubsztancia kifejlődése vagy visszafejlődése. A fejlődés ebből a fogalmából az evolúció *a priori* alaptörvényei is megállapíthatók: minden fejlődésnek van kezdete, delelőpontja és vége, a fejlődés által a szubsztancia differenciálódik, integrálódik, azaz minőségileg gazdagodik és egységesebbé válik, a hatalmasabb kapacitású szubsztanciák mindinkább elhatalmasodnak a többiek felett (163- 167. §.). A világfolyamat e nagy monarchizálódási folyamatában végül egy leghatalmasabb szubsztancia lesz úrrá a mindenségen s az anarchia helyébe az ő uralma lép. Ez a szubsztancia az Abszolútum.

Élete végén Pauler elmélyíti az Abszolútumról szóló elméletét s a korábban is vallott *teizmus* álláspontját erőteljesen hangsúlyozza. Kifejti, hogy az Abszolútum *létét* már akkor elismerjük, midőn relatívumokat állapítunk meg, melyeket csak hozzá viszonyítva minősíthetünk. Az Abszolútumban nem lehetséges a relatív mozzanatot kifejező mástól való függés, tehát csak *egy lehet.* Következésképp nem lehet azonos a pluralisztikus szerkezetű világgal. „Nem a monizmus, de az ősdualizmus minden mélyebb metafizika alaptanítása." Az Abszolútum függetlenségénél fogva feltétlenül *egyszerű,* azaz oszthatatlan, tehát nem lehet anyagi tény. Minden változó végső előfeltétele lévén, túl van minden keletkezésen és elmúláson: örök. Benne „lényeg és lét öröktől azonosak, ezért az Abszolútum *tiszta forma".* Az Abszolútum és a relatívum viszonya abban áll, hogy az előbbi *teremti* az utóbbit, azaz minden ízében feltétlen meghatározza. Ez a viszony azonban nem oksági, hanem minden valóságkapcsolattal szemben *sui generis*, a valóságnak is előfeltételét képező viszony. Bár az Abszolútum túl van mindazokon a kategóriákon, melyekkel a relatívumokat megragadhatjuk, teljesen ismeretlen nem lehet, mert akkor a relatívum nem mutathatna az Abszolútumra. Az igazság és érték általunk megismerhető abszolút mozzanatait joggal tekintjük az Abszolútum aszpektusainak, azaz oly ismereti tartalmaknak, melyekben az Abszolútum, ha nem is teljesen, de töredékszerűen a mi korlátolt megismerésünk számára is

ismeretessé válik. A relatívumból az Abszolútumra való analógiás következtetéssel „az Abszolútumot személyes, szellemi és végtelen tökéletes lénynek kell tartanunk” (168. §.). „Az Abszolútum fogalma tehát egybeesik Isten vallási eszméjével s megfelel a teizmus tanításának, szemben a monizmussal vagy az ateizmussal.” (169a).

Az ismertetett filozófiai diszciplínák mellett Pauler önálló tudományként bevezeti az *ideológiát*, mely a dolgot a valóság és nem-valóság kettősségét megelőző egyetemes határozmányok szempontjából mint *ideát* vizsgálja. Az ideológia problémakörét a három logikai alapelvből és a korrolláriumukat képező korrellativitás elvéből nyeri. Ez a négy elv ugyanis minden logikai taglalásra érvényes. Minden tudománynak négy problémája: az alkotóelemek, a relációk, az osztályok vagy kategóriák és ezek mindegyikének a szempontjából az Abszolútum problémája (32. §.). Ennek megfelelően tagozódik az ideológia problematikája is. A dolgok elemeit tartalmuk és fennállásuk szempontjából történő leírással vizsgálja a *fenomenológia.* A lényeghez mindig bizonyos reláció is tartozik, mely objektív mozzanat. Pauler a *relációelmélet* kifejlesztésétől reméli a különböző tudományok közt eddig még fel nem fedezett kapcsolatok felderítését. A *kategóriaelmélet* alaptétele: „a kategória a logikai priusz az egyes tartalommal szemben, mert egyetemes elvek (a logikai alapelvek) érvénye teszi lehetővé az egyest” (233. §.). A kategóriák mind megismerésüknek, mind a dolgok létének *a priori* tényezői s azért téves a kategóriáknak a lehető tapasztalat körére való korlátozása (Kant).

Az általános *értékelmélet* az önértékek körével foglalkozik, és pedig eltekintve a lélektani és a metafizikai vonatkozásoktól. Bármit az értékeszmékhez való viszonyítás által mondhatunk értékesnek. Semmi sem önértékű azért, mert létezik, hanem azért, mert megfelel az értékeszmének. „Az értékesség független a valóságtól” (249. §.). Épp ezért az önértékek más fogalmakból nem világíthatók meg, hanem a plátói visszaemlékezés egy nemével értékelésünk közben pillantjuk meg őket. De ez a spontán megismerés nem érzelem, hanem ítélés által történik, valami egyéni reakciónktól független mozzanat annak a tárgya. Az önértékek rendszere és a logikai alapelvek összefüggenek. A magában álló dologra vonatkozó azonosság elvének a szépség, a dolgok kapcsolatát kifejező összefüggés elvének a világrendbe harmonikusan beilleszkedő jóság, az egyetemesnek az egyeshez való viszonyát kifejező osztályozás elvének a hierarchikus rendbe illeszkedő igazság eszménye felel meg. E három értéknek azután a megismerés három módja (intuitív, praktikus, diszkurzív) s ezeknek viszont a három lelki tevékenység (érzékelés, törekvés, gondolkodás) felel meg. Mivel az Abszolútum mindennek, így az értékvilágnak is végső előfeltevése és feltétlen meghatározója, a teljes létezés össze van forrva az értékességgel. A függő, relatív jellegű létezők annál jobban tudják magukat megvalósítani, kiélni, minél inkább alkalmazkodnak az értékvilághoz. „Ennyiben valóságnak lenni annyit tesz, mint törekedni az igazra, szépre és jóra.” Csak a beteg, eltorzult szellemi élet tevékenysége mozog ellenkező irányban. „A létezés teljessége tehát annak teljes értékességét jelenti. Az Abszolútumban ennek következtében az értékek teljességét, az igazság, a jóság és a szépség feltétlen és korlátlan megvalósultságát is fel kell tennünk.” (255. §.)

3. Pauler Ákos filozófiája igen termékeny hatással van a magyar gondolkodásra. Ennek egyik jelentékeny bizonyítéka tanítványának, *Brandenstein Béla báró* (sz. 1901) budapesti egyetemi tanárnak a rendszere. Mesterére, Paulerre valló megbecsülésével a történeti értékeknek, az elfogadhatóknak talált régi, klasszikus elvek felhasználásával szándékozik Brandenstein a mai gondolkodást új értékekkel gyarapítani *(Bölcseleti alapvetés,* 1934. *Grundlegung der Philosophie,* I. 1926, III. 1927). Pauler logikai platonizmusával szemben Brandenstein az arisztotelizmust képviseli. Ez azonban csupán gondolkodásának realisztikus vonására értendő, a módszer és a rendszer kiépítése tekintetében önálló utakon jár.

