



OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

A

BÖLCSÉSZET TÖRTÉNETE.

183

KÉZIKÖNYVÜL

ÉS

MAGÁN TANULMÁNYOZÁSRA

KIDOLGOZTA

DOMANOVSZKI ENDRE,

A SOPRONI ÁG. HITV. EV. THEOLOGIAI INTÉZETBEN
A BÖLCSÉSZET TANÁRA.

ELSŐ KÖTET.

Ó - K O R.

PEST.

AZ „ATHENAEUM” KIADÁSA.

1870.

Ára füzve 2 fnt 80 kr.



A

BÖLCSESZET TÖRTÉNETE.

KÉZIKÖNYVÜL

ÉS

MAGÁN TANULMÁNYOZÁSRA

KIDOLGOZTA

DOMANOVSKI ENDRE,

A SOPRONI ÁG. HITV. EV. THEOLOGIAI INTÉZETBEN
A BÖLCSESZET TANÁRA.

Nemzeti Széchényi Könyvtár

ELSŐ KÖTET.

Ó - K O R.

PEST.

AZ „ATHENAEUM” KIADÁSA.

1870.

Der Muth der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste
Bedingung der Philosophie. -----

Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft
die dem Muth des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muss sich vor ihm
aufhien und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum
Genusse geben.

H e g e l.



276069



A

KOMOLY TUDOMÁNYT KEDVELŐ

MAGYAR IFJUSÁGNAK

AJÁN LJA

Országos Széchényi Könyvtár

A SZERZŐ.

ELŐSZÓ.

Reményilem, hogy e műből ki fog derülni a bölcsészet és a bölcsészet történetének fontossága. Itt az előszóban csak annyit legyen szabad megjegyeznem, hogy a bölcsészet tárgya: a legmagasabb igazságok. Ily tudománynak képzeli a bölcsészetet az elfogulatlan közvélemény is. A bölcsészet története pedig azt adja elő, mikép ismerte fel az emberi gondolkodás az idő folyamában lassankint és mindig tökéletesebben azon igazságokat. Szóval a bölcsészet története az emberi ismeret kifejlése az időnek rende szerint. Minden emberi műveltségünk az időhöz kötött fokunkinti kifejlés, tehát haladás. De mivel értelmi műveltségünknek legmagasabb foka és legszebb nyilatkozata a bölcsészeti ismeret — feltéve, hogy tárgya csakugyan a legfőbb igazságok — azért a bölcsészet története, mint azon változások rajza, melyeken az emberiség áthaladott, hogy ismerete mindig tökéletesebb, gondolkodása mindig érettebb legyen, a történetnek nem csak kiegészítő, de legtanulságosabb, tehát legfontosabb része. Ezen tudományt, melynek tanítása hivatásom körébe esik, jelen műben előadni, ez által hazánkban a bölcsészeti ismeretet terjeszteni s így a hazai tudományosságot erőm mértéke szerint szolgálni, legszebb kötelességeim egyikének örömmel tekintem. Nem tértem ki a nehéz

kérdések utjából, de mindemellett arra törekedtem, hogy e nehéz tárgyat is világosan, sőt a lehetőségig könnyű módon előadjam, ennek fel nem áldozván az igazságok alaposágát. Az ujkori bölcészet történetét saját forrásainál kerestem ugyan fel s az ó- és középkorit is részben az eredeti művekből tanultam ismerni; mindemellett is e mű szerkesztésénél használtam Tenneman, Ritter, Brandis, Erdmann, Schwegler, Überweg, Scholten, de különösen Hegel, Zeller, és Fischer Kuno bölcészettörténeti munkáit. Kivált e három írónál található fel azon igazságos felfogás, minden bölcészt a maga korának lelke szerint méltányolni s nem vinni bele és nem kívánni tőle oly gondolatokat, melyek csak egy későbbi műveltség fokán lettek lehetségesek; mind a három, kivált pedig Zeller az egyes bölcészek tanait a villágállapotoktól nem elszigetelten, de ezekkel összefüggésben terjeszti elő; a két utolsó pedig igen ajánlja magát a bölcészeti rendszerek tanainak világos és könnyen érthető előadása által.

Ezzel is eléggé indokoltam, mért voltam hajlandó különösen a három író felfogása után indulni. A jelen munka céljául ohajtanám tekintetni, hogy az — ha czélszerűsége kiviláglik — a felsőbb tanintézetekben kézikönyvül szolgáljon s kiadására azon indok is birt, hogy hallgatóim kezébe a bölcészetnek mostani fejlettsége szerint szerkesztett könyvet adjak. Ha az előadás terjedelmesebb, mint azt a kézikönyv fogalma kívánja, ennek oka abban rejlik, mivel elég erős hittel bírok feltenni azt, hogy hazánkban a komoly tudományt kedvelőknek szép száma van s ezért a munkát úgy szerkesztettem, hogy az a magántanulmányozásra is alkalmas legyen. Itt pedig az élőszóbeli előadás előnyeit a munkának nagyobb terjedelme kénytelen pótolni. Munkám célja tehát egyszersmind a philosophiai önképzés elősegítése. Kifejezett hitemet meg nem ingatja azon, nálunk

elterjedt nézet, hogy a magyarnak természete nem igen hajlik a speculatio, a szemlélődés felé; vagy hogy ez őt azon gyakorlati jellemtől, melynek annyi szép eredményt köszön, megfosztaná és semmi jó eredményt nem ígérő fürkészéshez vezetné. Én e nézetet káros előítéletnek tekintem s tudom, hogy e tekintetben nem állok egyedül. A speculatio, vagyis világosabban szólva a legelvontabb, legmélyebb és legfelsőbb tudományos kérdések nyomozása és megfejtése, az emberi gondolkodásnak nem csak legnagyobb értelmi erejéről szóló bizonyosság; hanem azon gyakorlati eredményhez is vezető munka, mely által a nemzetek céljok és rendeltetésük legtisztább tudatára felébresztetnek s az igazi élethez a tájékozást fellelik. Az igazság, ha még annyira elvont, gyakorlati eredmény nélkül nem marad. A bölcsészet nehéz és mély kérdéseivel foglalkozni már magában véve gyakorlati és gyümölcsöző, mert a gondolkodást fejleszti és erősíti. Gyakorlati jellemünk és iránylatunk alatt a fentebbi nézethez ragaszkodók azt értik: megőrizni és biztosítani politikai életünket, működéseinket és erőnket erre irányozni, kifejteni anyagi jólétünket. Ez magában véve nem csak jó, hanem szükségképeni már azon okból is, hogy azon alapokon tovább is emelkedjünk. De azon tényezőknél megállapodni akarni annyi, mint az élet feladatát teljesen nem ismerni. Különösen pedig attól félni, hogy a mélyebbre ható foglalkozás a speculatióval a nemzetet gyakorlati jelleméből kiforgatná, azt teszi fel, hogy a nemzeti jellem egyoldalú, t. i. hogy épen csak azon gyakorlati irányra, melynek köre szép ugyan, de nem minden érdeket befoglaló, van hivatva. Egy nemzet, ha számra nézve kisebb is, gyakorlati jellemének megőrzése mellett elég erős a tudás mélyébe is lebocsátkozni s annak terjedelmes birodalmát nyomozgatni. Ezt tőle azon félelemből elzárni akarni annyi, mint őt a legmagasabb értelmi műveltségtől megfosztani. Ezen magas

és azok rende azon fogalom által szükségképen van adva, úgy hogy azon fogalom helytelen lesz, ha azon határozottságok közül egyet elhagyunk vagy többet veszünk fel, vagy ha azokat nem a kellő helyen adjuk elő. A négyszög fogalmához tartozik sík lap, melyet négy oldal zár be, s ezek közül az egymással szemközt fekvők egyenközüek (egyenközény), s az egymást érintő oldalak derékszögletet képeznek. A négyszög nem más mint ezen fogalom. Fogalom és dolog ugyanaz, a kettő közt nincs különbség. Tehát a fogalmat a képzettől jól meg kell különböztetni, p. o. birhat valaki képzetet az üstökösről, ha azt az égen szemlélte, vagy rajzát látta, vagy arról valamit leírás útján hallott. De azon égi test fogalmát ez által még nem birja. Ehhez kell, hogy az üstököst viszonyban a többi égi testekhez, mint ezek egyik faját szerkezete, pályájának iránya és sebessége szerint felismerje. Azonban noha a képzet az ismeretnek még nem megfelelő formája, a gondolkodás azt a fogalom fokára felképezheti; de csak akkor, ha a képzet tartalma már magában véve általános és szükségképeni, mert a képzet formájában birtalom is lehet egészen igaz, s épen csak a forma az, mely ezen tartalomnak még meg nem felelő. P. o. először csak képzelem magamnak, hogy a földgolyó a nap körül forog. Ezen tartalom fogalommá lesz, ha a körben mozgó égi testet viszonyban centrumához a vonzás törvényei szerint s az ez által feltételezett pályairányát és sebességét gondolom. Ebből kiviláglik, hogy mennyire megváltozik ezen átídomítás folytán a tárgy, viszonyban a gondolkodáshoz s ezen átídomítás fölötté fontos a nevelés, a politikai, szépművészeti, vallási és általában minden műveltség szempontjából. A közönséges tudatu ember, ki a fogalomhoz, tehát a tiszta gondolathoz fel nem emelkedik p. o. az államot csak a fejedelem személyében, tehát érzéki, szemlélhető módon tudja magának képzelní. Ha a képzet a fentérintett két kellékkal nem bir, azt fogalomra emelni nem lehet. Ekkor a képzet vagy a szellemnek azon műve, miszerint több képzetet egymással összekapcsol, tehát képzelet s ekkor a képzet tartalma önkényes; vagy lehet a képzet tartalma esetleges, téves, sőt esztelen is. Ily képzeteknek semmi valóság sem felel meg, p. o. a sphinxet vagy azon képzetet, hogy a földet egy óriás tartja a vállán, ezeket fogalommá képezni nem lehet, ezeknek a valóságban semmi sem felel meg. És valamint nem minden képzetnek felel meg a valóság; úgy nem minden tapasztalati létgondolathatározottság. Tehát a fogalom, vagy mi mindegy a tárgyias, az igazi valót kifejező gondolat az által különbözik a képzettől, hogy

az nem csak általános, mint ez (mert a képzet is a tárgynak általános képe), hanem szükségképeni is. Azonban ez sem elég, mert mint láttuk a képzet tartalma is lehet szükségképeni. A fogalom azon általános és szükségképeni valóság, melynek tartalma a gondolat érzéki és képnélküli egyszerűségében létezik. Azon gondolkodás, melynek tartalma ilyen, az ismeretnek egészen megfelelő, igazi és szabad, mivel az általánosságban és szükségességben áll általában az ember szabadsága és mivel a két utóbbi határozottsággal bíró tartalom oly egyszerű és érzéknélküli mint gondolkodásunk.

A fogalom az előbbiek szerint maga a dolog, ennek lényege és az ilyen fogalomnak a mi gondolkodásunkban létező, tökéletes viszképe. Gondolkodásunk tartalma tehát ugyanaz, mi a valóságé. Az ily gondolkodásról mondja a bölcsészet helyesen, hogy a gondolkodás és lét egységet képeznek. Ellenben a képzetről, legalább mindegyikről ezt nem lehet mondani, mivel ez az ismeretnek még nem megfelelő módja, miután a valóságot, a tárgyat csak tökéletlenül, rendszeren érzéki képben adja elő és mivel tartalma lehet valótlan is. A képzet éppen arról, hogy helyes-e, nem bír bizonyossággal. Ezért a képzetet már Plato a véleménynyel egynek vette. A képzet ugyanazon tartalmat sokféleképp s tévesen is gondolhat és fejezhet ki, sőt az lehet egészen valótlan is; ellenben a fogalmi gondolkodás csak egy módon, s minden más mód végképen ki van zárva. Hogy a lét és gondolkodás között különbség is van, ahhoz nem kívántatik különös magyarázat; de dualismust a kettő nem képez, mert így nem vonatkoznának egymásra. Hogy a kettő közt dualismusnak nincs helye, kitetszik onnan is, hogy a valóság észszerű, hogy ez a gondolatok világa s mint ilyen a gondolkodás törvényeivel nem ellenkezhetik. Hogy a tapasztalati világban a lét és gondolkodás közti egységet sokszor el nem érjük, hogy gondolkodásunk a tárgyias valósággal sokszor nem hangzik össze, szóval hogy tévedhetünk és hogy ismeretünk sokszor hiányos; ez mind lehetséges ugyan, miután a fogalomnak, a dolog lényegének felismeréséhez elmélyedés, a gondolkodás érettsége és megerősítése és sokszor hosszas idő kívántatik. De mind ez meg nem dönti azon igazságot, hogy a gondolkodás és lét egységet képeznek. És a mint meg van azon lehetőség, hogy tévedhetünk, úgy az ellenkező is megvan, t. i. hogy sokszor nem tévedünk és hogy gondolkodásunk tökéletesen felismeri az igazságot, tehát hogy a valóságot hiven adja vissza. Minden tudomány azon feltevésen alapszik, hogy az igazságról bizonyosak vagyunk s e meggyőződés vezeti cselekedeteinket is.

Ezen hit és a gondolkodásban helyzetetett ezen bizalom nélkül nem volna érdemes a tudomány körül fáradozni, sőt tudományról szó sem lehetne. De, hogy ezen hitünk és bizalmunk alapos, ezt a különféle, a fejlettségnek magas fokán álló tudományok fényesen igazolják. És mi lehetetlennek látszott egyik vagy másik tudomány körében az előbbeni századoknak, azt a következők fáradalmas munkája és kitartása legyőzte s az emberiség előtt mindig tisztább lesz azon belátás, hogy a tudomány feladata: bizonyosságot szerezni az igazságról oly uton, mely minden kétséget kizár. Ezen ut a bebizonyítás, mely a fogalmak összefüggését, tehát szükségességét mutatja ki, a mint azok mind egy elvből fejlenek ki és azon elv által egységben összetartanak. Csak az ily, rendszeresen eljáró tudomány tarthat számot e névre, mert csak ez győz meg minket a fogalmak szükségképeni voltáról, az igazságról. Ezen erővel nem bír a töredékes, szakgatott, különben tán szellemdús reflexio, sem a pusztán leíró és elbeszélő előadás.

2.

De ha minden egyes tudomány rendszeresen, az egyes fogalmak szükségképeni összefüggését kimutatva s így az ismeret kívánalmainak megfelelőleg jár el, ekkor úgy látszik, hogy azok is a bölcsészeti körébe tartoznak, vagy hogy a bölcsészeti fölösleges. Igaz, hogy legtöbbször rendszert követnek s így előadásuk módja helyes. A mennyiségtan p. o. az egyszerűbb fogalomtól a gazdagabbhoz, tehát a fogalmak logikai egymásutánja szerint halad. De az egyes tudományok, noha tárgyaik s így maguk közt is van összefüggés, épen ezen összefüggést nem mutatják ki, vagy ha ezt teszik, teszik azt csak a tanítási módszer szempontjából, paedagogikai indokokból, p. o. a természettan utal a mathesisre, mint oly tanra, melytől amannak megértése feltételeztetik. De az ily összefüggés nem azon belső, a tárgy természetében gyökerező szükségesség, mely a lét egyes nemei közt van s mely azt kívánja, hogy egyiktől a másikkhoz a lét fogalmi rangfokozata és a logikai törvények szerint menjünk át, úgy mint midőn p. o. az anyag fogalma a forma, a nem-szerves a szerves, a természet a szellem, a személy a család, a család a község, a község az állam fogalmához szükségképen átvezet, tehát úgy, hogy a létnek alsó rangu mivoltára, a létnek magasabb rangu volta következik. Hogy a nem-bölcsészeti tudományok ezen szükségképeni összefüggést, a lét ezen rangviszonyát fel nem tüntetik, ennek oka abban rejlik, mivel ezen

tudományok mindegyike a létnek csak egy körére, az ismeretnek csak egy tárgyára szorítkozik, p. o. a mathesis csak a mennyiség, a vegytan csak a természeti elemek fogalmát adja elő. Ellenben a bölcsészet az egész valóságot, a meglevőnek valamennyi köreit szükségképen egymásutánban, tehát az universumot vizsgálja. Ezért a bölcsészetet úgy lehet meghatározni, hogy ez az universum rendszeres előadása. Természetes tehát, hogy az a tapasztalati tárgyakat ki nem zárja elmélkedése köréből s ezekben azt keresi, mi észszerű, mivel mi a tapasztalati világban az igazi beltartalom, az abban az észbeli tényező. Mivel a bölcsészet a létezés minden körét felkarolja, ezért az úgy fogalmilag mint történetileg általános tudomány. Utóbbi értelemben azért ilyen, mivel a történet tanubizonyossága szerint, valamennyi külön tudomány belőle fejlett ki s lehet mondani, hogy a mai tudományok csaknem mindegyikének csiréit már Aristotelesnél találjuk. Nem az ismeret anyaga, tartalma az, miáltal a bölcsészet a többi tudományoktól különbözik, mert a tartalom mind a két részen, legalább általában, ugyanaz.