Rendszerének kiindulása a fenomenológiai módszer alapján kidolgozott *ontológia,* mely a dolgokat a valóság előfeltételét képező legegyetemesebb határozmányok szempontjából vizsgálja. Minden dolgon három őshatározmányt állapít meg: a *tartalmat,* a *formát* és az

alakulatot. A tartalom a dolog sajátos, individuális mibenléte. Jellemző jegye az egyszeriség és a sajátlagos minőséggel való teltség. Pl. egy bizonyos hang vagy gondolat nem azonos a hanggal vagy gondolattal általában. A második őshatározmányt a dolgok összefüggésének a ténye szolgáltatja. Minden dolog összefügg, mert önmagával azonos, de összefügg más dolgokkal is, mert azok is dolgok. A dolgok összefüggését képviselő határozmány a forma. A forma fennállása az *érvény.* A forma (pl. osztály, alárendeltség, nemhez, fajhoz tartozóság) a telt, lezárt tartalommal szemben „nyitott", „üres", éppazért egyetemes, a különböző egyedeket összefoglaló, *reális* érzékfeletti mozzanat. Végül minden dolog mennyiségileg is meghatározott (egy vagy több). A mennyiséget megállapító határozmány az alakulat. A három őshatározmány minden dologban egymást teljesen áthatja, egymás korrellációit képezik, de szigorú sorrend van közöttük. A tartalom az első, ez határozza meg a formát s az alakulat a kettőt átfogja.

A tartalmi kategóriák megállapítása a rendszer egyik legeredetibb része. A formákat megállapító logikában Brandenstein Arisztotelész tisztán instrumentális s a pszichologisták relativisztikus értelmezését éppúgy helyteleníti, mint a logizmus egyoldalúságát. Kiindulópontja a logikum és a tartalom eredeti szerves egysége. A logikai vizsgálat tárgyát képező formák a tartalmakon lépnek fel, melyektől az absztrakció választja őket szét s rendszerüket a feltételekre menő regresszív nyomozás állapítja meg.

Brandenstein *metafizikája* a változás tényéből indul ki. Minthogy egymásután, szukcesszív módon, aktuálisan végtelen számú tagból álló sokaság nem jöhet létre, a valóság sem változásában, sem létezésében nem lehet kezdet nélkül való. A világ kezdődött s létesítő oka a tőle különböző, változatlan és örökkévaló *Isten.* A végtelen sor lehetetlensége kizárja, hogy a későbbi tag a korábbiból keletkezzék. A változó sor tagjai a jelenségek, nem állhatnak egymással az ok és hatás viszonyában, mechanikus vagy átmeneti okság lehetetlen. A változó sor tagjai számára csak oly okok lehetségesek, melyek maguk a soron kívül állnak, melyek a sor tagjainál lényegesen gazdagabbak, magasabbrendűek, nem mennek át hatásaikba. A létesítés pozitív folyamatához s a rendezett történéshez feltétlenül cselekvő, működés vagy nemműködés választására képes, akarattal és értelemmel rendelkező elv szükséges. Tehát minden ok tudattal és értelemmel rendelkező, személyes, egyedi *szellem.*

A valóság lényei hierarchikus rendet alkotnak. A legfelső rangsorban van Isten, ki minden hatást tökéletes fokban magába zár. A második rangsorba tartoznak az általa teremtett érzékfeletti, kimeríthetetlen és elmúlhatatlan természeti erők (szellemek) s az emberi szellem. Csak a két első rangosztály tagjai lehetnek okok. A valóság harmadik rangosztályába tartozik az eredetileg homogén anyag, a véges valóság, amelyre az egyedileg különböző szellemi erők közvetlen hatnak s benne megvalósítják tudattartalmaikat, az ideákat, a természeti jelenségek sokféleségét és változatosságát. A természetben tehát az emberi szellemhez hasonló szabad szellemi erők működnek. Szabadon választott működésük etikai tökéletességüknek megfelelő, következetes végzése a természettörvény. A természeti fejlődés célja az anyag átszellemesítése. A szellemi teremtménynek pedig az a rendeltetése, hogy lényének egyre tökéletesebb kifejtésével egyre jobban megközelítse az Istent, kinek lényegével, teremtő és világfenntartó működésével Brandenstein metafizikája behatóan foglalkozik. Rendszerének szempontjait érvényesíti széles körre kiterjedő bölcseleti embertanában *(Az ember a mindenségben,* 1934-36), valamint művészetbölcseletében is.

4. A metafizikai rendszeralkotás mellett a mai magyar filozófiában a *szellemtudományi, kultúrfilozófiai* érdeklődés a legjelentékenyebb. Dilthey, Windelband, Rickert, Spranger eszméi találnak visszhangra ebben az érdeklődésben, mely a szellemi élet kultúrát alkotó tevékenységét emeli vizsgálódása középpontjába. Ennek az iránynak a kialakításánál jelentékenyen közreműködött *Kornis Gyula* (sz. 1885) budapesti egyetemi tanár. Eredeti munkatere a pszichológia, melyen a nálunk is mélyen előrehatolt egyoldalú, atomizáló természettudományos irány leküzdésén fáradozott. Az egzakt, természettudományos formulákat követő értelmezéssel

szemben rámutat arra, hogy az alapvető magyarázó elveknek a pszichológiában nem lehet a természettudományokkal azonos értelmük *(Okság és törvényszerűség a pszichológiában,* 1911). Majd *„A lelki élet”*-ről szóló terjedelmes művében (1917-19) a hatalmas anyag felett biztos metodikai készséggel uralkodva, önálló kritikával foglalja össze a tapasztalati lélektan eredményeit s a lelki élet egységének s az aktusokban megnyilvánuló öntevékenységnek a kiemelésével az asszociációs teóriák elégtelenségére világít rá. Habár a metafizikai kérdésekben Kornis tartózkodó, az értékvilág jelentőségét mégis tudja méltányolni. A lelki alkat az értékrendszerhez való viszonyának jelentőségét különösen a politikus lélek *(Az államférfi,* 1933), a tudós lelkivilágát *(A tudományos gondolkodás,* 1943), a kulturális élet vezető egyéniségeinek sok finomsággal és nagy elmélyedéssel jellemző kutatásai tárják elő. Szellemtudományi érdeklődése a történetfilozófiára irányítva figyelmét, ennek problémakörét rendezve, a történelem értelme az örök, objektív értékek érvényességében való hitben s azoknak a kultúra, mint határtalan tökéletesedési lehetőség által való megvalósításában tárul fel előtte *(Történetfilozófia,* 1924). Történetfilozófiai szemlélete a kultúrértékek történeti megvalósulását a múltból a jelenbe törő organikus fejlődés folyamatának látja. S ezért a nemzeti szellemet hordozó és alakító nevelési intézmények vizsgálata alapján törekedett kidolgozni a magyar felvilágosodás, a neohumanizmus és a természettudományi technika kora művelődési eszményeinek értéktartalmát, hogy a legközelebbi múltnak a lelkiség mélyéig ható ismeretéből vonja le a jelenre vonatkozó kulturális feladatokat *(A magyar művelődés eszményei 1777-1848,* 1927).

Halasy Nagy József (sz. 1885), a pécsi, majd a szegedi egyetem tanára, a szellemtörténet filozófusa. Munkásságának javát a filozófia történetének, a nagy gondolkodók világszemléletének finom elemzésen alapuló jellemzése s a modern gondolkodást irányító szellemi tényezők kutatása képezi *(A filozófia története,* 1921. *Az antik filozófia,* 1934. *A mai filozófia főirányai,* 1923. *Gondolkodók*, 1926. *Modern gondolkodás,* 1927. *Korunk szelleme,* 1936). A filozófiai rendszereket koruk kultúrájának a keretei közt szemléli, de a kultúrtörténeti tényezőnél is nagyobb jelentőséget tulajdonít az egyéniségnek. A rendszereket önálló egységeknek veszi, melyek értelmét és értékét elsősorban s főképp önmagukból törekszik magyarázni. Az ember alkotta világkép szellemi-lelki előfeltételeit feltáró antropológiát tekinti a filozófia középponti részének *(Ember és világ,* 1940). A világmegértés két formájának a létet a térben szemlélő transzcendentalizmust s a létet az időbeliség fonalán néző immanentizmust találja, melyek a világmagyarázat minden pontján, de főképp a fejlődés értelmezésében térnek el egymástól *(A fejlődés eszméje,* 1929).

Dékány István finom elemzésről, eredeti megfigyelésekről tanúskodó történetfilozófiai, társadalomtudományi, karakterológiai kutatásainál értékesíti a modern érték- és kultúrfilozófia szempontjait. A szellemtudományi módszer alkalmazásával igyekezett *Prohászka Lajos* élénk vitát keltett könyvében *(A vándor és a bújdosó,* 1936) a magyar sors problémájának a mélyére világítani. Hasonló módszerrel jár el *Mátrai László* a modern gondolkodásban nagy szerepet játszó élmény-fogalom elemzésénél. A szellemtörténeti módszert a magyar szellemi élet múltjának a kutatásánál érvényesíti az első világháború után *Thienemann Tivadar* által megindított folyóirat, a *Minerva* írógárdája.

5. *A bölcselet különböző ágait* művelő gondolkodók között egyike volt a legeredetibbeknek *Palágyi Menyhért* (1859-1924), ki élete utolsó részét Németországban töltötte s műveinek jelentékeny részét is németül írta (*Tér és idő új elmélete,* 1901. *Az ismerettan alapvetése,* 1904. *Naturphilosophische Vorlesungen,* 1907. *Theorie der Phantasie*, 1908. *Wahrnehmungslehre,* 1924). Különböző témákról szóló fejtegetéseinek kiindulópontja a tárgyi tudat és az öntudat ellentétéről, polaritásáról vallott nézete. Míg a tárgyi, vagy jelenségtudattal azonos életfolyamatok folytonosak, az öntudat szellemi aktusai (akarat, gondolkodás) szakadozottak, kiterjedésnélküli matematikai pont módjára gondolandó mozzanatok. Ezek az egymásra

következő szakadozott aktusok képezik a tudat „pulzusát”, ütemességét. Szakadozott (diszkontinuiális) tudatunk nem képes az életfolyamat tökéletes felfogására. De lényünk polaritásának a megszűntetése legmélyebb metafizikai igényünk s ha ez tökéletesen nem valósítható meg a tér és idő világában, fennmarad az életet és szellemiséget tökéletesen egyesítő transzcendens világmindenség követelménye. Egységesítő világszemléletét, melynek egyik érdekes kísérlete térnek és időnek egymásra való visszavezetése, Palágyi szenvedélyes polémiával védte mindennemű szétválasztó törekvéssel, különösen Kant analizáló ismeretkritikájával szemben.

Az *ismeretelmélet* terén kutató újabb filozófusaink közül *Ányos István* ismeret- és tudományelméleti problémákat, különösen az okviszony kérdését vizsgálta kritikai tanulmányaiban. *Bognár Cecil* a fizikai alapelvek és a fizikai okság és törvényszerűség ismeretelméleti feltételeit kutatta. A tiszta logika és a fenomenológia problémájával és kritikájával foglalkozott *Enyvvári Jenő* és *Somogyi József. Várkonyi Hildebrand* a tudat, az intuíció, az indukció, a térszemlélet problémáit fejtegette. *Tavaszy Sándor* az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiájának a határait vizsgálta. *Bencsik Béla* a megismerés általános előfeltételeinek a metafizikától független megállapítására törekedett, tőle függetlenül hasonló szempontok irányítják *Földes-Papp Károly* kutatásait is. *Hazay Olivér, Varga Béla, Varga Sándor* a logikai tárgy, a logikai érték, érték és valóság összefüggésének problémáit kutatták a modern ideális értékelmélet alapján. *Kornis Gyula* értékes bevezetést írt a tudományos gondolkodásba. *Krausz Jakab* spenceriánus irányú bevezetést írt a filozófiába. *Trócsányi Dezső* az objektív idealizmus szellemében írt bölcseleti kézikönyvet. *Szitnyai Elek* tankönyvei mellett különböző részletkérdésekről értekezett. Különböző logikai és tudományelméleti kérdéseket fejtegettek *Faragó László, Lehner Ferenc, Pozsonyi Frigyes.*

6. A *tapasztalati lélektan* az újabb magyar filozófia egyik legerősebben művelt területe. Kornis, Posch munkái mellett különösen *Ranschburg Pál* (sz. 1870) orvosprofesszor munkássága jelentékeny ezen a téren. Az emlékezet, a gyermek- és pedagógiai lélektan, a pszichikai gátlások körében tett megállapításaival külföldön is elismert nevet biztosított magának. Nagy tapasztalati anyagon alapuló vizsgálódásai eredményét *Az emberi elme* c. művében (1923) foglalta össze. Fő rendszerező elve a *homofónia* elve, mely szerint a hasonló tartalmú lelki jelenségek egyesülni törekszenek, a különbözők széjjeltartanak. Ranschburg mint orvospszichológus a tudatjelenségeket szervezethez kötött voltukban, fiziológiai alapjaikban vizsgálja. Azonban a fiziológiai lélektan egyoldalúságát elkerülni igyekezik. Az én-nek az akaratban és figyelemben megnyilvánuló központi jelentőségének a magyarázatához nem habozik az asszociációs lélektan elégtelenségét kiemelni. Különösen újabban hangsúlyozza, hogy a pszichológia nem lehet a voltaképpeni természettudomány puszta függvénye s habár a lélek a testi kapcsolatok nélkül tökéletesen nem is ismerhető meg, a léleknek a fizikai világ felett való hatalma sem vonható kétségbe *(Psychologia és természettudomány,* 1928). Ranschburg ma egy jelentékeny iskola irányítója, mely különösen a pszichiátria, a gyógypedagógia és a tehetségvizsgálat terén fejt ki működést. Mellette orvospszichológusaink közül különösen *Völgyesi Ferenc* és *Szondi Lipót* a lelki élet ösztönös, tudatalatti rétegeire rávilágító, egymástól független karakterológiai kutatásai kívánnak megemlítést.