De a különös tudományok egy másik, az előbbenivel bensőképen összefüggő hiánya az, hogy mindegyik a maga tárgyát felteszi. P. o. a mértan felteszi a tért, a vegytan a természeti elemeket nemcsak, hanem p. o. a mértan előtt különösnek is látszanék azon kíváncsálgom, hogy bizonyítsa be a tér lételetét. Ellenben a bölcsészet pusztán semmit sem vesz fel, hanem kimutatja azon pontot, hol minden fogalom a többiek sorában a lét rangviszonya szerint szükségképen a maga helyén fellép. És csak ezen eljárás folytán lehet az összes valóságot, mint magában észszerűen tagozott, gondolatbeli rendszert előadni, tehát úgy, hogy a lét alsóbb foka, mint kevésbé teljes valóság megelőzi a lét felsőbb fokát, melyben amaz alsó alkatelemképen befoglaltatik. Mivel a bölcsészet pusztán semmit sem vesz fel a közönséges tudatból és valóságból, mivel a pusztán adottal meg nem elégpszik: ezért az, az ismeretnek legszabadabb módja, mivel ismeretbeli szabadság épen abban áll, a szükségességet, a lét okát felismerni. Mit a gondolkodás így felismer, mintegy felfedez, az rá nézve nem egy külsőképeni módon adott valami.

Mivel a többi tudományok ismeretük anyagát csak mint adottat felveszik, ezért a lét utolsó alapjaira egyiksem mehet vissza, ezeket vizsgálódása tárgyául egyik sem tűzheti ki, hanem ezeket is felteszi. Ellenben a bölcsészet, mivel semmit sem vesz fel közvetlenül, mindent az utolsó alapokig kinyomoz, s egyik főfeladata épen ezek ki-

nyomozása, tehát kinyomozása annak, mi egyáltalában általános és szükségképeni, s mi mint változhatlan a változó jelenségek örökkévaló lényegét, mi mint általános az egyesnek maradandó alapját képezi. E szempontból a bölcsészetet úgy értelmezhetjük, hogy az a z elvek és utolsó alapok tudománya.

Minden egyes tudományban előfordulnak némely gondolatformák és alapfogalmak, melyekre mindegyik támaszkodik, de melyeket minden további vizsgálódás nélkül csak a közműveltség állapotaiból vesz fel. A természettudományok p. o. szólnak így: a hold égi test, luna est corpus coeleste, szólnak a dolgok tulajdonságairól, okairól, erőről; a mennyiségtan szól az egészből, részekről stb. Ilyen tisztá fogalmak mint: lét, tulajdonság, ok, erő, egész stb. szükségképeni alapfogalmak, ezek nélkül semmit sem gondolhatunk, semmit sem ismerhetünk fel, mivel azok a dolgoknak legáltalánosabb tulajdonitványai, ezen fogalmaktól függ minden gondolható, tehát minden létező is, mennyiben ez gondolható. Ily alapfogalmakat, melyekben a többi tudományok is mozognak, egyedül a bölcsészet tűz ki megértés és megismerés tárgyául.

Ezzel egy más kérdés határához jutottunk. Minden tudomány gondolkodás, ismeret, mindegyik megkivánja a tudományos eljárást, a fogalmak értelmezését, összefüggését, a bebizonyítást. De egyik sem mondja meg, mi a tudomány, mi a gondolkodás s melyek ennek formái és törvényei, mi az ismeret és annak elmélete, melyek az ismeret módszerei? E nehéz feladatot és ennek megoldását a bölcsészet vállalja magára. Tehát a különös tudományok, hogy tisztában legyenek magukkal, kívánnak oly tudományt, mely a tapasztalás, az ismeret, a tudás fogalmát általában felvilágosítja s az ismeretről bizonyosságot szerez. Ezen szép szolgálatot teszi a bölcsészet s e szempontból azt tudománytannak lehet nevezni. Ezen nevet a bölcsészet különösen azon ága érdemli meg, mely a fogalmakat, ezek elemzése (ítélet, észlet) által felvilágosítja, mely belátást nyújt a fogalmak képzésébe s mely azon alapfogalmakat adja elő, melyek minden gondolkodásnak, tehát egyszersmind minden megismerhető létnek alapjait képezik. E szempontból a bölcsészet anyatudomány. Midőn fellebb azt mondtuk, hogy a bölcsészet a többi tudományoktól tartalom tekintetében nem különbözik; tekintve azt, hogy a bölcsészet a dolgok utolsó alapjait, a gondolkodás lényegét és az ismeret elveit és módszerét is vizsgálja, mit a többi tudományok nem tesznek, azon tételt most kiigazítva, he-

Ijesen azt állithatjuk, hogy tartalomra nézve is van a kettő között különbség.

3.

Mondtuk felebb, hogy a bölcsészet nem szorítkozik a valóság-nak egyes köreire, hanem az összes valóságot mint rendszert törekszik felismerni. De az universonak egyes köreit nem vizsgálja az ezekben befoglalt egyes lényeknek teljes és egész terjedelme szerint, hanem az universonak és egyes köreinek lényegét, törvényeit és összefüggését, az egyest pedig mindig az általánosnak, a jelenséget a lényeknek szempontjából, s lehet mondani, mit már Aristoteles tanított, hogy a bölcsészet magyarázza az egyest az általánosból, a jelenséget a lényekből, az okozatot az okból. Félreértések elkerülése végett azonban e pontot fel kell világosítani. A bölcsészet, mint rendszeres és általános tudomány eljut ugyan az egyesnek (egyed, individuum) fogalmához, mivel az egyes minden létezőnek teljes formája, mivel minden valódi egy konkrét létező s a bölcsészet az egyesnek fogalma alá foglal minden tapasztalatilag adott egyest, de ez utóbbit határain kívül hagyja, mivel a tapasztalati egyes, végnélkül sok. Hogy a bölcsészet a tapasztalati egyesnek ezen nagy különféleségére ki nem terjeszkedhetik, ez a tudomány fogalmában fekszik, mely az egyest is mint általánost, mint a tudás nagy körében az elv által feltételezett tagot tekinti, az egyest is mint Spinoza mondja: sub specie aeterni vizsgálja, úgy hogy az egyes az isteni állagba van befoglalva. Mi az egyesnek igazi, tehát felfogható tartalmát képezi, az a fogalmi általános, a nem, és ennek különösségei, fajai. P. o. mi a nyomorban élő eszkimót emberré teszi, az ugyanaz, mi a legdicsőségesebben uralkodó európai fejedelmet emberré teszi, ember fogalma általában, tehát érzéki és szellemi mivolta. Mi pedig az egyest az egyestől megkülönbözteti, azt nevezhetjük egyenkintinek, ezen egyesnek. Igaz, hogy a tudomány ezt is kitzúzheti a vizsgálás tárgyául; de a tapasztalatinak (akár a természeti akár a történet körében) ily bölcsészeti átvizsgálása más, mint azon fogalmak megállapítása, melyek lényegüknél fogva általánosak. A bölcsészet a tapasztalati tudományoktól az által különbözik, hogy az is eljut az egyesnek fogalmához, ezek pedig az egyenkintit, az egyesnek egyéni alakjait is vizsgálják. De noha a bölcsészet eltekint a tapasztalati lét végetlen sokaságától, azért ezt is fűrkészheti s annál inkább tudja méltányolni, mivel az egyenkintit általános tartalma és lényege szerint itéli meg.

4.

A bölcsészet a lét köreit szükségképeni összefüggésben, még pedig ezekben az általános lényeket vizsgálja. Ezen lényeg a lét változataiban az állandó, a jelenségek sokféleségében az egy és magával mindig egyenlő alap, a dolog fogalma. Ezen lényegről, melyet kissé már érintettünk, előlegesen is szerezhethünk magunknak egy concretebb képzetet s azt egy szóval jelezhetjük. Ezen általános lényeg mint minden lét örök törvénye, mint minden jelenség általános alakítója és kormányzója, mint a valóság életének eszményi jellege az, mit észnek, (*λογος*, ratio, Vernunft) nevezünk. Erre hivatkozunk a közönséges életben is, mint oly utolsó tekintélyre, mely előtt minden meghajolni kénytelen, mert a létet kormányzó örökkévaló észszerűség azon valódiság, mely magával mindig egyenlő. És noha az észt egyelőre mint személytelenet gondoljuk, ha lényegét közelebbről tekintjük, belátjuk, hogy az a szellem fogalmától elválhatlan, tehát az emberben, a szabad alanyban mint személyes létezik. De midőn belátjuk, hogy az ész határozmányai és törvényei önkényüinktől függetlenek, tehát örökkévalók, felismerjük azt is, hogy noha azok szerint gondolkodunk és cselekszünk s így azt előteremteni képesek vagyunk, mondom, felismerjük azt, hogy az észnek közvetlen okozói nem mi vagyunk. Gondolkodásunknál fogva tehát haladunk oly alanyhoz, melynek gondolkodása maga az eredeti ész. Ez az Isten, mint egy általános szellem, kinek működése által az ész világa a természet és az egész universum jelenségeiben a változhatlan módon kormányzó hatalom és ki mindezekben tullevő is egyszersmind. Midőn tehát a bölcsészeti gondolkodás egyrészt a létben rejlő örökkévaló észre, mint a magával mindig egyenlő valóságra iránylik; ezen gondolkodás eljut zárpontjához, midőn a valóság észszerűségének örök okozójához, a természetet és történetet magával mindig egyenlőképen kormányzó, minden levésen tul levő egyáltalános szellemnek az Istennek fogalmához szükségképen felemelkedik. És valójában a legmélyebben gondolkodó bölcsészek: Sokrates, Plato, Aristoteles, a stoikusok, Philo, az új platonikusok, a középkori scholastikusok, Cartesius, Leibnitz, Kant, Hegel gondolkodásának legfőbb tárgya és határpontja az Isten ideája. Általában a materialistákat és azon philosophusokat, kik még nem tudtak különbséget tenni szellem és anyag között, kivéve, mindnyájan így gondolkodtak. Ebből kitetszik, hogy a philosophia a vallással rokon. E rokonságról már

Skót Erigena János azt mondja, hogy az igazi vallás és az igazi philosophia egységet képeznek, mert az igazság csak egy. De mind a mellett a kettő közt különbség is van. A vallás az ember viszonya az Istenhez. Az ájtatosságban az ember egységben érzi magát az Istennel s megszabadul a végesnek minden korlátaitól. Ezen érzés és hit kebelének egyáltalános boldogsága és szentsége. Igaz, hogy a vallási hit is bizonyosság az egyáltalános igazságról, de ezen igazság formája az érzés, képzet, tekintély, történet, hagyomány. Ha a vallás a fogalom formáját veszi fel, tudományvá, theológiává lesz. Amaz első forma a vallásnak nem hiánya, sőt az rá és általában műveltségünk egyéb mozzanataira nézve is szükségképeni. De az is szükségképeni, hogy a tudomány formáját felvegye, mivel amaz előbbi forma nem az utolsó és a legfőbb. Minden vallás azon hiten alapszik, hogy Isten van. Igaz, hogy a hit ebben nem kételkedik; de a kétely kifejlődhetik, s ekkor előáll az emberre nézve a szükségesség a vallási igazságot bebizonyítani. Ezen bebizonyítás teljesen nem sikerül egyes tételek, egyes észletek segedelme által, hanem csak úgy, ha az universumot, mint gondolatbeli rendszert előadjuk. A bölcsészet tehát a szó legszébb értelmében theologia is s már Aristoteles a legfensőbb elvekről szóló tanát theológiának nevezte. Igaz, hogy a vallás szent és a legfenségesebb; de a tudomány körében e fölött nem állhat, mivel itt az ismeretnek egyik tárgyát képezi. A vallás semmit sem veszít fenségéből az által, ha tanait a tiszta gondolat elemében megértjük, ha tudományvá emeljük. Ezt már a középkori scholastikusok is tanították. És a mint a tudománynak kötelessége és feladata a vallási tartalmat felfogni, úgy a tudománynak ezen munkája az emberiségnek egyszersmind legnagyobb jótéteménye.

Ezek után mondhatjuk, hogy azon sokszor felmerülő kérdés, hasznos-e a philosophia és mire? mindjárt elárulja a philosophiában való járatlanságot. Mit értünk a hasznos alatt? Midőn valami, mint eszköz, másnak mint célnak szolgál. És ekkor közönségesen egyéni, véges, közelebről az anyagi jólétre vonatkozó céljainkat értjük. Lehetnek ilyen céljaink is. A bölcsészet egyelőre ilyen céloknak nem szolgál, noha mint minden tudomány az alsóbbhoz leereszkedhetik és ezt segítheti. De ha az igazság felismerése már magában véve öncél és ha a philosophia az igazságot, még pedig az egészet s a legfelsőbb tárgyakra vonatkozót keresi, úgy a philosophia is öncél s mint ilyen egyáltalában hasznos. Közelebről pedig vizsgálva a dolgot az elméleti működés nem pusztán elméleti, hanem közvetve az

életre gyakorlatilag is kiható, s helyesen mondja Spinoza, hogy az ismeret mutatja meg helyes viszonyunkat a tárgyakhoz. És igaz Platonak is azon tana, hogy az ismeret nem csak elméleti, hanem gyakorlati működés is, mert a tudomány nem oly erőtlén, miszerint az ember életét nem volna képes kormányozni. A bölcsészeti gondolkodás az ismeret legfőbb foka, mert a mint benne a tartalom szükségképeni és egyszersmind a lét minden köreire kiterjeszkedő; ugy a forma ezen tartalomnak egészen megfelelő, t. i. a fogalom, vagyis a minden érzékitől és képiestől elvált tiszta gondolat. Az meggyőző minket arról, hogy az ember nem csak a végest, a korlátoltat, a mulót, a jelenségeket, hanem ezek változhatlan lényegét is képes megismerni. Tehát a philosophia nem pusztán ugynevezett világi bölcsesség. A philosophia továbbá a legalaposabb ismeret, mert tanít a legfelsőbb elvekre és okokra, pedig minden ismeret csak okok alapján lehetséges. Az a legmélyebb ismeret, mert az embert a legfelsőbb tárgyról, életének legfőbb feladatairól világosítja fel. Végre az a legszabadabb ismeret, mert pusztán semmit sem vesz fel és mivel gyakorlati alkalmazhatósága mellett is megtartja pusztán csak maga által megmérhető végetlen becsét.

És mégis léteznek előítéletek a philosophia ellen. Esorsban azonban az emberi szellemnek valamennyi nyilatkozatai is részesülnek. Az előítéletek a philosophia ellen először onnan származnak, mivel a philosophiai gondolkodás minden kép és érzéki elem nélküli, pedig a tiszta gondolat fokára nem mindenki emelkedik fel. Természetes tehát, hogy oly gondolkodás, mely mindig a képekben és érzéki elemben mozog, a philosophiai gondolkodással nem tud megbarátkozni. Bizonyos az is, hogy azon előítéleteknek egy másik forrása sokszor a philosophiai tanoknak nehézkes és kevésbé értelmes előadása, mi azonban nem a philosophia hibája. Ennek eredménye az szokott lenni, hogy a philosophiai tanulmányokhoz járulók, ha különös hivatással és elegendő kitartással nem bírnak, az ily előadástól mindjárt kezdetben elidegenítettnek s a philosophia ellen beszívják az ellen-szenvet. Egy sajtáságos előítélet kivált nálunk az, hogy a philosophiai tanulmány elismertetik ugyan becsesnek és hasznosnak; de csak egy bizonyos fokig, csak mintegy cum grano salis; ellenben a mélyebb behatás, mivel ez tán a szörszálhasogatáshoz vezetne, nem ajánlatik. Szabad legyen ezen előítélet ellen Rosenkranznak, egy mélyen gondolkodó és egyszersmind világosan író német bölcsésznek, korunk egyik legműveltebb férfjának következő szavait idézni: „In

der Philosophie wird man es zu nichts bringen, wenn man sich nicht bis zur Tiefe der einfachsten Abstractionen vorwagt.“ Mind ezen elő-
 ítéleteknek egy közös forrása van t. i. a philosophiának nem-értése.

II.

A bölcsészet történetének fogalma.

1.

A bölcsészet tárgya az általános és szükségképeni lét, a dolgok lényege, tehát az, mi örökkévaló és változhatlan.

De ekkor előáll azon kérdés, hogy annak, mi változhatlan és örök-
 kévaló, mikép lehet története? miután a történet tárgya épen az, mi vál-
 tozásnak van alávetve, mi az időnek egymásutánja szerint kifejlik, az
 pedig mi kifejlik, képes a rosszabb állapotra tehát az enyészetre is. Min-
 den kifejlés a különböző, de együvé tartozó műveltségi, képződési, for-
 mák, tagok és állapotok sorozata, melyekben ugyanazon alany van, de
 épen a kifejlés különböző fokain. Az időbeli kifejlést kormányzó tör-
 vény az, hogy a magasabb fok előrebocsátja az alsóbbat, mint feltételt,
 hogy az, mi az alsóbb fokon fejletlenebb alakban, tán csak mint csira
 létezik, az a magasabb fokon a fejlettebb és a nagyobb valóság. A ki-
 fejlés tehát fokozatos haladás és egyszersmind szükségképeni lefolyás,
 mivel a kifejlést képező alanyból csak az tárulhat ki, mi azon alany-
 ban mint csira, képesség és lehetőség meg volt és meg van. Ilyen ki-
 fejléssel bir minden, miben élet — e szót legáltalánosabb értelemben
 véve — van p. o. a növény, midőn a magból lesz csira, azután tőko-
 csán, ágak, levelek, virág, gyümölcs. Noha itt is van átmenet fokról
 fokra, van átmenet a fejletlenebb állapottól a fejlettebbhez, szóval van
 kifejlés; az ily egyedül, a szükségesség által kormányzott kifejlést
 történetnek nem lehet mondani. Történettel csak a szabadsággal
 felruházott lények, tehát az emberiség és ennek tagjai: egyes ember,
 népek és nemzetek birnak. Az emberi szabad akaratból eredő tettek
 és események által közvetített kifejlés a szó igazi értelmében törté-
 net. A történeti kifejlés alanya tehát az emberi szabadság, vagy
 általánosabban mondva az emberi szellem. Az emberi szellem, alap-
 jában és lényege szerint örök idők óta mindig az volt ugyan és az
 marad mindig; de története és kifejlése épen abban áll, hogy a benne
 rejlő képesség, a tartalom nagy gazdagsága, működéseinek különböző
 irányai, erőinek különfélesége a jelenség világában csak lassan nyi-
 latkozott meg és fog tovább is ezen törvény szerint megnyilatkozni,

tehát a kifejlésnek mindig magasabb fokára emelkedni. Jöhetnek ugyan idők, midőn az emberiség, vagy egyes népek a belső kimerültség vagy a külső erőszak folytán a további fejlődésben egy ideig vagy megállapodnak, vagy alacsonyabb fokra visszavettednek. De az ily jelenségek, ha századokon át is tartanak, csak enyésző momentumok, ideiglenes állapotok, holott egészben véve az emberiség története haladás a mindig magasabb tökély felé, miután ezen haladásnak vagyis fokozatos kifejlésnek alanya az emberi szellem, mely pedig szabadsága erejénél fogva a kifejlését hátráltató erőszakot képes legyőzni s az elgyengülés után is életének kiapadhatatlan forrásából új, ifjú erőt meríteni, tehát a kifejlés rendes útjára visszatérni.

Azon ok, mely a történeti kifejlést szüli és azon cél, mely felé a kifejlés törekszik, maga az emberi szellem. Szülő-ok annyiban, hogy a benne képeességileg rejlő tartalmat, határozottságokat a jelenségvilág felé maga ösztönzi, indítja, mert megfelelő állapot csak az, hogy mi mint magában véve, mint elrejtett és belső erő megvan, magára nézve is meglegyen, mint kitárt és mint a belsőnek megfelelő külső valóság. Az a megfelelő állapot, midőn a kitűzött feladatot, melytől át vagyunk hatva, megoldjuk. Azon kifejlés célja pedig a szellemnek mindig nagyobb tökélye, fogalmának mindig megfelelőbb külvalósága, az emberiségnek mindig szebb megtisztulása. Minden történeti kifejlésnek titka az, hogy valamint az egyes ember és egyes nemzet, úgy az egész emberiség is, a pusztá képeességből, fogalmából saját cselekvősege által folytonosan átteszi magát a külvalóságba s így maga önmagából teremti elő azon tartalmat, mely őt élteni és fentartja s azon szabadságot, mely saját boldogító világa és művelője. Az emberi szellem mélyében rejlő tartalom és erőinek nagy gazdagsága nem saját műve ugyan, mert mindazt nem ő adta magának, az egy felsőbb hatalom adománya; de azon erők kifejtése, azon tartalom kiemelése elrejtett belsejéből saját szabadságának műve, értelmes munkásságának gyümölcse és fáradalmas küzdelmeinek eredménye. És midőn az emberi szellem, kifejlése folyamában egy időpontnál megállapodik s egy új elv lép fel, ez a korszellem, új korszak s a különböző korszellemek az emberiség szellemének kifejlési fokai. Ha az emberi gondolkodás a korszellemet megérti, ha azt a tiszta gondolat elemében felismeri, ez azon kor bölcsészete. Valamely kor bölcsészete tehát azon kor teljes öntudata s minden bölcsészet saját korának rejtélyét és titkát mondja ki. Egy korban az életnek valamennyi mozzanatait, mozgalmait és törekvéseit egy gondolat, egy elv

hatja át, ezeket mind egységben tartja össze s képezi alapjukat. Ezen, az élet valamennyi irányzatait átható elvet és gondolatot felismerni és azt kimondani, annyit jelent, mint azon kor tudatát tolmácsolni s ezt teszi a bölcsészet. Ezért a bölcsészet a maga korának igazi és tiszta szelleme, az azon kornak legszebb virága. Midőn a görög művészek szép formában már megalakították az anyagot, úgy hogy ebből a szellem sugárzott ki, midőn Perikles lángelméje kormányozta a néptömeget, ezen kor lelkét legjobban tolmácsolta Anaxagoras azon elvet mondván ki, hogy a szellem alakítja és kormányozza az anyagot, ő volt az első, ki a szellemet az anyagtól megkülönböztette. Az egész középkort az elfogulatlan hit lengte át; de az ész is megkívánta a maga jogát, a hitet megérteni. Midőn tehát a középkori scholastikusok a hitet és a tudást philosophiai rendszereikben összeegyeztetni törekedtek, ők koruk tudatát fejezték ki. A mi korunkban mindenütt mutatkozik a törekvés a szabadság felé; de az igazi szabadság magában rejti a szükségességet. Kant óta a bölcsészetben a főkérdés a szükségesség és szabadság egységének megfejtése. Korunk iránylatát tehát az új bölcsészeti rendszerek magyarázzák legjobban, azok a mi korunk légtisztább tükre. Ezekből kitetszik, hogy elvre nézve a philosophia a maga korán nem áll felül, de igen, mi formáját illeti, mivel a kor lényegét és mozgalmait megérti és azt mint gondolatrendszert fejtegeti. De éppen azért mivel a maga korát tolmácsolja, a maga korán egyszeremind tul is van. A kornak ezen világos tolmácsolása eszközli azután azt, hogy az emberiség előtt a kifejlésnek és haladásnak új utjai nyílnak meg, mert a gondolatnak a maga tiszta egyszerűségében való kimondása oly fény, mely a jövőbe is bevilágít, miután az igazság előadása a gondolat tiszta egyszerűségében az észhez közvetlenül és legegyszerűsebben szól s a gondolkodást a további elmélkedésre legjobban ébreszti. A philosophia tehát a népeknek legjobb tanítója s egyszeremind törekvéseiknek, mozgalmaiknak és cselekedeteiknek legjobb commentárja és légtisztább tükre.

2.

De még akkor is, ha attól eltekintünk, hogy minden bölcsészeti rendszer a maga korának titkát fejezi ki, hogy az a kor tudatát tolmácsolja, szóval, hogy a bölcsészet a világtörténettel együtt halad; szükségképeni a bölcsészetnek időszerinti kifejlése, vagyis története. Induljunk ki magának a bölcsészetnek fogalmából. A bölcsészet a valóság-

nak, mint magában észszerűen tagozott gondolatbeli rendszernek előadása, vagy előadása a lét köreinek ezek rangviszonya szerint. Ezen fogalomban, a tartalom ezen nagy gazdagságában benne rejlik a lehetőség, hogy egy kor bölcsészete azon változhatlan észrendszernek csak egyes mozzanatait fogja fel, azoknak teljessége helyett, a többinek felismerését az utókornak hagyva örökségképen. Nem elég, hogy vagyunk, nem elég, hogy szabad és eszes lények vagyunk, nem elég, hogy ez a világ mint az ész országának rendszere van; de mind ezt szükséges tudnunk is s épen ebben áll az ismeret, különösen a philosophiai. Ezt egyszerre és minden közvetítés nélkül már a tartalom nagy gazdagságánál fogva el nem érhetjük, hanem csak a lassankinti egymásután szerint. A philosophiának története tehát a philosophiának fokkonkinti kifejlése s ezért szükségképen több philosophiai rendszernek kell lenni. Ebből következik, hogy a philosophiai rendszerek viszonya egymáshoz az, hogy a következő az előbbit magába mint alkatelemet felveszi, s így az alsóbb, tehát a fejletlenebb sem enyészik el. Elenyészik csak az, mi nem képes az általános műveltség szolgálatába lépni, mi a további haladásnak támpontul nem szolgál, mi csak egyéni és mulékony. Ilyennek nincs ereje, hogy az emberi ismeret alkatelemévé váljék és hogy a köztudatba szellemi kincsképen átmenjen. És a bölcsészet kifejlése nem is mindenkor kijavítása az előbbi bölcsészeti álláspontnak, mivel itt is lehetségesek a magasabb igazság felé törekvő, kifejlést zavaró befolyások és a romlás korszakai.

Noha tehát a tudományos igazságok tartalmuknál fogva örökkévalók, noha azok tul vannak az időhöz kötött történeten; mégis beleesnek a történet folyamába, birnak történeti korszakkal. Ezen korszakokat az emberi szellemnek azon mivolta alapítja meg, hogy az igazságok felismeréséhez nem egyszerre, hanem csak lassan, egymásután jut el, holott azon igazságok örökkévalók és a történettől függetlenek, változásnak nincsenek alávetve. Ha tehát a bölcsészet és általában bármely tudomány történetéről szólunk — ilyennel pedig minden tudomány bir —; ezen változás nem magukat azon igazságokat illeti, hanem ezek viszonyát az emberi tudathoz azon értelemben, hogy mi azon igazságok tudatára csak bizonyos időpontokban jutunk el és hogy időfolytával azon igazságokat mindig tisztábban ismerjük fel. Noha tehát vannak ismeretünknek oly tárgyai, melyek változhatlanok és örökkévalók, mégis az ily tárgyaknak megfelelő képzeink és ismereteink egyszerre soha sem készek, mert azok tudatunk szá-

mára nincsenek adva, azokat gondolkodásunk csak lassan fedezi fel. És ha gondolataink nincsenek szellemünkben mindjárt mint készek, úgy azokat szellemünkben ki kell képezni. Az ily munkának pedig van egy lefolyása, mely abban áll, hogy fogalmaink, melyek a tárgyak viszképei, elménkben csak lassankint, a helyreigazítások nyomán válnak mindinkább tökéletesebbé. Az emberi tudatban minden igazság egy meglett tény; itt minden igazságnak szükségképen megvan saját története és ezen történet az ember szellemi műveltségének egy lényeges alkotórésze. Minél nehezebbek a megoldandó feladatok, melyek által az igazság tiszta fényében felderítették; annál hosszabb a műveltségünk szép céljához vezető küzdelmes utunk. A gondolkodás törvényei bizonyosan mindig ugyanazok és azok fognak maradni mindörökké úgy a földön, mint a Syriusban lakó emberre nézve; de azon törvényt mi mindig jobban fogjuk felismerni s most bizonyosan jobban ismerjük mint Aristoteles idejében. A természet világában mindig meg volt a célműködés, de ennek ismeretéhez az emberiség csak Aristoteles óta jutott el. Hogy az emberi szabad cselekvéshez személyes belátás és elhatározás kívántatik, ez örök igazság ugyan, de ezt az emberiség csak Socrates óta ismeri. Csak ezen alapon lett lehetővé az ethikai fogalmak rendszere, vagyis erkölcsan; de azért nem mondhatjuk, hogy ezen tudományban semmi kutatni való többé nincs. Bizonyosan örök igazság, hogy az emberek, mi lényegüket illeti, mindnyájan egyenlők. Ezen igazságot a világ először a stoikusoktól hallotta. Ezek azonban oly fényes példák, melyekből nemcsak az világlik ki, hogy a philosophia csakugyan a legmagasabb igazságokra irányozza gondolkodását, hanem az is, hogy körébe bevonja a gyakorlati, az emberi életet kormányzó elvek felderítését is. Legyen szabad tehát a bölcsészeti történetéből oly tant is felhoznom, mely a bölcsészeti gondolkodásban járatlan értelem előtt nevetségesnek, üresnek tűnik fel. Az eleai bölcsészek azt tanították, hogy igazi valóság csak az egy, tiszta lét, mely kizár magából minden levést, különbséget és sokaságot. Ezen állásponton a jelenségek tarka és változatos világa lehetetlen, a mint ők ezt csakugyan tagadták is, tehát az szerintük nem egyéb, mint látszat s innen Zeno érvei a sokaság és mozgás ellen. A közönséges értelem az ily gondolkodást üresnek hiábavaló idővesztegetésnek tekinti. De ha e tan alapját és célját vizsgáljuk, kitűnik annak nagy fontossága. Az eleaiak a levést azért tagadták, mivel ez átmenet a nem-léteből a létbe, tehát ellenkező határokat egyesít. De ellenkező határokat egység-

ben gondolni a gondolkodás előtt lehetetlennek látszik lenni. Az eleiaiak tehát azon nevezetes felfedezést tették, hogy ismeretünkben ellenmondó fogalmak vannak. Így az eleiaiak az utánuk jött bölcsészek gondolkodását azon nehéz feladat megoldására irányozták mikép kell az ellentétes határozottságokat egységben gondolni. Ennek nyomán a logika azon irányban kezdett fejlődni, hogy az azonosság elvét legfőbb gondolkodási törvényül mondta ki. Innen fejlett ki tovább az ellenmondás, a harmadik kizárásának elve, az ellenkező és ellenmondó ellentét, a nem-egyenes bebizonyítás, az antinomia és a dilemma tana. Mivel tehát az eleiaiak a gondolkodásunkban rejlő nehézségeket felfedezték és a gondolkodás haladásához az utat egyengették, kiviláglik tanuk nagy fontossága.