Pikler Gyula jogfilozófiája pszichológiai előfeltételeinek a kutatása során tért át a lélektanra, melyben az érzetek fiziológiájával foglalkozott a fiziológiai álláspont korlátlan érvényesítése mellett *(Sinnesphysiologische Untersuchungen,* 1917). Az érzékelésről a közfelfogással ellentétes elmélete szerint, nem azon benyomások által érzékelünk, melyeket a külső tárgyak bennünk okoznak, hanem azon tevékenység által, mellyel szervezetünk a változtatni kívánó külső erőknek ellenáll. *Révész Géza* szintén németnyelvű munkáiban adta közre a hangérzetekre és a differenciális lélektanra vonatkozó kutatásai eredményét. *Pekár Károly* ugyancsak az érzetek pszichológiájával foglalkozott. *Nagy László, Éltes Mátyás, Nógrády László, Pethes*

János, Dóczy Jenő, Bognár Cecil, Várkonyi Hildebrand a gyermeklélektant, *Czakó Ambró, Kühár Flóris, Vasady Béla* a vallaslélektant, *Lechner Károly, Hajós Lajos, Jendrassik Ernő, Moravcsik Ernő, Schaffer Károly, Benedek László* a pszichopatológiát művelték. A Freud-féle pszichoanalízist terjesztett *Ferenczi Sándor. Schnell János, Mester János, Boda István, Farkas Géza, Máday István* munkássága különböző részletproblémákra vonatkozik. *Somogyi József* a tehetség, öröklés, a fajlélektan, *Noszlopi László* a karakterológia főképp etikai és gyakorlati vonatkozásaival, valamint a világnézet és a lelki típus közti viszony kérdésével foglalkozott. A rendszerező művek között a lelki élet egységét domborítják ki *Alexander Bernát, Halasy Nagy József* vázlatszerű lélektani munkái, *Várkonyi Hildebrand* alapvonalaiban kifejtett teoretikus pszichológiája. *Boda István* a lelki élet célszerűen organizált struktúrájából kiindulólag igyekezik a tapasztalati és metafizikai lélektan közt középhelyre szánt „elméleti lélektan" rendszeri körvonalait megvonni. *Harkai Schiller Pál* a szervezeti egésznek reakcióját jelentő cselekvést, viselkedésmódot állítja vizsgálódásai középpontjába. *Bognár Cecil* mind a természettudományi, mind a szellemtudományi követelményeknek eleget tenni törekedik a legújabb kutatás eredményeit feldolgozó, egyes részleteiben önálló kutatáson alapuló összefoglalásában. A pszichológia művelésére alakult a *Magyar Psychologiai Társaság*, folyóirata a *Magyar Psychologiai Szemle.*

7. Az *erkölcsbölcselet* területén *Medveczky Frigyes a* szociális-normatív, *Pauer Imre* a leíró és determinisztikus irányt képviselte. *Bartók György* Böhm szellemfilozófiája értelmében magyarázza az erkölcsi érték lényegét s megírta az erkölcsi értékeszme fejlődésének történetét. Az objektív-értékelméleti irány alapvetését adta *Pauler Ákos* az erkölcsi megismerés természetéről írt művében. Tőle több pontban eltérően, újabban *Horváth Barna* fejtette ki az objektivizmus tételét az erkölcsi norma természetéről szóló művében, mely az erkölcsi norma centrális jelentőségét az abszolút értékszféra s a puszta valóságszféra áthidalásában jelöli meg. *Brandenstein Béla br., Jánosi József S.J.* az erkölcsi élet metafizikai alapjaira mutatnak rá, *Révay József gr.* az erkölcs dialektikus természetét teszi kritika tárgyává. A problémákat főképp gyakorlati vonatkozásaikban világítják meg *Bárány Gerő* szélesebb kör számára szánt etikai művei. *Halasy Nagy József* egy rövidebb művében foglalta össze az etika alapkérdéseit.

8. A magyar művelődésben a jogtudomány mindig jelentős helyet foglalt el s így érthető, hogy a bölcselkedő szellem előretörésével a jog eredetének, céljának, érvényességének filozófiai kérdései is behatóbb megfontolás tárgyává lettek. *A jog- és állambölcselet is* a magyar bölcselet fejlődésének a fázisait tünteti fel. *Virozsil Antal* és *Pauler Tivadar* Kant jogelméletét követték. *Eötvös József báró, A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* (1851) c., németül is megjelent műve a tapasztalatnak nagy jelentőséget tulajdonít az állami és társadalmi rend törvényei megállapításánál, de a végső irányítást az örök eszméknek juttatja. Az államcélt a liberalizmus értelmében az egyéni szabadság feltétlen biztosításában látja. A múlt század utolsó évtizedeiben a jogfilozófiában is Comte, Spencer pozitivizmusa jutott túlerőre. A pozitivizmusnak külföldön is olvasott képviselője volt *Pulszky Ágost,* aki azonban a jogalkotásnál a biológiai adottságok mellett a tapasztalati úton nem magyarázható szellemi igények jelentőségét is elismerte. Nála radikálisabb volt *Pikler Gyula* pozitivizmusa, mely a jog keletkezésének okát célszerűségének belátásában határozta meg s fejlődését a szükségletek kielégítésének az igényéből magyarázta. A pozitivizmus áramlatával az állam eszmei célját, szellemi és erkölcsi organizációját *Concha Győző* mély vallásosságában gyökerező idealizmusa állította szembe. *Eszterházy Sándor* szintén a pozitivizmus ellen foglalt állást a jog forrásául a természetjogot vallva, *Finkey Ferenc* pedig az ideálreálizmusban kereste a jogfilozófia ellentéteket kiegyenlítő útját.

Újabban a magyar jogfilozófiai gondolkodásban is bekövetkezett idealisztikus fordulatot legjobban *Somló Bódog* (1873-1920) szemlélteti, ki eredetileg a naturalisztikus jogbölcseletnek

volt a híve, később pedig az értékeszmét vallotta irányítóul, mely a tételes jog fejlődésével szerinte összeegyeztethetetlen természetjog szerepét hivatott betölteni *(Juristische Grundlehre,* 1917). Somló nyomain halad *Moór Gyula,* midőn a jog helyességét az erkölcsi mértéktől teszi függővé, mely az abszolút érték igényével lép fel, ha tartalma nem is mentes teljesen a változandósággal járó relativitástól. Ő már negatív-limitatív értelemben a természetjognak is helyet biztosít. A természetjogi felfogás iránt mutat megértést *Gajzágó László* a nemzetközi jog eredetére vonatkozó kutatásaiban.

Hetényi és *Szontagh* első kísérletei után a *társadalomfilozófia* iránt Comte és Spencer filozófiájának az elterjedésével mutatkozott jelentékenyebb érdeklődés. Természettudományos alapon művelték a szociológiát *Jászi Oszkár, Méray-Horváth Károly.* A szociológia önállósítására törekszik *Dékány István* „tiszta szociológiája", melyen nem apriorisztikus elvekből kiinduló konstrukciót, hanem a társadalomalkotó tényezők (földrajzi, élettani, gazdasági, lélektani tényezők) elemzését érti *(Társadalomalkotó erők,* 1920). A platóni idealizmus értékelése nyomán haladva állapítja meg a társadalmi élet alapértékeit *(A társadalomfilozófia alapfogalmai,* 1933). Értékes szolgálatot tett a mai társadalom sokoldalú morfológiai elemzésével *(A mai társadalom,* 1943). Ottlik László tudományelméleti alapon igyekezett megjelölni a szociológia sajátos helyét a tudományok rendszerében.