Szóval a philosophiai igazságok nincsenek ugyan az időhöz kötve; de ezek megismerése az emberi értelem által, azok öntudatra emelése csak lassankint, tehát időben történik. Itt azon törvény uralkodik, mint az egyes ember gondolkodásának világában. Ez sincs az időhöz kötve, különben nem volna képes a változhatlan igazságokat és fogalmakat felismerni, s mégis az egyes emberben ezen gondolkodás ily valóságra csak lassankint, az idő folyásában érik meg. A fogalmak logikai egymásutánja kizárja az időbeli successiot; és mégis midőn mi ezen fogalmakat gondolkodásunkban újra szüljük, azon logikai egymásután mint időszerinti jelenik meg. Kik a bölcsészeti történetének fogalmában ellenmondást látnak, kik a különböző philosophiai rendszerekből a philosophia semmiségét akarják kibetűzni, kik úgy vélekednek, hogy a későbbi bölcsész az előbbit megczáfolta; azokat jó figyelmeztetni az emberi műveltség egyéb ágaira. Ezek is birnak történeti kezdettel és korszakokkal. A kereszténység tanai: a szeretet, a lelki, minden büntől tiszta szabadság, tehát üdvösség, az isteninek és emberinek egysége. Ezen igazságok annyira örökkévalók, miszerint azt lehet mondani, hogy a kereszténység mindig volt, noha nem a jelenségvilágban; de az emberiség öntudatába azok csak a kereszténység megalapítójának fellépte óta jutottak. És ezen igazságok mennyi mozgalmaknak lettek szülői, mennyire vették igénybe a legmélyebb gondolkodókat! hogy az ok egyszerűségébe befoglalt végtelen isteni tartalmat tudományos alakban kifejtsek.

A bölcsészeti története a különböző philosophiai rendszerek egymásutánja; tehát szükségképeni, mivel az emberiség fokunkinti haladását tolmácsolja és mivel a legfőbb tudományos igazságokat lassankint emeli öntudatunkra. Ki tehát a bölcsészeti történetét félre-

veti; annak okvetlenül félre kell vetnie az emberi műveltség egyéb nyilatkozatait is, miután ezek is az időben fojlenek s emelkednek lassankint tökéletesebb valóságra, következétesen félre kell vetnie az emberiség ideáját is, mivel ezt folytonos fejlődés, tehát változás nélkül gondolni nem lehet. És valamint az egyetemes történet, mivel az emberiség fejlődésének, haladásának processusát mutatja, élet és mozgékonyosság a szó igazi értelmében; ugy a philosophia is épen kifejlésénél fogva gazdag tartalommal bíró élet. A fokozatos haladás mindkettőt az ujság ingerével és a megiffodás varázsával ruházza fel. A bölcsészet története szünetelni soha nem fog, mivel az emberi szellem mindig oda fog törekedni, hogy az egyáltalános igazságról ennek megfelelő formájában szerezzen magának bizonyosságot.

De mivel a bölcsészet története az emberi ismeretnek időszerinti kifejlése; ezért az nem a fogalmak logikai egymásutánja. A fogalmak logikai egymásutánját is méltán nevezzük kifejlésnek, mivel az a lét rendének rangviszonyát tünteti fel, mivel benne a logikai feltételre szükségképen következik a logikai feltételezett. De az ily egymásután nem időbeli, nem történeti. Ellenben a bölcsészet történetében szó van az időben történt kifejlésről, vagyis arról, mikép változott meg lassankint az emberi gondolkodás. Ez pedig nem feltételeztetik egyedül a logikai összefüggéstől, hanem a tapasztalati, az időbeli feltételektől is; benne tehát esetlegességek is előjönnek, vagyis azon kifejlési folyamaban sok máskép is történhetett volna. Ezért, valamint a történetet általában, ugy a bölcsészet történetét sem lehet apriorinak utján összeszerkeszteni. De noha a bölcsészet történetében esetlegességek is jönnek elő, noha folyamában nem mind történik szükségképeni módon; mindazáltal a bölcsészet történetének menetele bir állandó törvénynyel, épen azért, mivel a szellem szabadságának kifejlése. Hisz a szellem szabadsága más, mint az önkény, a szeszély, a véletlen, miután az emberi szabadság mértéke és határa magának a szellemnek lényegében és törvényeiben alapszik, miután a szellemben rejlő örök kincs nem esetleges és az önkénytől függő, hanem saját lényege által meghatározott észszerű valóság.

Fischer K. a bölcsészet történetének szükségességét az emberi szellem fogalmából következőkép mutatja ki. (L. Gesch. der neuern Philos. von K. Fischer, 1. B., lap 9 s következők). Vannak ismeretünknek oly tárgyai is, melyek változásnak vannak alávetve, még pedig oly változásnak, mely nem ujul meg folytonosan ugyanazon törvények szerint, de mely változás a tárgynak haladó fejlődésében,

tehát teremtő működésében áll és ezen működés soha ki nem merítetik. Ha tehát van tárgy, melynek lényege a történeti lefolyás szerint fejlődik ki, úgy világos, hogy az ilyen tárgynak megfelelő ismeret a történeti folytonos haladásban áll. Ilyen, a haladó fejlődés törvénye szerint élő tárgy az emberi szellem; az ennek megfelelő haladó ismeretmunkásság pedig a philosophia, az emberi szellem önismerete. Az emberi szellem tudatos lény, tehát önmagának lehet tárgya, önmagát tüzheti ki megfejtenő feladatul. Épen ezen törekvés a philosophia. Az emberi szellem történetileg fejlődik ki a nyert anyagból ismét új műveltségi formákat alkot. Az így kifejlő tárgynak megfelelő ismeret nem lehet más, mint az ismeretrendszerek sorozata. A philosophiának, tehát úgy az emberi ismeret mint az emberi szellem lényegénél fogva szükségképen van története. Ha azt mondjuk, hogy a philosophia az emberi szellem önismerete, ez által a philosophia határait nem vontuk össze szűkre, úgy mintha az emberi szellem kivül más feladatai nem volnának. A philosophia, mint önismeret magában foglalja az általános vagy a világbölcséséget. Mert könnyen lehet belátni, hogy a világ, mint ismeretünk tárgya és feladata csak azon feltétel mellett lehetséges, hogy mi tudatos, gondolkodó lények vagyunk. Minden ismeret a világról egyszersmind önismeretünk, s minél tökéletesebb amaz, annál tökéletesebb emez is. És mivel a világtörténet piaczn az emberi szellem mélyéből felmerülő irányok különfélek; ezért a philosophiában is, mely azon irányokat és mozgalmakat felvilágosítja, okvetlenül különböző irányoknak és rendszereknek kell lenni. Minden philosophiai rendszer történeti sajátága és igazságának belbecse szerint ítélendő meg. A philosophiai rendszerek nem csak párhuzamosan haladnak a haladó emberi szellemmel, hanem ezen haladásba hatályosan bele is nyulnak, mert a gondolkodó vizsgálódás által tárgygyá teszik azt, mi előbb csak állapot volt. Ez által megszabadítják az embert ezen állapot uralma alól s így befejezőleg hatnak a létező, előkészítőleg és megállapítólag a jövő műveltségre nézve. A philosophiai rendszerek tehát maguk is világtörténeti tényezők. Az emberiség maga is egy nagy feladat, mely a történet folyamában mindig teljesebben fejlődik ki, a philosophiában pedig mindig tisztábban ismertetik fel. A philosophia történetének tartalma tehát az emberiség életében a legnagyobb és legmélyebb történeti fontossággal bíró tényező.

III.

A bölcsészet történetének kezdete.

A bölcsészeti gondolkodás sajátása abban áll, hogy a dolgok utolsó alapjait vizsgálja, minden egyest egy általános elvből, nem történet vagy kép, hanem a gondolat formája szerint törekszik kimagyarázni. Szóval az általános elv úgy gondoltatik, mint mindent befoglaló lét, még akkor is, ha az elv érzeki, természeti lét. P. o. Democrit mindent, mi az égen és földön van, az atomokból magyarázott ki, mindent azokra vezetett vissza.

Az ily gondolkodás csak akkor támadhat, midőn az ember a természeti élethez megkivántató szükségleteket magának már biztosította, midőn a közvetlen természeti életen tuelmelkedett, midőn megért azon gondolatra, hogy kell lenni egy erőnek, mely a jelenségek sokféle és változó világának változhatlan alapját képezi. Ily gondolkodás megkezdői a görögök. A görögök philosophiája egészen e nép szelleméből s műveltségének állapotaiból, függetlenül a külföldi gondolkodás befolyásaitól fejlett ki. De igen természetes, hogy akkor, midőn a hellenek a dolgok utolsó alapjainak kinyomozására irányozták figyelmüket; a műveltségnek oly gazdag tárházát találtak maguk előtt, mely philosophiai gondolkodásuknak kedvezett. Már azon költemények, melyeket a hellen szellem a philosophia fellépése előtt teremtett, azt mutatják, hogy ezen nép a jelenségek sokaságát szép formákba tudta befoglalni. A mindent szépen rendezni tudó érzék tehát közvetve egyengette az utat a philosophiához.

Mi pedig a görög vallást illeti, ez a szabad felemelkedést a philosophiai gondolkodáshoz nagyon elősegítette. A philosophiai gondolkodásnak jó előkészítője volt azon képzet, hogy az istenek hatalma Jupiter uralkodásának és a mindig egyenlő fatum hatalmának van alávetve. Ily hit a philosophiának mintegy kezére adta azon gondolatot, hogy mindent egy közös forrásból magyarázzon ki. És midőn egyrészt a görög vallás a philosophiát gondolatanyag tekintetében ápolta, úgy másrészt azon oknál fogva, hogy a görög világban a hierarchia és egy, szoros formák szerint megállapított dogmatika nem volt, a philosophiának oly szabad mozgást engedett, minőt sehol, semmiféle vallás körében nem látunk. Hierarchia a görögöknél azért nem volt lehetséges, mivel a papok nem képezték az egyedüli közvetítőket Isten és ember között; hanem minden egyes és minden község szabadon áldozhatott az iste-

neknek. Csak ily előzmények mellett fejlődhetett ki a görög philosophia a vallástól oly függetlenül, hogy az a szabad emberi gondolkodásnak legdicsőbb tanubizonysága, s ezen oknál fogva az egész emberiségnek folytonosan jótékony és művelő tantiójává lett és marad. A philosophiai gondolkodáshoz, mely az egyes dolgokat egységbe összefoglalni törekszik, az utat a hellen cosmologiák is előkészítették. Hesiod theogoniája azt kérdi, ki az, ki mindezt alkotta és mikép? A felelet ez: először lett a chaos, azután a föld és Eros stb. Látszik, hogy ezen előadásban megvan az érdek, a dolgok eredetét kimagyarázni. De ez nem történik a fogalom és módszeres gondolkodás útján, hanem a képzelet befolyása alatt a hitrege modorában. Ez tehát nem philosophia, mert nem kutatja a dolgok lényegét és általános okait, hanem az ős-állapotról csak a ténylegest akarja megtudni, nem a gondolkodás, hanem a vallási képzelet útján. És ezen cosmogonia szerint az istenek is lettek. Itt tehát az istenség a mindenségnek nem feltétlen oka. De a philosophiai gondolkodás még azon vallási előadásnál sem nyugodhatik meg, hol a világ alkotója, az Isten, mint személyes szellem, mint a dolgok utolsó és kezdetnélküli oka adatik elő; hanem törekszik azon szükségességet kimutatni, hol ezen fogalom a dolog természete szerint előáll. A bebizonyítás a nagy különbség a vallási és philosophiai felfogás közt. Az pedig, hogy az emberi ész bebizonyítás útján jusson el a legfőbb igazságok belátásához, az emberiségnek legszebb joga és egyszersmind dicsősége is.

És mennyiben a görögöknél az erkölcsi reflexiók s az életbölcse ségi aranymondatok is a gondolkodást gyakorolták, azok is nem kis mértékben előkészítették a philosophiát. De ezen aranymondatok nem az erkölcsiség általános fogalmából származtatnak le, hanem csak az életnek egyes gyakorlati eseteiből vonatnak el. Ily aranymondatok a költőknél találunk. Az erkölcsi reflexió különösen a hét bölcs ideje óta kezdett erőteljesebben nyilatkozni, noha az általuk kimondott aranymondatok és életszabályok szintén nem az erkölcsiség fogalmából, hanem csak egyes benyomásokból folyó igazságok.

De a görögök állami élete is fejlesztőleg hatott a philosophiára mennyiben a renddel párosult szabadság érzete s az élénk politikai mozgalmak a szabad gondolkodásra nézve kedvező feltételek. A görögök csak az állami és erkölcsi életre nézve veszélyes tanok ellen léptek fel, különben a philosophiai nyomozást mindenkinek szabadságára hagyták.

Mint látjuk, a görög philosophia, midőn fellépett, elég műveltségi anyagot és oly kedvező állapotokat talált, melyek közt szabadon, egészen a görög szellemből, s nem mint némelyek állítják, idegen, különösen keleti befolyásokból fejlett ki. Különben is, midőn a görögök bölcsészeti kísérleteiket megkezdték; e tekintetben a keletiek valami becseset nem bírtak, vallási képzeleik pedig amazok bölcsészeti gondolkodásához ösztönül nem igen szolgálhattak.

IV.

A görög bölcsészet jelleme összehasonlítva más népek bölcsészetével. *)

Ha a görög philosophiát összehasonlítjuk azzal, mit e tekintetben más népek teremtettek, először a keleti gondolkodásra kell pillantani. A keleti philosophiát rendszeren papok művelték, az egészen a vallásból fejlett ki s ezért tisztán tudományos alakot soha nem nyert. A görögök emelkedtek fel először a gondolkodás azon szabadságához, mely nem köti magát a vallási hagyományokhoz, hanem az igazság felfedezése végett a dolgokra iránylik, s ezért náluk lett először lehetséges oly ismeret, mely egyedül saját törvényeit követi. S ha már ezen alaki jellem szorosán elválasztja a hellen bölcsészetet a keletitől, a különbséget még inkább megállapítja a két fél ellenkező világnézete. A keleti ember szemközt a természettel soha nem volt szabad s ezért sem ennek jelenségeit nem tudta természeti okaiból kimagyarázni, sem a polgári élet szabadságához és a tiszta emberi műveltséghez el nem juthatott. Ellenben a görög a természetben törvényszerű rendet látott, életében pedig a szabad és szép erkölcsiségre törekedett.