9. Az *esztétika* mint önálló filozófiai tudomány korán talált művelőre *Szerdahelyi György* (1740-1808) ex-jezsuitának, a nagyszombati-pesti egyetem első esztétikatanárának személyében. Nagyszabású munkáit Arisztotelész mellett kora esztétikusainak (Baumgarten, Maier) a nyomán írta, de forrásait önállóan dolgozta fel *(Aesthetica,* 1778. *Ars poetica generalis,* 1783. *Poëis narrativa,* 1784. *Poësis dramatica,* 1784). Utána az esztétikának állandóan voltak művelői, akik közül különösen *Schedius Lajos* (1768-1847) metafizikai, *Henszlmann Imre* (1813-1888) empirikus, *Erdélyi János* (későbbi korszakában) hegeliánus és *Purgstaller József* etikai-idealisztikus iránya érdemel említést. A legnagyobb hatású magyar esztétikus *Greguss Ágost* (1825-1882) budapesti egyetemi tanár volt *(A szépészet alapvonalai,* 1849. *Rendszeres széptan,* 1888). A szépet az anyagon megjelenő szellemiségnek tartotta, melyet csak az anyag- és szellemvilágot magában egyesítő ember hozhat létre. Herbart hatása alatt az értelmi és erkölcsi ítéleteket egyszersmind esztétikaiaknak is tekintette s az alapértékek közt talált eme benső kapcsolattal keltett erős visszhangot kora költőinél, főképp Petőfinél és Aranynál. A műalkotás és a műélvezet pszichikai vizsgálatának a fontosságát különösen halála után kiadott művében hangsúlyozta s ezzel sejtésszerűen meghatározta a későbbi magyar esztétika útját. Az őt követő esztétikusoknál a pszichológiai szempont jutott túlsúlyra. Utóda, *Beöthy Zsolt* (1848-1921), Fechner és Taine elveit követve, az életszervek működéséhez kötött életérzés s a környezettel való életközösség érzéséből magyarázta az esztétikai hatást. *Alexander Bernát* pszichológiai alapú esztétikája a természeti méreteket meghaladó idealizálással járó életfokozásban látta a művészet célját. *Mitrovics Gyula* a közösségi princípium, az értelmi társulások, a tetszés feltételeire vonatkozó vizsgálatai szintén a pszichikai tényezők alapvető jelentőségét emelik ki, emellett az esztétikumnak az etikummal való összefüggésre is rámutatnak. A Spencer nyomait követő pozitivizmus az esztétikai értékelést is fiziológiai folyamatokra vezette vissza. Ezt az álláspontot legterjedelmesebben Pekár Károly *Pozitív esztétiká*-ja (1897) fejtette ki, mely a képzetműködés kvantitatív törvényeit juttatta döntő szerephez. A pozitivizmus szociális szempontjai érvényesültek Jászi Oszkár esztétikai munkáiban. A pozitivizmust felváltó ideálisabb gondolkodás az újabb magyar esztétikai irodalomban is érezteti hatását. *Pauler Ákos* ilyirányú esztétikai elveit már fennebb ismertettük. A pszichikai elemzésből az ideális értékek világába emelkednek *Pitroff Pál* vizsgálódásai. A műélvezetnek az egész lelket alakító hatását *Kőszegi László* a szépben rejtőző tökéletességre vezeti vissza s a tökéletesség művelőjének, a kereszténységnek, az esztétikai kultúra emelésében döntő szerepet juttat. Szintén a kereszténység értékeit csillogtatja meg *Sík Sándor* művészi

élményből fakadó esztétikája. *Brandenstein Béla br.* művészet-bölcselete metafizikájához következetesen, a szépséget a matematikai alakulattal hozza kapcsolatba. A metafizikai nézőponttól függetlenül igyekezik az esztétika tudományos megalapozásának problémáját kifejteni *Baránszky Jób László* fenomenológiai tájékozódású munkássága.

A hazai esztétikai kultúra színvonalának méltó bizonysága *Jánosi Béla* (1857-1921) háromkötetes műve: *Az aesthetika története* (1899-1901). Az eredeti források és nagy irodalom felhasználásával készült munka a Tudományos Akadémia kiadásában jelent meg. A magyar esztétika történetét *Mitrovics Gyula* írta meg *(A magyar esztétikai irodalom története,* 1928).

10. A magyar *történetbölcselet* a bölcselet egyéb területeinél szerényebb eredményeket mutat fel. Ez különösen feltűnő, ha történelmi irodalmunk nagy gazdagságát figyelembe vesszük. Kerkápoly kezdetnél tovább nem jutott történetbölcseleti műve mellett, a történeti fejlődés lényegét *Bodnár Zsigmond* (1839-1907) budapesti egyetemi tanár nagy lelkesedéssel hirdetett „erkölcsi törvényé"-vel törekedett megmagyarázni *(Az eszmeerő magyarázata,* 1894. *Az erkölcsi világ,* 1896). E szerint az egyetemes világerő, mely a fizikai tüneményeket létesíti, mint eszme-erő a szellemi világ körforgását az egyéni szabadságot megszűntető szükségszerűséggel szabályozza. Az emberiség életének hullámzó mozgása az idealizmus és a realizmus korszakai közt váltakozik. Ha az eszmeerő a szép, jó és igaz eszméit egyesíti, beköszönt az idealizmus kora, az eszmék szétválásával pedig bekövetkezik a részekre figyelő realizmus kora. Egyes problémákra, illetve azok rendszeri összefüggésére mutatnak rá *Kornis Gyula, Dékány István, Joó Tibor* történetbölcseleti művei.

11. *A bölcselettörténet* a múlt század második felében indult fejlődésnek, midőn az idealizmus túlhajtása a spekuláció iránt bizalmatlanná és bátortalanná tette az elméket. Ekkor kezdődik nagyobb lendülettel a bölcselet klasszikusainak fordítása, monográfiák és egyetemes bölcselettörténeti munkák írása. A bölcselet klasszikusainak magyarra fordítását a Tudományos Akadémia hathatósan mozdította elő a *Filozófiai Írók Tára* megindításával. Az utolsó félszázadban ebben a sorozatban jelent meg a görög és az újkori filozófusok műveinek jelentékeny része bevezető tájékoztatóval. A fordítás és a bölcselettörténetírás terén *Bánóczi József, Simon József, Rácz Lajos*, *Kerényi Károly, Sebestyén Károly, Huszti József, Szemere Samu, Hornyánszky Gyula, Bartók György, Zivuska Jenő, Péterfy Jenő, Szabó Miklós, Dienes Valéria, M. Techert Margit, Fogarasi Béla, Jancsovics Ferenc* fejtettek ki szélesebb körű munkásságot. Műveiket könyvünk irodalmi utalásaiban ismertettük.