Hasonló vonások különböztetik meg a görög bölcsészetet a középkori keresztény és mahamedán gondolkodástól. Szabad eszmélkedés itt sincs, mivel a tudomány kettős tekintélytől függ. Egyik a tényleges vallás, másik a régi bölcsészet. Továbbá pedig nagy a távolság a görög s a középkori keresztény vallás közt. Amaz az isteni a természetben kereste; ellenben ennél a természetnek minden becsé elenyészik a teremtő mindenhatóságának gondolata előtt, s a termé-

*) E pontot Zellerhez a lehetőségig hiven azért adom elő, mert mit ő e tekintetben mond, az nem csak a bölc., hanem az egyetemes történet felfogására is tiszta fényt derít. L. Zeller Gesch. der Philos. der Griechen. I. köt., l. 89 s. köv.

szet ozen mindenhatóságnak nem tiszta kinyilatkoztatása, mivel a bűn által meg van rontva. A görög, értelmében megbizván, törekedett a világ törvényeit megismerni; ellenben a keresztény a bűn által elhomályosodott ész tévutaitól a kinyilatkoztatáshoz menekszik, melynek titkait annál mélyebben tiszteli, minél inkább ellenkezik ez az észszel és a dolgok természetes folyásával. A görög az életben is a természetnek és szellemnek azon szép egységére törekedett, mely a görög erkölcsiségnek jellemzetes vonása; ellenben a másoknak eszmeképe oly ascesis, mely az ész és érzékiség közt minden kapcsot megszakít. Hol a világnézet ily mély ellentétet mutat, ott a bölcsészet is ellenkező irányu. Ezért a középkor a világi élettől elfordult, ellenben a görög ahhoz szeretettel hajolt. Ebből következetesen folyt, hogy az a természetet elhanyagolja, ez kikutatja, az az egyház, ez az állam szolgálatában él.

Még a mûhamedán világnézet is annyiban áll közelebb a göröghez, mint a keresztényihez, mivel az erkölcsi téren az ember érzékiségéhez nem foglal el ellenséges állást. De a mûhamedán népeknél a természeti ösztönök erkölcsi szépítésében hiányzik azon finom érzék, mely a hellent e tekintetben a keletitől megkülönbözteti, azután pedig a korán monotheismusa a görögök istenvilágával még inkább ellenkezik, mint a keresztény tanal. Tehát a mûhamedán philosophia is nagyon különbözik a hellentől, mivel általában a muhamedán népeknél a valóság iránti érzék s a gondolkodás önállása hiányzik.

A philosophiai gondolkodás szabadsága csak a görögöknél és az ujkor keresztény népeinél látható. Épen ezért nehéz a görög és az ujkori philosophia különbségét meghatározni. Nehéz ez, kivált azért, mert ez utóbbi az előbbinek befolyása alatt keletkezett, tehát ezzel rokon. Ezen rokonság annál nagyobb, következésképp a megkülönböztetés annál nehezebb, mivel az ó-kori bölcsészet, kifejlése folyamában, a keresztény világnézethez, melylyel az ujkori tudományban összeforrt, mindinkább közeledett s azt előkészítette. Ennek ellenére is a lényeges különbség abban áll, hogy az az eredeti, ez a származott. A görög philosophia egészen ezen nép világnézetéből eredett, s tartalma még ott is emlékeztet a hellen szellemre, hol körének határait átlépi s a keresztény korba az átmenetet eszközli. Megfordítva az ujkori bölcsészetben ott is, hol az ó-kori gondolkodásból merit, mindjárt észrevehető az azon vonások, melyek az ó-koriban nincsenek meg. Ezen megkülönböztető vonásokat kiemelni a főfeladat.

Minden emberi műveltség, a belső és külső, az öncselekvőség és befogadóság, a szellem és természet kölcsönös hatásából ered. Soha egy népnél sem volt meg a szellemi és természeti közt az összhangzat nagyobb mértékben, mint a görögökénél. A görög élet lényegét épen e két oldal háborítlan egysége képezte, s ebben rejlett azon nép életének ugy előnye, mint korlátja. A különbség megvolt a kettő között s a görögök műveltségének magasabb foka épen abban állott, hogy ők az erkölcsit és természetit nem keverték össze, mint a keletiek. A persáknál p. o. az erkölcsi jó közvetlenül összeesett a világgossággal. A hellen az érzékit a szelleminek csak műszerévé és kifejezőjévé tette. Épen ezért a kettőnek köre nála egymástól elválízik. De a kettőnek megkülönböztetése még nem azon elvi meghasonlása a szellemnek a természettel, mely a régi világ utolsó századaiban elkészítettett, s a kereszténységben előállott. A hellen a szellemit fejebbinek tekinti, mint a természetit, boldogságát testi és szellemi erejének kifejlése és használata, erőteljes közösségi élet és polgártársainak becsülése által akarja elérni. Ezen személyes jelességen alapszik azon büszke öntudat, mely a hellent a barbárok fölé helyezi. Ezért a görög élet nem csak szebb formákkal, hanem magasabb tartalommal is bír, mint más népeké, mivel ezek közül a természet általi meghatározatáson egy sem emelkedett túl annyi szabadsággal. A hellen népet rosszul jellemeznők, ha azt mondanók, hogy lényege a szellem egysége a természettel, és kihagynók ez egységből a különbséget. Ellenben helyes ezen jelzés, ha a görög világot a keresztényitől akarjuk megkülönböztetni. A görög is legyőzte a természettől való függést, de nem tekintette azt Istentől elhagyottnak, sőt inkább benne közvetlenül a magasabb erők megjelenését látta, istenei nemcsak erkölcsi, hanem természeti hatalmak is, a legszebb emberi alakban gondolva. E szerint a régi görög állásponton az ember saját természetét sem tekinti romlottnak. Épen ezért nem kívántatik, hogy természeti hajlamairól lemondjon, hogy érzékiségét elnyomja s mire a keresztény egyház oly nagy súlyt fektet, még a harc az érzékiséggel sem kívántatik. Sőt inkább a görög a természeti erőket romlatlanoknak, a természeti ösztönöket jogosultaknak hiszi, s erkölcsisége abban áll, hogy azon erők a helyes célra irányoztassanak, azon ösztönök helyes mértékben megtartassanak. Ehhez képest az erény a természeti képességeknek józan és erőteljes kifejlése s a legfőbb erkölcsi törvény a természetet szabadon és észszerűen követni. S mind ez nála természetes dolog, nem pedig a reflexio eredménye. De a

szabad működés természetes feltevéseihez tartoznak azon társadalmi viszonyok is, melyekbe az egyes a születés által helyzetetett. A hellen ezeket is elfogulatlanabban veszi fel tudatába, mint mi, mert népének közszokásai előtte a legfőbb erkölcsi tekintély, s az államért élni annyira a legfőbb feladat, hogy a népi és állami közösség határain túl az erkölcsi kötelezettség csak homályosan ismertetik fel.

A személyes meggyőződésből eredő szabad önelhatározás, az egyetemes emberi jogok és kötelességek eszméje csak a régi görög világnézet feloszlásával kezdett általánosabb érvényre emelkedni. Mennyire különbözik e tekintetben a régi classikai világ gondolkodásmódja a miénktől, kitetszik különösen a hellenek és barbárok merev ellentétéből, s onnan, hogy a moral és a politika egy volt. Igaz, hogy a görög gondolkodásának köre korlátoltabb, viszonyai szűkebbek, erkölcsi elvei kevésbé tiszták és egyetemesek voltak, mint mieink, de másrésről összhangzólag kiművelt emberek, classikai jellemek kiképzését könnyebben eszközölték.

Ezen korlátozottság föltételezte a hellen művészet classicitását is. A classikai ideál egy nép ideálja, még pedig olyan, melyben a szellemi tartalom az érzéki alakban teljesen megvan, a szellemi tartalom művészileg csak azon fokig adatik elő, mint azt az érzéki alak közvetlenül kifejezni képes, tehát a plastikában, eposban és építészetben teremtett a hellen művészet legtökéletesebbet, olyat, mi még el nem éretett. Szóval a szellemnek osztatlan egysége a természettel a hellen művészetnek is sajátja.

Mi a görögök szellemi életéről általában, az áll következetesen bölcsészetükről is. Oly nép, mely a szellemi és erkölcsi feladatokat az érzéki természettel ellenkezőknek nem találta, mely az istenséget egyelőre a természetben, az erkölcsiséget pedig a nyilvános életben kereste, a tudományban is megtartotta a szelleminek és természetinek eredeti egységét s noha e két elemet megkülönböztette, midőn e két elem merev elszakításához lassanként haladott, ez is csak az eredeti álláspont behatása alatt történhetett. De midőn a szakadás bekövetkezett, mivel a két oldalnak közvetlen egysége eredetileg föltételezett, az ellentétet legyőzni lehetetlen volt, s végeredményül nem maradt egyéb, mint azon dualismus, melylyel az ó-kori philosophia végződött, s a középkori előkészített.

Lássuk ezt igazolva a görög philosophia általános rajza által. Az ujkori tudomány kiindult a szelleminek és természetinek azon szoros megkülönböztetéséből, melyet a kereszténység az erkölcsi és

vallási életre nézve megállapított s mivel ezen ellentétet a mi philosophiai tudományunk minden irányban közvetíteni törekszik, ez azt bizonyítja, hogy azon ellentét egész mélyét felfogta. Ellenben a görög bölcsészet azon két elem eredeti egységét felteszi, lassankinti fejlődésében a kettőt megkülönbözteti ugyan, de az eredeti feltevést ott is érvényíti, hol ez a dualismusba megy át. A Socrates előtti philosophia lényegileg természet-philosophia, mivel a természeti világot törekszik megérteni, a szellemi életet a maga sajátosságában a természetitől meg nem különbözteti s a szellemit is csak mint természetit fogja fel. A sophisták az ily tárgyilagossá irányu gondolkodással ellentétes állást foglalnak el, megtagadván az embertől a dolgok felismerhetőségét s őt csak saját gyakorlati céljaira utalva.

De a bölcsészet már Sokratessel visszatér a tárgyak kinyomozásához s kívánja a dolgok fogalmának megismerését. A fogalmi ismeretet Plato és Aristoteles tudományos rendszerekké építik ki. De ezen rendszerekben a physika a philosophiai gondolkodásnak már nem legfőbb tárgya, mert mellette az ethika hasonló, a metaphysika pedig annál nagyobb jelentőséggel bíró tudomány, miután szól az ismeret eredetéről és a tudományos eljárás feltételeiről. És ezen rendszerek a gondolkodás világában az által is rendkívüli haladást idéztek elő, hogy megkülönböztetik az érzéki jelenségtől az érzékfölötti lényegyet, a múlttól az örökkévalót, és hogy az érzékfölöttinek ismeretét tartják a legfőbb tudásnak. De noha ezen, legmélyebben gondolkodó két görög az ujkor gondolkodásával rokon, a görög szellem jellege mindkettőn ki van nyomva. Plato idealista, de idealismusa nem a mai mi ismeretelméletéből is kitetszik. Mi ezt illeti, az ujkori bölcsészek mindenekelőtt vizsgálják az emberi ismeret kifejlését lélektani lefolyása szerint; ellenben Plato nem annyira azt kérdezi, mikép támadnak bennünk a fogalmak, hanem inkább azt, mily becsük van ezeknek magukban véve? Nála az ismeret-elmélet és metaphysika egy. És midőn Plato a philosophiát az erkölcsiségtől és vallástól el nem választja, midőn azt tanítja, hogy a philosophia az értelemnek és jellemnek összhangzó kiképzése, ugy e tanban felismerjük azon régi görög felfogást, mely szerint a szellemi és testi bensőben összeforrtnak lenni gondoltatik, mint szerintünk.

Aristotelesnél is ezen gondolkodás irányadó. Rendszerének alaphatározománya az alak és anyag megkülönböztetése, mi pedig a szellem és test concretebb ellentétének felel meg. És midőn szerinte az alak nem az anyagon kívül létező, hanem ebben levő képző erő;

ugy itt is a görög lényeknek azon sajátosságára akadunk, mely szerint a szellemi és testi együvé tartozó.

Tehát mindenből kitetszik, hogy a görög világban egyrésről a szellemi élet alapja a természet, másrésről, hogy a természet a szellem megfelelő műszere. És mivel a kettőnek viszonya egymáshoz oly barátságos, ezért a régi görög rendszerekben nem találjuk sem a mai egyoldalú spiritualismust, sem a mai szintén egyoldalú materialismust, következésképpen az erkölcsi és anyagi érdekek oly összeütközéseit sem, minőket mi ismerünk. Az ellentétek, melyek közt a régi élet és gondolkodás mozog, fejletlenebbek, rokonabbak, igaz, hogy felületesebbek is, mint a maiak. Hogy mi ezeknek mélyebb felfogásához jutottunk el, ez nem egyedül nehezebb harcainknak, hanem azon régi bölcsészek gondolkodásának is általunk soha eléggé meg nem hálálható eredménye.

Aristoteles után beállott azon időpont, midőn a görög szellem a természettől annyira idegen kezd lenni, hogy a classikai kor gondolkodása lassankint elenyészik *), s a keresztény világ készítették elő, mi által a philosophiában is új fordulópontra kellett beállani. De a régi görög szellem ezen átmeneti korban is oly erős, hogy e kor bölcsészetét a mienkétől elég világosan meg lehet különböztetni.

A stoicismus visszavonulva az ember erkölcsi érdekeire, nem bír ugyan önálló természetudománnyal, de a természetet mégis legfőbbnek tekinti, mert jelszava a természet törvényének hódolni. Különösen pedig azon tana, hogy az anyag szellemi erő által van áthatva, a szelleminek és természetinek azon egységére utal, mely szerint a régi gondolkodást az ujkoritól bizton meg lehet különböztetni.

Ezen irány, noha másképp, meg van az epikureusoknál is. Igaz, hogy Epicur a természetet elméletileg csak mint lelketlen mechanismust fogja fel; de az emberi életre nézve annál inkább igyekszik az érzéki élvezek és a szellemi működések egységét megalapítani.

És ezen kor scepstise is egészen eltér az ujkoritól. Ez utóbbi mindig elárulja a titkos vágyat azt hinni, mi ellen harcol. Ellenben a régi scepstis ment ilyen félszűzségtől, mert a nemtudást nem tekinti szerencsétlenségnek, hanem oly szükségességnek, melybe az embernek bele kell nyugodnia.

Még az új-platonismus is, ezen a görög gondolkodástól leginkább eltérő philosophia, a régi világban gyökeredzik. Igaz ugyan,

*) Ennek okairól alább.

hogy tiszta spiritualismusa nagyon ellenkezik a régiek természeti irányával, de midőn Plotin a természetet, az ezt megvető gnosticusok ellen oly melegen védi, úgy a görög szellemre itt is ráismerünk. A nagy távolság az ujplatonismus és az ujkori philosophia közt kivált abból tetszik ki, hogy míg az utóbbi a szellemet és anyagot két, eredetileg különböző állagnak tekintti, addig az előbbi szerint a testi is a lassankinti elgyengülés folytán a szellemiből származott valóság, s ezért a két elv ellentéte nem eredeti.

A középkori philosophiában a szellem, szemközt a természettel ellenséges hatalom; az ujkoriban ezen ellenségeskedésből a vele való egységre törekszik, megtartva a szelleminek és természetinek különbségét; a görög gondolkozás pedig azon irányt mutatja, hogy a két elem eredeti egységéből lassankint kifejlik a különbség és szakadás. Noha tehát a görög és ujkori bölcsészetben megvan a szelleminek és természetinek ugy különbsége, mint egysége, mégis a kettő mindegyikben más viszonyu. A görög bölcsészetben az eredeti ez: a szellemnek a természethez azon összhangzó viszonya, melyben a classica műveltség szép sajátsága rejlik. Innen a kettőnek élesebb megkülönböztetéséhez csak lassan halad. A középkor élesen kiemeli ez ellentétet. Az ujkor ez ellentétből indul ki s csak nagy fáradalom mellett képes a két oldal egységét közvetíteni. Ezen különbségek a különböző koru bölcsészeti gondolkodásra nézve döntők. A görög philosophia oly dualismussal végződik, melyet legyőzni nem képes, s azon dualismus nyomai a hellen philosophia virágzó korában is mutatkoznak, de ennek ellenére is az eredeti feltevés benne mindvégig megmaradt.

Igaza van Hegelnek, mikor azt mondja, hogy a görög bölcsészet elfogulatlan. Elfogulatlan az azon értelemben, mivel az ember a valóságot azon nyugodt hitben vizsgálja, hogy gondolatai igazak, a valóságot hiven visszatükrözők. Ez pedig az embernek a világgal azon egységét fejezi ki, melyről állottunk. De a görög életnek ezen elfogulatlan szépsége nem a legfőbb, hova az embernek el kell jutnia. Azon egységnek, midőn az ember elmélyedése folytán amaz elemeket tisztábban megkülönböztette, fel kellett oszolnia. Ezt pedig leginkább a philosophiai gondolkodás eszközölte.

V.

A philosophia korai.

Az eddigiekből észre lehet vezetni, hogy a philosophia története három főkorszakot képez; ó-, közép- és újkorit, valamint azt is, hogy e három főkorszak megkülönböztetése indokolva van. De az előadottakból azt is kilehet venni, hogy a görög philosophia ismét három nagy korszakot képez. Az első korszak Thalestől kezdve Socratesig, természetbölcészet, mert ekkor a főkérdés mindig az, mi a természeti jelenségek lényege és alapja, miből és hogy támadt a világ? Socrates új elvet mondván ki, vele kezdődik a hellen philosophia új korszaka. Sokrates azon elvet mondá ki, hogy minden igazi ismeret kezdete és föltétele a tárgy lényegének, vagyis fogalmának felismerése, és hogy a tárgy fogalmának megismerése egyszersmind erkölcsi cselekedetünknek is szilárd alapja. Ezen idő óta nem az a főkérdés, hogy támadt a világ, hanem az, hogy támad az ismeret, s melyik ismeret az igazi? Socratessel kezdődik az igazi, t. i. a fogalmi ismeret, s ezzel a philosophia előtt a tudásnak eddig ismeretlen körei tárulnak fel. Socrates tana szerint a fogalom az emberi gondolkodás és élet igazsága, Plato szerint a fogalom az egyáltalános lényeges valóság, Aristoteles szerint a fogalom a tapasztalati valóságnak nemcsak lényege, de alakító és mozgató elve is. Tehát egy gondolat vezérli mind a három bölcész gondolkodását, azon különbséggel, hogy mit Socrates csak elvképen kimond, azt Plato és Aristoteles módszeresen rendszerekké építik ki.

Ott, hol az egyirányu gondolkodástól az ut elhajlik, s positiv új elv lép fel, ott új bölcészeti korszak kezdődik. Ez történt Aristoteles után. Az Aristoteles utáni iskolákban a főérdek nem az igazságnak, mint ilyennek felismerése, hanem annak kimutatása, hogy a bölcészetnek mily hatása van az ember gyakorlati életére. Tehát ezen iskolák sem önálló ismeretelmélettel, sem önálló természetbölcészettel nem bírnak, s mindkettőre nézve a régi rendszerekre támaszkodnak. A gondolkodás egész súlypontja az etikába esik.

Ó-KOR.

Országos Széchényi Könyvtár

ELSŐ KORSZAK.

Sokrates előtti bölcsészet jelleme.

A Sokrates előtti philosophia tartalma szerint természetphilosophia mivel tárgya a természetnek, a természeti jelenségek változhatlan alapjának kinyomozása, s ha a szellemit megérinti, ezt is a természetnek szempontja alá foglalja. A természet, mint érzékileg észrevehető nagy tárgy, gerjesztette fel először a gondolkodást, s ez azt kérdezte, melyik a változó és sokféle természeti jelenségekben a változhatlan és egy alapanyag, alaperő? Ilyen csak az lehet, mi a természeti lét kimagyarázásához legalkalmasabb. Ezen philosophia eredményeiben is annyira természetphilosophia, hogy midőn némely gondolkodók az érzéki jelenségek alapjául erőket, nem-testi elveket ismernek fel, ezeket is anyagilag veszik. Mivel ezen philosophia a természetet vizsgálja a nélkül, hogy tudattal birna magának az ismeretnek fogalmáról s ennek különböző fokairól, ezért a gondolkodás a maga tárgyára közvetlenül vonatkozik, a szellem a természeti tárgyra elmerülve, ezzel közvetlenül egy. Alakjára nézve tehát ezen philosophia dogmatismus. Általában pedig ezen időszakról elmondhatjuk, hogy ez a philosophiai gondolkodásnak lassan derengő hajnala. Hogy feladatát meg nem oldhatta, ennek oka abban van, mivel azon jelenségeket, melyeknek alapjához akart eljutni, kelleleg nem ismerte.

I. Joniai philosophia.

1. Thales. A philosophiai gondolkodás ott kezdődik; hol a dolgok alapját mint általánost, mint a mindent magába befoglaló létet, a gondolat formájában vizsgáljuk. Ez történt először a jóniai bölcsészeknél. Ezen irány alapítója Thales, Solon és Crösus kortársa, a

görög hét bölcsek egyike. Született Milet városában, virágzott 600. K. e. Ő az első, ki a dolgokat természeti okaiból törekedett kimagyarítani, holott elődei részint mythosi cosmogoniákkal elégedtek meg, részint egyes ethikai reflexióknál állapodtak meg. Bölcsészeti elve ez: a víz a dolgok alapja, vízből lett minden. Ezen gondolathoz őt hihetőleg azon észrevétel vezette, hogy az állatok élelme nedves, hogy mindnyájan magedvből eredtek, hogy a növények vízből táplálkoznak, hogy az elhaló elszárad; általában, hogy a víz képző és éltető erővel bír. Hogy a vizet vette fel a dolgok teremtő alapjául, e tekintetben bizonyosan befolyással volt rá a Chaos- és Oceanosról szóló mythus is. Általában a legtöbb vallások teremtésének történetében is a víz nagy szerepet játszik. Thales érdeme éppen abban áll, hogy ő a mythosi előadás formáján túlmenve, tudományos eljárást hozott be a gondolkodásba. Mit ő mondott, jelentéktelennek látszik lenni; de a philosophiai gondolkolásnak ezen első gyenge kísérlete is nagy fontosságú, ha meggondoljuk, hogy a szellemnek nagy felemelkedése kívántatik ahhoz a jelenségek végetlen sokaságától elvonni s azokat egy alapelvre visszavezetni. És miután ez irányban az első kísérlet megtörtént, ezen gyenge kísérlethez a fürkészletek egész sora csatlakozik a világ jelenségeit nem mythos, nem kép, nem vallási történet, hanem a gondolat formájában értelmi uton megfejteni. Thales azért philosophus, mivel oly állandó őanyagot keres, mely mint lényeges a dolgok alapját teszi. Azonban már Aristoteles jegyezte meg, hogy oly határozottságu anyagból, mint milyen a víz, ezzel ellentétes mivoltu dolgok nem származhatnak. Tehát az elvet máskép kell felfogni.

2. **Anaximander.** Ez Thales tanítványa és utódja, született Miletusban 611 K. e., meghalt 547. Anaximander szerint a dolgok eredeti alapja a végetlen, határtalan *ἀπειρον*. Ez alatt nem ért valami immaterialist, hanem a végetlen őanyagot, anyagot általában ha ennek minden közelebbi határozottságait elhagyjuk. Az őanyag szerinte azért szükségképen végetlen, mivel csak így lehetséges, hogy belőle folyton új lények erednek. Ezen okoskodás gyengéjét már Aristoteles kimutatta ugyan; de ennek ellenére is fontos ezen tana, azért mivel egy új feladatot érintett meg először.

Anaximander a végetlent úgy gondolta, mint őanyagot, mint egynemű tömeget. Hihetőleg ezt mint oly általánost írta le, mely a különös anyagokat illető tulajdonitmányok közül egygyel sem bír tehát nem úgy, mintha az őanyag a különöst már magában foglalná.

Anaximander tanáról a következőnél többet nem tudunk; az egyes dolgok előtt a végetlen anyag van, de ezen ősananyag természeti tulajdonságait ő alig határozta meg. Csak annyit állít róla, hogy az örökkévaló és enyészhetlen, s mivel a dolgok alapja, ezért ő nevezte azt először *el v n e k*, *ἀεχτη*. Hogy Anax. őslényét a mi gondolkodásunk szerint felfoghassuk, azt úgy kell gondolni, mint azon ősananyagot, mely határozott elemekre még szét nem vált, közelebből úgy, mint az általunk ismert természeti elemi ellentétek indifferentiáját. Ezért nevezhette azt végetlennel és határtalannak. Az ő őslénye philosophiai kifejezése azon gondolatnak, melyet a régi cosmogoniák a chaos szóval jeleztek meg, a chaos pedig nem jelenthet mást, mint minden lehetőségek forrását. De az anyaggal össze van kapcsolva a mozgató erő. Hogy nagy gondolkodási haladás az anyagtól az ebben rejlő erőt megkülönböztetni, ezt most a physikából tudjuk. A végetlen tehát nem csak mindent magában foglal, hanem mindent kormányoz is. Így ő az ősananyagot úgy gondolta, hogy az önmaga által mozgattatik, hogy az eleven és hogy ezen önmozgása folytán támadnak belőle az egyes dolgok. Mi ezen támadás módját illeti, erről azt tanította, hogy a különös anyagok az ősananyagból a kiválás útján fejlenek ki. De mikép gondolta a kiválás fogalmát, ez szinte bizonytalan. Epontra nézve a régi írók csak annyit említenek tanából, hogy a kiválás folytán, először a meleg és hideg váltak el egymástól. E kettőnek keveredéséből lett először a folyó anyag, ebből a további kiválás által föld, levegő és egy tüzkőr stb.

Anax. tana szerint, valamint minden az egy ősananyagból eredett, úgy abba vissza is fog térni, mert minden egyes dolognak igaztalan voltaért az időnek rende szerint bünhődni kell. *) Az egyes dolgok különálló létezése vakmerőség, melyért enyészetük által bünhődnek. Ezen elvet Anax. a világra, mint egészre is alkalmazta. Ehhez képest ő következetes, ha azt tanítja, hogy egykor a világegészlet is el fog enyészni. De mivel a végetlen anyag szüntelen mozgással bír, ismét új világképzés fog beállani. Ez tehát az egymásra következő világok végetlen sorozatának tana. Egy ó-kori, a mythosi világteremtés képzelein felülemelkedni törekvő természettudósnál ezt természetesnek fogjuk találni, ha meggondoljuk, hogy a világtámadásnak természetes ellentéte. Ezen tan alapját azon analógia képezi, hogy az egyén bizonyos anyagból kifejlik s annak idejében ismét az alakatlan anyagba oszlik fel.

*) Különösebb vallási tekintetben fontos tan, melyet még látni fogunk.

Viszonyban Thaleshez Anax. gondolkodása haladás, mivel nem indul ki egy különös anyagból, hanem a végetlen anyag határtalanságából, mi által a közvetlen érzéki szemléleten túlemelkedik. Ugy látszik, hogy Thales semmit sem tanított azon módra nézve, a mint az egyes dolgok az ősananyagból keletkeznek. Ellenben Anax. azt tanítja, hogy ez a kiválás által történik, mi által azon származásnak egy, noha csak tökéletlen képzetét adja. De a kiválás kifejezése által a minőségi határozottságokat, melyeket elvéből kizár, ebbe egy mellékuton bevitte. Anax. ősananyagának fogalmában az elemek ellentétének legalább lehetősége van kimondva, pedig csak ezen ellentétből fejthetők meg a dolgok tulajdonságai és változásai.

3. **A n a x i m e n e s** születet Miletusban 525 körül. Ezen bölcsész szerint a dolgok alapelve a levegő. Mivel ezt úgy írja le, hogy az tiszta állapotában láthatlan, s mi azt csak hidege, melege, nedvessége és mozgása által vesszük észre; kitetszik, hogy a levegő alatt azt értette, mit mi. Anaximanderrel annyiban rokon, mivel a levegőről azt mondja, hogy végetlen, és hogy az folytonos mozgásban és átváltozásban van s ezért folytonos szülője a származott dolgoknak. Szóval szerinte a levegő mint ősananyag egyszersmind őserő is, s ezért a világ teremtő oka. Bizonyosan a levegő által előidézett hatások vezették őt ezen tanhoz, mert midőn p. o. azt tapasztalta, hogy az emberi és állati életet a lélekzésnél a levegő tartja fenn, hogy a lélekzés, megszűntével az élet kioltatik s a test elporlik: természetes dolognak fogjuk találni, hogy oly gondolkodó, ki a világ dolgainak kimagyarázásánál az anyagi erőn kívül mást nem ismert, a könnyen átváltozható levegőt tekintette a változó jelenségek ősalapjául. És mit az egyéni életről valónak tekintett, azon elvet látta ő a világegészletben, s innen azon, a régi görög néphittel megegyező tana, hogy a világ egy élő.

Azon mód pedig, mely szerint a levegőből minden származott: a meg ritkulás és meg sűrűsödés. E két állapot a levegő mozgásának eredménye. Mikép gondolta ezen két mód szerint a világképzés egymástánját, az oly hypothesis, mely világosan mutatja, hogy a természeti tudományok akkor gyermekkorukat élték.

Mikép lettek az egyes dolgok a vízből, erre nézve Thales semmit sem tanít. Gondolkodása módja elemző, mennyiben az egyes dolgokat egy általános alapelve törekszik visszavezetni. Anaximander azt tanítja, hogy az egyes dolgok a végetlen ősananyagból a kiválás által támadnak. Azonban úgy a végetlen anyag, mint a kiválás hatá-

rozatlan képzetek. Tehát gondolkodásbeli haladást tanusít Anaximenes, midőn egyrészt meghatározott őanyagot vesz fel, másrészt pedig világosabb képzetet nyújt azon származási módról, mely szerint az őanyagból az egyes dolgok lettek.

4. A három miletusi bölcsező képezi a régi jóniai iskolát. Ettől meg kell különböztetni a későbbi jóniai bölcsezőeti irányt. Noha a jóniai philosophia elve egyoldalú volt, mivel az anyagból minden meglevőt és jelenséget megérteni nem lehet; mind a mellett ezen elv fentartotta magát akkor is, midőn a tisztultabb gondolkodás magasabb elvek felismeréséhez jutott el. De az is természetes, hogy midőn egy már tulszárnyalt elv régi érvényét meg akarja tartani, az uralomra jutott magasabb elvek befolyása alul magát ki nem vonhatja. Ezen sorban részesültek a jóniai iskola későbbi követői, kik közt legnevezetesebb a polloniai Diogenes, Anaxagoras kortársa. Diogenes Anaximenes-től elfogadta azon tant, hogy a dolgok ősalapja a levegő, de erről szellemi tulajdonságokat is kimondott. Az ősalapról azt mondja, hogy az egyrészt minden dolgokra nézve közös anyag, tehát végetlen, másrészt, hogy gondolkodó lény. Mi eddig csak hallgatag feltevés volt, t. i. hogy az őanyag csak egy s az egyes dolgok ezen egynek csak módosulatai, azt D. bebizonyítani törekszik, még pedig következőkép. Lehetetlen volna egyik dolog átmenete a másikba, lehetetlen volna az anyagok keveredése, lehetetlenné válnék a dolgok egymásra hatása, ha a különböző testek különféle és nem egy állaguk volnának, melyből erednek s melybe feloszlanak. De ha csak egy alapanyag van, ebből az következik, hogy tulajdonképeni levés nincs, hanem csak változás. Hogy pedig az őslény gondolkodó, ezt következteti az anyagnak célszerű és jól rendezett elosztásából, különösen pedig, hogy az életet és gondolkodást az élő lények által beszitt levegő eszközli. Mivel a levegő mindent áthat, azért mindent kormányoz, mivel mindennek alapanyaga, azért mindent tud.