Rövidre fogott kézikönyvektől eltekintve, az egyetemes bölcselettörténet körében befejezetlensége mellett is legterjedelmesebb *Domanovszky Endre* (1817-1895) négykötetes munkája a görög, középkori és a reneszánsz filozófia-történetéről (1870-1890). Domanovszky Halleban Erdmannt hallgatta, tőle nyerte a hegeli tájékozódást, melyet azonban inkább csak az elméleti filozófiában, mint a filozófiatörténet írásánál érvényesített. Úgyszólván egész életét a tervbe vett nagy mű anyagának a gyűjtése foglalta le, de az anyag nagy terjedelme szétbontotta a probléma- és szellemtörténeti kapcsolatok folytonosságát. *Pekár Károly* Lewes és Höffding nyomán írta meg pozitivista irányú filozófiatörténetét. *Horváth József* a görög bölcselet történetét írta meg egy nagyobb munkában. *Kondor Imre* problématörténeti módszerrel írta meg a német idealizmussal záródó filozófiatörténetét, a pozitív irányt követi *Trócsányi Dezső* bölcselettörténelme. *Alexander Bernát, Halasy Nagy József* filozófiatörténeti munkásságáról már megemlékeztünk.

12. Világnézeti s így bölcseleti kapcsolatai miatt röviden meg kell még emlékeznünk a magyar *pedagógia* főbb képviselőiről. A magyar pedagógia irányelveit elsősorban Herbart és iskolájának a célkitűzései határozták meg, melyek középpontjában az egyéniség összes képességeinek harmonikus kifejlesztése áll. A herbarti hatást különösen *Kármán Mór* (1843-

1913) elmélete tükrözi vissza, mely a nevelésnél az etikai, kulturális és nemzeti tényezők együttes jelentőségét emeli ki *(Közoktatásügyi tanulmányok,* 1906-1907. *Pedagógiai dolgozatok,* 1909). *Schneller István* kolozsvári egyetemi tanár Herbarttól függetlenebb rendszerének irányító gondolata a személyiség kialakítása. Az egyéniség személyiséggé az Isten célgondolat érvényesülése, az ember jobb énjének minden képességén átható és uralkodó ereje által fejlődik ki. *(Pedagógiai dolgozatok,* 1900-1910). A pedagógiának filozófiai megalapozottságát, világnézetet alakító hivatását *Weszely Ödön* pécsi egyetemi tanár is erősen hangsúlyozza. *(Bevezetés a neveléstudományba,* 1923). A filozófiai alap Weszelynél a modern kultúrfilozófia. A nevelés rendeltetését az egyéniség kiművelésében látja, de a kultúrát csak eszköznek tekinti az ember Isten által szándékolt végső célja eléréséhez. Hegel és Spranger kultúrfilozófiájának elvi szempontjait követi *Prohászka Lajosnak* az oktatás elméletéről írt műve.

Az elméleti művek mellett *Fináczy Ernő* eredeti források alapján megírta a nevelés egyetemes történetét és a magyar közoktatás történetét Mária Terézia korában. Ennek a hatalmas történeti munkásságnak filozófiai vonatkozása abban domborodik ki, hogy Fináczy az egyes korok nevelési eszméit az egyetemes kulturális és világnézeti hatásösszefüggések szövedékéből fejti ki s így műve voltaképen a szellemtörténet egyik fejezete. A történeti vizsgálódásában követett értékeszmék nevelési jelentőségét *Világnézet és nevelés* (1925) c. összefoglaló tanulmányaiban juttatta kifejezésre.

13. Az utolsó félszázad alatt a magyar gondolkodás talajában az *újskolasztikus mozgalom* is gyökeret eresztett s életerős fejlődésnek indult. A szinte teljesen parlagon heverő terület megművelése az első munkásokat nagy feladat elé állította s vállalkozásuk nehézségét jelentékeny mértékben növelte a múlt század utolsó negyedében nálunk is uralkodó pozitivizmus és újkantianizmus kedvezőtlen áramlata. Az első szerény kezdet a külföldi újskolasztika nevesebb alkotásainak, elsősorban Stöckl Albert szisztematikus bölcseletének és bölcselettörténetének magyarra fordítása volt. De csakhamar önálló munkások is jelentkeznek, köztük fényes, nagyrahivatott tehetségek.

Az úttörők sorában a legfáradhatatlanabb volt *Kiss János* (1857-1930), a budapesti egyetem hittudományi karának a tanára. Kiváló szervezőképességét s alapos tudományos készültségét állította a mozgalom szolgálatába. Áldozattól vissza nem riadva, minden eszközt megragadott az érdeklődés felkeltésére, a pápai program megvalósítására. 1886-ban megindította s 20 éves fennállásán keresztül szerkesztette a magyar újskolasztika közlönyét, a *Bölcseleti Folyóiratot,* később pedig a *Religio* szerkesztését vette át. 1893-ban megalapította a máig működő *Aquinói Szent Tamás Társaságot*. Nagy része volt abban, hogy a katolikus papképzésnél hosszú szünetelés után a rendszeres bölcselettanítás helyet kapott. Kiss a katolikus bölcselők és tudósok nemzetközi kongresszusait kitartóan látogatta s az azokon tartott előadásainak eredetiségével magára vonta a figyelmet. Egészében a tomizmust követte, amelytől csak azokban a pontokban tért el, amelyekben kritikus elméje külön álláspont elfoglalására ösztönözte. A szigorúan logikus gondolkodás híve volt, ki az újskolasztikában is feltünedező intuíciós eszmékkel nem tudott megbarátkozni. Amilyen világosan gondolkodott, éppoly világosan törekedett magát hazai nyelvünkön kifejezni. Üldözte az idegen szavakat. Meggyőződése volt, hogy a magyar fajtól nem idegen a bölcselkedés szelleme, hogy nyelvünk képes és alkalmas a gondolat legfinomabb árnyalatainak a kifejezésére. Önálló műveiben s műfordításaiban ennek sikeres bizonyságát adta.

A keresztény gondolat ékesszavú és ragyogó tollú hirdetője volt *Prohászka Ottokár* (1858-1927) székesfehérvári püspök. A szenttamási filozófiába avatott tudósok vezetése mellett mélyedt el római tanuló évei alatt s a skolasztikus reneszánsz tüzét hozta magával hazájába. Első műveiben az evolucionista természettudománnyal szemben védelmezte a keresztény világnézet alapjait *(Isten és a világ,* 1892. *Föld és ég,* 1902). Majd egy páratlan hatású könyvben a saját élménygazdag lelke tükrözésében mutatja be a kereszténység nélkülözhetetlen és legyőzhetetlen

életerejét (*Diadalmas világnézet,* 1903). Későbbi lélekébresztő, apostoli munkássága elszólította a tudós elmélyedés csendjéből, de a modern filozófia problémáival a kapcsolatot mindvégig megtartotta s műveinek összkiadásában különböző időben írt bölcseleti dolgozatai külön kötetet alkotnak *(Az elme útjain,* XIV. kötet).

Prohászka, mint a vallásilag kifinomult lelkiség embere, filozófiai álláspontját is a lélek kibontakozásának nagy szempontjai alapján rögzítette. A modern ember sajnálatos erkölcsi fogyatkozásokban megnyilvánuló diszharmonikus lelkiségének főokát az intellektuális műveltség egyoldalúságában látta. Átélései és ismeretelméleti megfontolásai eredményeképpen szűrődött le az a meggyőződése, hogy az absztrakt fogalom nem merítheti ki a konkrét valóság sokrétű világát. S mivel a világ nagy része számunkra megközelíthetetlen marad, az ismeretet és a tudományt nem tartotta öncélnak, hanem az élet eszközének és szervének, a cselekvés ingerének és motívumának tekintette. Azt tartotta, hogy minden ismeretnek az a rendeltetése, hogy az élet konkrét alakításához, az erkölcsi ideálok szerint való cselekvéshez segítsen. De az ismeretnek az élet szolgálatába állítása miatt Prohászkát nem lehet sem a bergsoni intuicionizmussal, sem az amerikai pragmatizmussal rokonságba hozni. Az ő élményfilozófiájának gyökérszálai sokkal messzebbre nyúlnak, a skolasztikában működő augusztinizmusból táplálkoznak. Az ágostonos lélek vallásos áhítatával tisztelte ő az igazságot, melynek változhatatlanságában hitt s melynek tudományos megformulázását csak fogalmakban tudta elképzelni. De a tudománytól elvárta, hogy a nemesebb élet útmutatója legyen.

Igen termékeny és sokoldalú munkása az újskolasztikus iránynak *Trikál József* (sz. 1873) budapesti egyetemi tanár. A skolasztikus bölcselet történetére vonatkozó részletkutatások után a modern gondolkodás problémái felé fordult tekintete s az ellentétes világnézetek megnyugtató kibékítését kereste a keresztény bölcseletben. Majd a természetbölcselet, a metafizika alapjait világítja meg a keresztény filozófia fényénél. Az a központ azonban, ahová kutató tekintete egyre visszatér, a lélek világa. Nem a kísérleti lélektan analizáló céljaival, hanem a lélek belső életébe hatolás vágyával fürkészi a lélek teremtő tevékenységét, rejtett életét, okkult erőit s ellesni iparkodik azokat a titokzatos lelki összetevőket, melyek a jövendő idők embertípusát alakítják. E vonzalomnak a titka a lélek világához Trikál egyéniségében keresendő. Azok közé a filozófusok közé tartozik, akiknél a filozófia a kifejezésre törekvő szellemi élet igénye. Gondolatai magukon hordozzák az egyéniség eredetiségének a frissességét s a stílus művészi formáiban találják meg adekvát kifejezésüket. Írásai eloszlatják a skolasztika „szárazságáról" elterjedt előítéletet s széles körbe viszik szét a modern korkérdésekre a klasszikus keresztény bölcsesség mélységeiből merített feleletet (Főbb művei: *A ker. bölcselet akaratelméletének kifejlődése a XV. századig,* 1910. *Bevezető a középkori ker. bölcselet történelmébe,* 1913. *Egység felé,* 1914. *A lélek teremtő tevékenysége*, 1919. *Természetbölcselet,* 1924. *A gondolkodás művészete,* 1926. *A jelenségekből a valóságba,* 1929. *A lélek rejtett élete,* 1931. *Az okkultizmus bölcseleti szempontból,* 1931. *Az új ember,* 1932. *Az új szellemiség,* 1937. *Az isteni szellemiség útjai,* 1942).

Schütz Antal (sz. 1880) alapos skolasztikus tudását nemcsak a spekulatív teológia terén értékesíti, melynek professzora a budapesti egyetem hittudományi karán, hanem az Isten-bizonyítás logikáját, a bölcselet különböző részletkérdéseit nagy elmélyedéssel és éles kritikus érzékkel fejtegető filozófiai munkáiban is. Schütz az újskolasztikus programhoz következetesen szívesen látogat el a modern kutatás csarnokaiba is. Megfordult Würzburgban, Külpe iskolájában s a kiemelkedő szótársításokra vonatkozó kísérletei jelentős eredménnyel jártak. S hogy a skolasztikus elme szintétikus készségei hasznos szolgálatot tehetnek a modern kutatásnak, arról karakterológiai tanulmányaiban tesz bizonyságot. A bölcselet rendszerét nyújtó alapvetésében a skolasztika és a modern értékelmélet összehangolására törekszik. Ez a sokoldalú s mindig kimerítő megoldásra törekvő kutató munka a plasztikus fogalmazást a szigorú okfejtéssel egyesítve adja közre eredményeit. Schütz nagy szolgálatot tett a magyar szellemi életnek Prohászka műveinek sajtó alá rendezésével, Prohászka-tanulmánya pedig kiváló

bevezetés a nagy magyar püspök gondolatvilágának a megértéséhez (Főbb bölcseleti művei: *Az Isten-bizonyítás logikája,* 1913. *Zur Psychologie der bevorzugten Assoziationen und des Denkens,* 1916. *Charakterológia és aristotelesi metafizika,* 1927. *Prohászka pályája,* 1929. *Isten a történelemben,* 1932. *Logika és logikák,* 1940. *A bölcselet elemei,* (2) 1940).

Külföldön is ismert képviselője a magyar skolasztikának *Horváth Sándor* (sz. 1884) domonkosrendi tanár, ki korábban rendje római, majd fribourgi egyetemén működött, jelenleg pedig a budapesti egyetem tanára. Rendje hagyományai Szent Tamás hivatott értelmezőjévé tették. De emellett teljesen otthon van a modern gondolkodásban is s ennek problémaköréből kiindulva, mélyreható spekulatív erejével Szent Tamás filozófiájából a mai filozófia előtt is tiszteletet követelő értékeket ragyogtat fel. A relációk metafizikájáról, Szent Tamás tulajdonelméletéről, a tomista Isten fogalomról írt művei a nemzetközi irodalomban is nagy figyelmet keltettek *(Metaphysik der Relationen,* 1914. *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas v. A.,* 1929. *Der thomistische Gottesgberiff,* 1941). *Aquinói Szent Tamás* világnézetéről írt könyve (1924) a hazai filozófiai irodalom legkiválóbb alkotásai közé tartozik. A tomizmus jog- és társadalombölcseleti értékeit fejtik ki természetjogi tanulmányai. Horváth Sándor mélyre szántó munkássága a klasszikus tomizmus eszmetartalmának gazdagságáról és fejlődésképességéről alapos bizonyságot szolgáltat.

Pécsi Gusztáv (sz. 1874) latinnyelvű *Cursus philosophiae*-jában sok eredetiséggel dolgozta fel a skolasztikus rendszert. Pécsit különösen a fizika és a természetfilozófia kérdései érdeklik. Külföldön is ismert munkáiban a modern fizikai axiómákat, újabban Einstein elméletét tette éles kritika tárgyává.