Diogenes tana több tapasztalati ismeretet foglal magában, mint a régi jónoké p. o. az ereket az akkori tudományhoz képest elég ki-merítőleg írja le. És szép az is, hogy ő célszerű világrendet tanít s ezt a világképző észből magyarázza ki. De ezen széptan megsemmisítetik az által, hogy ő a világ egyedüli okát egy elemi testben keresi, s erre, hogy belőle a világ célbeliségét kihozassa, szellemi tulajdonságokat ruház. Ellenmondás az is, hogy a levegőt, mint minden áthatót és elevenítőt, legfinomabbnak és legritkábbnak írja le, s

mégis a dolgokat belőle nem csak sűrűsödés, hanem ritkulás által is származtatja, de ekkor maga nem legritkább. Épen az Diogenes főhiánya, hogy Anaxagoras világgépző értelmiségét a régi jón bölcsészek anyagi elvével össze nem egyeztethető módon nem összekapcsolta, hanem összekeverte. Az elv egységénél fogva a három miletusi bölcsész gondolkodása tisztább és következetesebb mint Diogenesé.

II. Pythagorás és iskolája.

A jón bölcsészek az egyes dolgok közös állagául a testi anyagot vették fel. De az anyag véges és korlátolt volta nem a mindent magába fogadó és szülő ok. A jón philosophia elvon az anyagnak közelebbi minőségi határozottságaitól azért, mivel az anyagot nem veszi ilyennek, hanem elvnek. Ez elvontságban tovább haladunk, ha az anyag érzéki mivoltát általában elhagyjuk, ha nem vagyunk tekintettel az anyagnak, mint víznek, levegőnek minőségi, hanem csak mennyiségi határozottságaira. A határozott mennyiség a szám. A szám egyrészt az anyag határozója tehát több mint anyag; de mivel a szám csak mint az anyaghoz tapadva létezik, ezért még érzéki. Tehát nem a véletlen, vagy az önkény műve, hanem a lassankint fejledező gondolkodásnak természetes menete, hogy az anyagi után a számot, mint középsőt az érzéki és értelmi világ közt, fogta fel a dolgok elvéül. Ezt tették a pythagoreusok.

Egy bölcsésznek és iskolájának története sincs annyira tele mesékkel és mondákkal, mint Pythagorásé. Ennek oka részint az, mivel ezen philosophiáról a történet csak későbbben, tyanaí Apollonius óta tehát K. u. az első században jegyzett fel, nem épen hiteles forrásokból merített és a pártédek által sokszor elferdített adatokat; részint tán az is, mivel a Pythagorás által alapított szövetségben sok titokszerű létezett.

Pythagoras született Samos szigetén, meghalt 510 K. e. Hogy a keleti népek bölcseségéből sokat merített volna, ezt sok utazásából, melyeken azon népekkel érintkezett, törekeshnek kimagyarázni. Azonban ezen utazásokról hiteles történeti adatok nincsenek. Bizonyos tény az, hogy szülőföldjéről Nagy-Görögországba kivándorlott, hihető azon oknál fogva, mivel itt remélt oly hatáskört szerezni magának, minőt szülőhelyén Polykrates uralkodása alatt ki nem vivhatott. De életének Itáliában töltött szaka sem oly bizonyos, hogy az igazi történetit mindenütt fel lehetne ismerni. Hogy Apolló fia lett volna, hogy ezen isten közölte volna vele a delphi jósnő által a tano-

kat, az ily vonások azt mutatják, hogy követőitől, mint rendkívüli lény tiszteltetett, és hogy ezek előtt feltétlen tekintélyben állott. Az általa alapított iskola Krotonban nem csak tudományos, hanem vallási és politikai szövetséget is képezett, s mint ilyen, az alsó-itáliai államokra nagy befolyást gyakorolt. A szövetségbe belépett, szigorú vizsgát volt kénytelen kiállani. A szövetség tagjainak csak egy része avattatott be a titkos tanokba, s ők titkos jelek által ismertek egymásra. A philosophián kívül különösen a mennyiségtant művelték, s mivel ezt a zenére alkalmazták, ők alapították meg a hangtant. A szövetség célja volt jámborság és erkölcsi szigor s mind azon erények ápolása, melyek egy igazi görög, különösen pedig dór ember fogalmához megkívántattak. Azon demokratiai mozgalom, mely az ötödik században már Pythagoras életében a népes és virágzó itáliai görög városokban megindult, véget vetett az aristocratiai dór irányú pythagorei szövetségnek. Csak az itáliai szövetségek megsemmisítése után terjedtek el a tulajdonképeni Görögországban a pythagorei tanok, s hihető, hogy ezeket csak ez idő tájban foglalta írásba Philolaus Democrit s Socrates kortársa noha ezeknél idősebb. Mivel a pythagorei szövetség nem csak tudományos, hanem vallási és politikai irányu is volt: ezért nem minden a szövetség által hirdetett tanok eredtek a philosophiai nyomozásból.

Philosophiai tanainak központja azon tétel, hogy a dolgok lényege a szám. Azonban kérdés, hogy ezen egyszerű tételt mikép kell érteni? Aristoteles értesítése szerint a pythagoreusok azt tanították, hogy a dolgok számokból állanak, hogy a számok nem csak tulajdonságok hanem a dolgokban rejlő lényegiségek is. Ugyanezt mondja Philolaus, midőn a számokban nem csak a világ törvényét és összefüggését, az istenek és emberek fölött uralkodó hatalmat, minden határozottság és megismerhetőség feltételét; hanem azon állagot is látja melyből minden képezve van. Azonban Aristoteles egy másik értesítése szerint a pythagoreusok azt tanították, hogy a dolgok nem számokból, hanem számok szerint vannak képezve. Így a számok minták, formák. Azonban Aristoteles utmutatása szerint azon két tétel, hogy a számok a dolgok állaga, és azok mintaképe, összeegyeztethető. A számokat ők azért tartották a dolgok ősképeinek, mivel azok a dolgok lényegét is teszik, s ezek tulajdonságait is a számokban felismerni vélték. És hogy a két tétel egymást ki nem zárja, kitetszik Philolausból is, ki a számokat úgy írja le, mint a dolgok lényegét, a világ törvényét és a dolgok tulajdonságainak és viszo-

nyainak okát. Mivel ők még nem tettek különbséget az alaki és anyagi elv között, ezért mondták, hogy a számok nem csak a dolgok formája, hanem anyaga is. Az a pythagoreusok nagy hibája, hogy ők a számokban a dolgok lényegét és anyagát látták, holott azok az anyagnak csak mennyiségi viszonyait fejezik ki, és a dolgokat csak egy külső egységbe foglalják össze. Őket e tanhoz bizonyosan azon észlelés vezette, hogy a jelenségek számok szerint vannak rendezve különösen, hogy az égi testek, hangok és általában a mennyiségtani dolgok viszonyai számok által határozhatók meg. Mi a pythagoreusok gondolkodását nem fogjuk ugyan aláírni, de ha meggondoljuk, mily benyomást tehetett a gondolkodásra azon észrevétel, hogy a jelenségek változhatlan mennyiségtani törvényekhez vannak kötve: akkor megérthetjük, hogy a még csak a szemlélet körében mozgó gondolkodás a számot tekintette minden rend és határozottság okának, minden ismeret alapjának.

Azon elv, melyből a számok erednek az egy, és vagy egység, *μονα*s, ez szám általában. E közös gyökekből erednek a többi számok, melyeket párosokra és páratlanokra osztottak el, s így a dolgok általános alkatrészei is a páros és a páratlan. A páratlan egyenlő a körülhatárolttal, a páros a határtalannal, mivel az a kétfelé való osztásnak határt szab, ez pedig nem. Innen azon tétel, hogy minden a körülhatároltból és határtalانبól áll. E tételhez csatlakozik azon észrevétel, hogy minden, ellentétes határozottságokat egyesít magában. De minden ellentét azon eredetire vihető vissza. Mivel ezen ellentét logikai, s nem tisztán physikai, mint p. o. Anaximandernél a hideg és meleg, ezért gondolkodási haladást itt is lehet látni. A nép nézetével megegyezőleg azt tanították, hogy a páratlan és körülhatárolt jobb.

Mivel a dolgok alap-alkatrészei egyenlőtlen és ellentétes mivoltuak, kellett egy, ezeket összekötő kapocs. A dolgok elemeinek ezen kapcsa a harmonia, melyet Philolaus úgy határozott meg, hogy az a különfélenek egysége, a széthangzónak összhangzója. Valamint tehát mindenütt megvan az elemek ellentéte, úgy meg van mindenütt a harmonia is, s egyenlőképp lehet mondani, hogy minden szám, s minden harmonia, mert minden szám a páros és páratlannak kapcsa. De a mint a dolgok eredeti ellentéteit a számokhoz, úgy az ellentéteket összekötő harmoniát a hangviszonyokhoz kötik. A harmonia az octava.)* Ez primitív gondolkodás, mert mint látszik, ők

*) A magyar kifejezés is arra csábit, hogy az összhangzatot csak hangokban keressük, holott a görög szó *ἀρμονία* mind azt jelenti, mi összeillő.

még nem tudták megkülönböztetni az általános fogalmakat azon-jelenségektől, melyeken azon fogalmak előjönnek. Harmonia nem csak az octava, de sok más is, p. o. az emberi testszervezet. Azon primitiv gondolkodásnál fogva mondhatták azt; hogy a hangok összhangzata az ellentétek összekapcsolásának általános törvénye.

A számtan alkalmazása. Azon alapelve, hogy minden szám és minden számok szerint van elrendezve a pythagoreusok a valóságnak minden köreiben törekedtek kimutatni. Hogy a számokat egy szilárd schémára visszavigyék, e végett alapul vették részint a számok elosztását párosokra és páratlanokra, részint a tizedes rendszert. Ez utóbbi rájuk nézve földolog. Mivel a számokat a tizen túl csak az első tiz ismétlésének tekintették, ezért a tizesbe minden számot és a számok erőit befoglalva gondolták.

A dekas nagy, mindent véghez vivő, kezdete és vezetője az isteni, mennyei és földi életnek; az által lehetséges a tudás.

Ily fontossága van a négyesnek, részint mivel ez az első négyzetszám, részint mivel az első négy szám összeolvasva a tökéletes számot t. i. a tizet adja ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$).

De a többi számok mindegyike is saját becses bir.

Az egy az első, melyből minden szám eredett, ebben egyesítve vannak a számok ellentétes tulajdonságai is, t. i. a páros és páratlan. Kettő az első páros szám, három az első páratlan és tökéletes szám, mivel benne megvan a kezdet, közép és vég.

Öt az első, mely az első páros és páratlan összeadásából, 6 az első, mely ezek szorzásából ered, 7 a tizes körében az egyetlen szám, melynek sem factora, sem productuma nincs, össze van téve a háromból és négyből, 8 az első köbszám, 9 a háromnak négyzete, s az egységek között a zárszám.

Mivel a szám és harmonia csak nem egyet jelentenek, ezért a számrendszerhez csatlakozik a harmoniai. De a hangok mértéke nem a dekas, hanem az oktava, melynek főrészei a quarta és quinta.

A számtant továbbá a mértani idomra alkalmazták s helyesen állították, hogy az idomok alakjai és viszonyai számok által vannak meghatározva. De mivel a számokat a dolgok lényegének tekintették, ezért messze mentek, midőn az idomokat és az ezek által befoglalt testit is számokból származtatták. Innen jutottak ily tanhoz, hogy egy a pont, kettő a vonal, három a felület, négy a test. Ennél még nagyobb tulság az, midőn azt állították, hogy a test alak-

jától függ annak elemi mivolta, p. o. hogy a föld koczka, a tűz négylap.

De ők a világ támadását és berendezését is a számokhoz kötik. Midőn az egyből, az ebbe befoglalt ellentétek kilépnek, támad a számok sora, vagy a dolgok rendszere. Ha tehát a számok dolgok, és ha azok rendszert képeznek: úgy természetes, hogy a mindenséget először a pythagoreusok tekintették rendnek, *κοσμος*. De még ők is, mint a régi cosmogoniák, a világnak időbeli kezdetét tanították, mert a világnak időbeli támadásától megkülönböztetni tudni a dolgok fogalmi függését okaiktól, ez a gondolkodásnak oly gyakorlottságát igényli, minőt a pythagoreusok korában feltenni nem lehet. A világ támadását közelebről így gondolták. A világegészlet közepében először a tűz*) képződött, melyet ők egynek is neveztek, s e körül forog a tiz égi test nyugotról keletre stb. A napszakok változatait a földnek (noha nem tengelye körüli) forgásából magyarázták, s ennyiben a csillagtanban a régiek közönséges felfogásához képest haladást mutatnak. Az égi testek lényeges tulajdonságaihoz számították a mozgást, s azok keringésének változhatlan törvényszerűségében, a régiek szerint, azok isteniségét látták.

A természet egyes dolgainak kutatásába nem igen bocsátkoztak. E tekintetben a fentemlitetteken kívül elég annyit megjegyezni, hogy a dolgok természeti mivoltát az ötre, a lélektől való áthatottságot a hatra, észet, egészséget és fényt a hétre, szeretetet, barátságot, feltalálási tehetséget a nyolczra vezettek vissza. Ez egészen önkényes és philosophia-ellenes eljárás, mert így a számok a gondolatoknak pusztá jelwei. Mennyi önkény rejlik abban, hogy több dolgot ugyanazon számmal fejeznek ki. És mikép lehet a szám, tehát mennyiségi viszony lényege annak, mi nem mennyiség, p. o. észnek, barátságának? A számok ily fogalmaknak még symbolumai sem lehetnek, miután a symbolumban a gondolatnak és az ezt kifejező érzéki képnek rokonnak kell lenni. A philosophia általában elő nem adhatja a gondolatokat symbolumok, hanem csak azon szavak által, mely szavak épen ezen gondolatok jelzői. Pythagorás mellett csak azon egy mentőököt hozhatjuk fel, hogy míg a gondolkodás fel nem emelkedik az ontologiai és logikai fogalmakhoz, addig ezekhez a hasonlót a számokban látja. A gondolkodás azt kívánja, hogy fogalmaink közt összefüggés legyen, de ezt a szám elő nem

*) A központi tűzből és ennek hatása által támadt a világ.

adhatja. Lehet e p. o. az összefüggést a nem és faj, czél és eszköz közt számok által előadni?

Mit az erkölcsi életről tanítottak, az keveset, mit a valóságiról az épen nem függ össze philosophiai tanaikkal. Nagy fontosságú volt náluk a lélekvándorlás tana. E szerint a lelkek büntetésül a testhez vannak kötve, a test a lélek börtöne (ez alig görög gondolat), melyből önkakarata szerint ki nem szabadulhat. A lélek, míg a testben lakozik, erre rászorul, mert csak ez által képes észrevenni és érezni. Midőn a testtől elválik, magasabb körökben test nélküli életet él, ha erre méltóvá tette magát; ellenkező esetben büntetésnek van alávetve nevezetesen, vagy az alvilágba megy, vagy kénytelen emberek, vagy állatok testeibe vándorolni. A halhatatlanságot és a lélekvándorlást nem lehet számtanuk folyományának tekinteni s hihető, hogy a kettő csak mysteriumaik hagyománya.

Mysteriumaik közt legnevezetesebb a hit a daemonokban. Ezekre, kik istenek és emberek közt állanak, vezették vissza a jövődölést, kinyilatkoztatást s a lelki megtisztulást.

Képzeteik az istenekről tisztábbak voltak, s az istenség egységét is jobban emelték ki, mint azt a néphit tette. De támpont nincs, mely szerint theológiájukat philosophiai elveikkel kapcsolatban állónak lehetne tekinteni, mert azon tétel, hogy az Isten egyáltalános egység, nem a régi, hanem az új pythagoreusok tanaiban fordul elő.