A bölcselet különböző ágainak az újskolasztikusok körében sok jeles művelője akadt. A már említetteken kívül metafizikai kérdésekkel foglalkoztak *Szabó Szádok, Andor György, Werdenich Endre, Faragó János, Dőry László, Nagy Lajos, Bárd János*, *Ervin Gábor.* A bölcselet bevezető kérdései és az ismeretelmélet terén fejt ki munkásságot *Jánosi József.* A lélektant művelték *Székely István, Török Mihály, Kaszás Márton, Tower Vilmos, Vértesi Frigyes*, *Zemplén György.* Természetbölcseleti műveket írtak *Lubrich Ágost*, *Marosi Arnold, Platz Bonifác, Magdics Gáspár, Hajós József, Zborovszky Ferenc.* Etikai munkásságot fejtettek ki *Breznay Béla, Hajdú Tibor, Rott Nándor, Hanauer Á. István, Jehlicska Ferenc, Wolkenberg Alajos, Ibrányi Ferenc, Jánosi József.* Társadalombölcseleti kérdéseket tárgyaltak *Giesswein Sándor, Notter Antal, Angyal Pál, Komócsy István, Wahlner Béla, Lányi Ede, Csávossy Elemér, Varga László, Kovrig Béla, Mihelics Vid.* A vallásbölcseletet, a valláslélektant és az apologetikát művelték *Zubriczky Aladár, Dudek János*, *Wiedermann Károly, Bangha Béla, Kühár Flóris, Hetényi Gyula, Strommer Viktorin, Gálffy László, Felber Gyula, Nyéki Kálmán.* Az esztétika terén *Kis Erős Ferenc, Piszter Imre, Fieber Henrik, Zoltványi Irén, Mössmer József, Sík Sándor,* a pedagógiában *Mázy Engelbert, Marczell Mihály, Stuhlmann Patrik* működését kell kiemelnünk. A skolasztika történetével s egyéb filozófiai rendszerek skolasztikus szempontú méltatásával foglalkoztak *Trikál József, Kühár Flóris, Kozári Gyula, Mester János, Várkonyi Hildebrand, Hajós József, Kiss Albin, Erdey Ferenc, Ivánka Endre, Ibrányi Ferenc, Gerencsér István.*

14. Visszatekintve a magyar bölcselet fejlődésére, megállapíthatjuk, hogy a nyugati gondolkodás eszméi a mi szellemi életünk struktúrájába is beleszövődtek. Minden korban megtaláltuk az uralkodó filozófiái eszmék visszatükröződését. Bármily szegények is történeti adataink, mégis nyomon követhettük a középkori magyar skolasztikának a dialektikus műveltség kezdeteitől a tomizmus, a skotizmus, a nominalizmus jelzőpontjain át vezető fejlődés vonalát. A reneszánsz korában pedig már a filozófiai erosz Akadémia alapítására törekedett. A később ránkszakadt súlyos megpróbáltatások sem tudtak bennünket teljesen elszigetelni a nyugati gondolkodás eszmeáramlatait ól. Elég korán eljutottak hozzánk Descartes eszméi, később Leibniz, majd Kant és a német idealizmus is megtalálták az utat. A XIX. század

közepétől pedig bölcseletünk már szinte a világuralomra jutott német bölcselettel párhuzamosan fejlődik. S a párhuzamot a mai helyzet is fenntartja, melyben a Böhm és iskolája által képviselt szellemfilozófia mellett nálunk is látjuk Paulernél és iskolájánál, valamint az újskolasztikusoknál az objektivizmus és a kritikai realizmus előretörését s megtaláljuk az ideális értékelméleti és kultúrfilozófiai irányok képviselőit is.

Bár bölcseletünk egész fejlődésén keresztül a külföldi, elsősorban a német filozófiától függött, mégsem volt annak szolgai követője. Az idegen hatások sodrában is iparkodott a magyar lélek megőrizni jellemző sajátságát, mérséklő hajlamát. A történeti fejlődésben kialakult filozófus karakterének alapvonása az igazság megismerhetőségébe vetett bizalom s az igazságot az ész világos logikájával keresi, az érzések, az intuíciók ködös levegőjét nem kedveli. Igazságkereső szenvedélye visszariad a szkepszis nyomasztó sötétségétől s a pozitivizmus hasznossági szempontokból kiinduló relativizmusával sem tud megbarátkozni. A szélsőséges irányokkal szemben tartózkodó, az ellentétek kibékítésére törekvő magatartásának mélyebben fekvő oka bölcselkedésének erősen etikai jellegében rejlik.

Irodalom. *Kajlós (Keller) I.,* Böhm K. élete és munkássága. I-III. Besztercebánya, 1913. (Életrajza és rendszerének ismertetése különböző szerzőktől). – *Bartók Gy.,* Böhm Károly. Budapest, 1928. – *Kornis Gy.– Prohászka L.* (szerk)., Pauler Ákos emlékkönyv. Budapest, 1934 (Athenaeum, 1933). – *Kornis Gy.,* Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Á. filozófiája. Minerva, 1922. 29-89. ll. (Magy. filozófusok, 66-143. ll.) – *Várkongi H.,* Tanulmány Pauler Á. logikai rendszeréről. Athenaeum, 1927. 1-25. ll. – *Berky I.,* Az igazság fogalma Pauler Á. rendszerében. Uo. 1932. 153-186. ll. – *Legeza J.* A transzcendens okság elve. Budapest, 1944. (Brandensteinről). – *Pauler T.,* Emlékbeszéd Virozsil A. felett. Budapest, 1869. – *Schnierer A.,* Emlékbeszéd Pauler Tivadar felett. Budapest, 1887. – *Concha Gy.,* Br. Eötvös J. állambölcselete és a külföldi kritika. Budapest, 1908. – *Jászi O.,* Br. Eötvös J. állambölcselete és politikája. Husz, Száz., 1913. 28. k. 313-349. ll 1. – Pulszky Ágost emlékezete. Budapest, 1902. – *Jehlicska F.,* Pikler belátásos elmélete. Budapest, 1908. – *Moór Gy.,* Somló B. Társadalomtud., 1921. 17-40. ll. – *Mitrovics Gy.,* A magyar esztétikai irodalom története. Debrecen, 1928. – *Jánosi B.,* Szerdahelyi Gy. esztétikája. Budapest, 1914. Scheidus L. esztétikai elmélete. Budapest, 1916. Henszlmann I. és Erdélyi J. esztétikai elmélete. Bpesti Szemle, 1914. 159. k. 26-65. ll. – *Dengl J.,* Greguss Á. Pozsony, 1886. – *Kéky L.,* Beöthy Zs. Budapest, 1924. – *Nagy J.,* Bodnár Zs. Irod. Tört. Közlem., 1908. 1–16. ll. – *Rácz L.,* Bodnár Zs. és az ő törvénye. Magy. Fil Társ. Közl. 1908. 7-48. ll. – *Alexander B.,* Emlékbeszéd Domanovszky E. fölött. Budapest, 1901. (Tud. Akad.) Kármán M. Bpesti Szemle, 1914. 157 k. 32-64. ll. – *Weszely Ö.,* Kármán M. Emlékbeszéd. Budapest, 1917. – *Trikál J.,* Kiss János emlékezete. Budapest, 1931 (Szt. István Akad.) – *Kecskés P.,* Kiss J. Bölcs. Közlm. 1936, 1-10 ll. – *Schütz A.,* Prohászka pályája. Budapest, 1929. – *Rezek S. R.,* Prohászka intuiciója és átélése. Theológia, 1941-42. Szempontok és adatok Prohászka „bergsonizmusához”. Bölcs. Közlm. 1943, 97-122 ll.