Hogy moráljuk vallási jellemű volt, kitetszik azon alaptételből, hogy az ember legfőbb feladata az Istent követni és hozzá hasonlónak lenni. Meggyőződésük szerint minden az isteni gondviselés alatt áll. Az emberi élet legfőbb feladata, az erkölcsi tisztaság és tökéletesedés. És noha az emberre nézve földi életének ideje alatt a bölcsesség helyett csak a bölcseségre való törekvés lehetséges; *) mégis e törekvésben nem nélkülözheti azon támaszokat, melyeket az Istenhez való viszonya nyújt neki. De noha moráljuk a gyakorlati életre nézve nagy fontosságú volt, az csak a népszerű gondolatok alakját vette föl s tudományos kifejlést nem nyert, s ezért philosophiai tanaikhoz belső viszonyban nem áll, mert azon meghatározás, hogy az erényharmonia annál kevesebbet mond, mivel ezt sok másról is kimondották. Mi egyes erkölcsi tanaikat illeti, különösen sürgették az istenek imádását, a szülők iránti szeretetet, a hazai törvények iránti engedelmességet, melyeket a külföldiekkal könnyen felcserélni

*) Ez emlékeztet Lessing ismeretes gondolatára.

nem szabad. Legnagyobb rossznak tekintették a törvényteleniséget, mert azt hitték, hogy felsőség nélkül az emberi nem fenn nem állhat. De ezen kívánalmat azzal egészítették ki, hogy a kormányzókat és kormányzottakat kapcsolja össze a szeretet; minden polgárnak legyen kijelölt állása.

Mi a pythagoreusok philosophiájának viszonyát szövetségükhez illeti, az a következő: a pythagorei politikai szövetség vallásilag erkölcsi indokokból eredett. A hatodik századbeli görög költőknél hangzik egyrésről a panasz az életnyomor és az emberek hiányai felett; másrésről a vágy az erkölcsi és polgári életben megalapítandó rend után. Az erkölcsi élet ezen szükségéből több oly jelenség eredett, mely a görög életnek magasabb lendületet adott. Ezen okok szülték a pythagorei szövetségnek is azon irányát, mely szerint az élet tisztaságát erkölcsi szabályok és vallási kenetek által törekedett elérni. Ellenben philosophiájuk ugyanazon forrásból származott, melyből a jón s a Sokrates előtti bölcsészeké általában, t. i. a természet alapjainak nyomozásából. Helytelen tehát azok nézete, kik azt állítják, hogy a pythagoreusok mindent erkölcsi elvekre vezetnek vissza. Ellenkezőleg, ők az erkölcsit is, noha csak kezdetlegesen a mennyiségtani és metaphysikai fogalmakból törekednek kimagyarázni, ezek pedig náluk a természet nyomozásából eredtek, miután a szám felteszi a természetit, az anyagot, e nélkül számolni nem lehetvén, holott a szellemi, melynek tudatához ők úgy sem emelkedtek, a szám iránt közönyös.

Pythagoras a szám fogalma által a világrendet akarta kimagyarázni. Midőn ő a számot tette a dolgok elvévé, nála a szám nem számtani operatio, hanem a dolgok rende. Azon tana tehát, hogy minden számviszonyok szerint van rendezve, annyit jelent, hogy mindennek megvan saját mértéke. Ez bizonyosan áll minden véges dologról. A mérték valójában rendező elv, mert minden lét saját mértékviszonyai szerint van meghatározva, p. o. az égi testek, az állati testszervezet stb. A hiba azonban ott van, hogy ő ezen elvet legfelsőbbnek tekintette, holott nem legfelsőbb, mert noha a szám s ennek alapján a mérték már a dolgok törvény és célszerűségét láttatja velünk a távolban, az mindemellet is nem a dolgok lényege. Ugyanis mindon mérték korlátolt s rajta kívül van más mérték, ezentul ismét más mérték és így végnélkül, tehát a dolgok egysége és lényege nem a mérték, következőleg a szám sem, mert a dolgok lényege nem számolható, nem mérhető.

III. Eleai philosophia.

Igaz, hogy a pythagoreusok elvonnak az anyagnak elemi tulajdonságaitól, de bölcsészettük alapja mégis az anyag, mennyiben ez mennyiség, sokaság. Azonban ettől és általában minden véges határozottságtól is el lehet vonni. Ekkor nem marad más mint a lét. A bölcsészet ide el is jutott. Kérdés csak az, mikép? A bölcsészet azon feladattal kezdődött, a világ jelenségeit egy őslényből kimagyarázni, megfejtetni azt, miből és hogy támadnak a dolgok? Valami támad vagy lesz, mi annak előtte nem volt. A levés tehát átmenet a nemlétből a létbe, s a levés épen e kettőt egyesíti. De ily ellentétes határozottságok egyesítése egy dologban egyszerre a gondolkodás előtt lehetetlennek látszik lenni, tehát a levést s így a változást is tagadja. Ennek folytán a dolgok lényegét csak úgy lehet gondolni, mint nem-lett, változhatlan, örökkévaló létet. Ezt tehát nem lehet gondolni mint osztottat, mint sokat, hanem csak mint egyet. Ez az eleai bölcsészek elve.

Az eleai iskola Elea városától, egy alsó-itáliai görög gyarmattól, mely a persa szolgaságból menekült phoküai lakosok által alapítottat, neveztetik így.

1. Ez iskola megkezdője Xenophanes született Colophonban. Születése a hatodik század első tizedébe, ifjúkora pedig azon évekbe esik, midőn a jón gyarmatvárosok a persákkal harczban állottak. Gondolkodásának kiinduló pontja polemia a sokistenségü néphit ellen. Ugyanis ő az istenek sokaságával, időbeni támadásával, változóságával, emberi hasonlatosságával, természeti, értelmi és erkölcsi korlátozásával szemközt, tanítja az Isten egyetlenségét, örökkévalóságot, változhatlanságát, fennségét és végetlen szellemiségét. Egy Isten uralkodik emberek és istenek fölött, mert az istenség a legfőbb, de a legfőbb csak egy lehet, s az egy Isten nem lett, mivel a lett enyésző, de az istenséget csak mint enyészhetlent lehet gondolni. Nem vagyunk jogositva az Istennek emberi alakot és tökéletlenségeket tulajdonítani. Az istenségtől nem csak azon erkölcstelen kell eltávolítani, mit az istenekről Homer s Hesiod mondanak, hanem általában minden korlátozottságot. Az istenség sem szellemben sem alakban nem hasonlít a halandóhoz, az egészen szem, gondolat s gondolkodása által fáradalom nélkül mindent kormányoz. Ez tehát szemközt a természeti vallással és ennek sokistenségü tanával monotheismus, noha még nem tisztán philosophiai jellemű, hanem tulajdonképen a néphit ellen irányzott polemia.....

Azonban más irók többet említenek róla, midőn azt mondják, hogy mit ő az Isten egységéről és örökkévalóságáról tanított, azt a dolgok összességére is kiterjesztette. Nevezetesen Aristoteles úgy értesít, hogy a dolgok egységének tana tőle származik. Minden egy. Ő tehát az Isten egységével együtt a világ egységét tanította s a mint az változhatatlan, úgy ez is. Álláspontján a világ úgy viszonylik az istenséghez, mint a jelenség a lényeghez. Ha az istenség egy, a dolgok lényege is csak egy. Ezen tan tehát pantheismus, és mivel e szerint az Isten a világ bennmaradó oka: hinni lehet azon tudósításoknak, melyek szerint Xenophanes a világot nem-lettnék, örökkévalónak és enyészhetlennék lenni állította. Ő is a világ lényeges alapjának felismerésére irányozza figyelmét. Ez nála sem auyag, mint a jónoknál, sem mennyiségtani forma, mint a pythagoreusoknál, hanem azon örökkévaló öslény, mely semmi véges dologhoz nem hasonló. De, mivel ő ezen öslényt nem metaphysikai, hanem theologiai módon, tehát mint istenséget fogja fel, ezért nem kénytelen a soknak és változónak lételét tagadni. Ezt tette Parmenides.

Xenophanes az első bölcsész, ki a hagyomány, nevezetesen a vallási ellen ellenzékét képez. Igaz, hogy a hellen istenek nem pusztán természeti, hanem természetileg szellemi erők, mint személyek a legszebb emberi alakban. De a szépség még nem a legfőbb valóság. Polemiája tehát egy lépés ezen magasabb felé.

2. Parmenides, született 519. K. e. Elea városában gazdag és előkelő családból. Kedvet a philosophiához társalgása a pythagoreusokkal ébresztette fel benne, noha tanítója Xenophanes birt rá legnagyobb hatással. Virágzási ideje Sokrates fiatal korába esik. Erkölcsei élete oly tiszta volt, hogy a parmenidesi élet példabeszéddé vált. Hires mint jeles törvényhozó is.

Az eleai bölcsészetben az alapgondolat ez: csak a lét mint egy van. Ezt leghatározottabban P. adta elő, midőn kimutatja, hogy mindent csak mint egyet lehet gondolni, mivel minden, mi van, lényegénél fogva ugyanaz. Csak a meglevő van, a nemlevő, a levés nincs. A meglevő sem nem kezdődhetik, sem meg nem szünhetik lenni, az nem volt és nem lesz, hanem van, még pedig teljesen osztatlan jelenvalóságban. De mikép is leendett volna? A nem-levőből? Ez nincs és semmit sem hozhat létre. Vagy a meglevőből? Ez csak magát teremtené elő, mi csak ismétlés lenne, tehát nem kezdődés. Hasonló áll az enyészésről is. Általában a mi volt vagy leend, az nincs; de a meglevőről nem mondhatjuk, hogy nincs.

A meglevő osztatlan, minden tért betöltő, magával egyenlő, az nem határtalan, mert ekkor hiányos volna, de más által nincs körülhatárolva. A léttől a gondolkodás sem különbözik, mert a léten kívül semmi sincs, s minden gondolkodás, gondolkodás a levő felett. A lét ész, gondolat; de a gondolatot a lét illeti meg. A levő tehát minden a mi van, mint egység, tehát levés, enyészés, a hely vagy alak változása nélkül, egyáltalában osztatlan, egynemű s minden ponton teljesen egész.

Igaz, hogy Parmenides igyekszik a meglevőt úgy leírni, mint egyet s belőle minden sokaságot, oszthatóságot, levést, és változást eltávolítani. De mivel azt térbelinek, folytonos és egynemű tömegnek képzei, kitetszik, hogy az nem olyan, mi a sokaságot és az érzéki tulajdonságokat kizárná, az még nem tisztán metaphysikai fogalom. Szóval felfogása szerint a valódi a tért betöltő; ő a testit és nein-testit még meg nem különbözteti, s csak ennek folytán állítja a lét és gondolkodás egységét. Parmenides tanát helyesen magyarázza Aristoteles, midőn azt mondja, hogy a testinek állaga, de nem a testitől különböző állag az, miről itt szó van, s midőn azt mondja, hogy csak a meglevő van, ez annyit jelent, hogy mi a dolgokról akkor nyerünk helyes felfogást, ha az érzéki jelenségnek minden változásától és osztottságától eltekintünk, hogy annak egyszerű, osztatlan és változhatlan alzatát helyesen, mint igazi valóságot felfogjuk. Igaz, hogy ez eléggé erős abstractio, de P. az eddigi philosophiai iránytól még sem tér el annyira, mint ha az adott érzékitől egészen eltekintve fejtegetését tisztán egy metaphysikai fogalommal kezdené.

Mivel a valódinak ismerete csak azon abstractio által lehetséges: ezért a dolgoknak csak elvonó és gondolkodó vizsgálódása tarthat számot az igazságra. Ezért P. int bennünket, hogy egyedül az észnek higyjünk és ne az érzékeknek, melyek minket a sokaságnak és változásnak látszatával ámitanak. Ezen figyelmeztetés által Heraclitlalt együtt alkalmat adott azon, az ismeretelméletre nézve legfontosabb, t. i. a tapasztalati és észbeli ismeret megkülönböztetéséhez. De ezen megkülönböztetés metaphysikai tételeinek nem alapja, hanem csak következménye, tehát ismeretelméletről itt szó még nem lehet.

Miután bizonyította, hogy csak az egy, a meglevő van, azt hiúdk, hogy tana be van fejezve. Azonban most következik a második rész, melyben a sokaságról, a jelenségekről, noha óvás mellett és feltélesen értekezik. Itt következőkép okoskodik. Helyes

felfogás szerint mindenben csak az egyet, a meglevőt ismerjük meg, de a közönséges vélemény hozzáteszi a nem-levőt is, előtte az egy úgy tűnik fel, mint sok, a változhatlan, mint változó. Ha tehát a közönséges vélemény álláspontját foglaljuk el, két elemet kell felvennünk. Ezek egyike megfelel a levőnek, másika a nem-levőnek. Azt világoosságnak vagy tűznek, ezt éjnek nevezi, azt mint higit, ezt mint sűrüt s nehezet írja le. Csak azt illeti a valóság, ezt tévesen vesszük fel. Szerinte tehát a jelenségvilág az egy és örök lét szempontjából valótlan. Szép gondolat az, hogy alapjában a valóság csak egy; de oly egység, melyből minden különbség és mozgékony-ság ki van zárva, üres.

3. Zeno Parmenides barátja és kortársa, született Eleában K. e. az ötödik század elején, s annak közepére esik virágzása. P. nézeteit szemközt a közönséges képzetekkel Zeno és Melissus védelmezték. De minél inkább fáradoztak e munkában, annál inkább kitűnt, hogy az eleai tanból a jelenségvilágot kimagyarázni nem lehet. Ezt látjuk Zenónál. Hogy P. tanát a közönséges képzetekkel szemközt bizonyítsa, nem egyenes eljárást használt. P. azt mondja, hogy csak az egy meglevő van, Z. bizonyítgatja, hogy levés, mozgás, sokaság, változás nincs. Ezen eljárás miatt nevezi őt Aristoteles első dialectikusnak. Zeno érvei részint a sokaságra, részint a mozgásra vonatkoznak. Itt csak a főbbeket adjuk.

a) Bizonyítások a sokaság ellen. Ha a levő sok lenne, úgy végetlen kicsinynek és egyszersmind végetlen nagyknak is kellene lennie.

Végetlen kicsinynek azért, mert miután minden sokaság egységek sokasága, de valódi egység csak az, mi oszthatlan, ezért a sok közül mindegyiknek, vagy oszthatlan egységnek,*) vagy ily egységekből állónak kell lenni; de mi oszthatlan, az nem lehet nagyság, mert minden nagyság a végetlenig osztható. Tehát az egyes részek, melyekből a sok áll, nem birnak nagysággal. Ezért valami nem lesz nagyobb az által, ha a részek hozzá járulnak, sem kisebb, ha azok tőle elvétetnek. De mi, máshoz járulva, ezt nem nagyobbítja és tőle elvétetve azt nem kisebbíti, az semmi. A sok tehát végnélkül kicsiny, mert alkatrészeinek mindegyike oly kicsiny, hogy semmi. De másrészről ezen részeknek végnélkül nagyoknak kell lenni. Mert, miután az, mi semmi nagysággal sem bir, nincsen, ezért a soknak, hogy

*) Mennyiségtani értelemben.

legyen, nagysággal kell birnia, tehát részeinek egymástól távol kell esnie. De annak is, mi ezeket egymástól elválasztja, szinte nagysággal kell birnia és annak is, mi ezt azoktól elválasztja és így tovább a végetlenig. Tehát végetlen nagyságot vagy végetlenül sok nagyságokat nyerünk.

E pontra nézve világos azon hibája, hogy valaminek különböző részei helyébe azt teszi oda, hogy azon részek más által vannak elválasztva.

Egy más bizonyítás. Ha egy véka gabna, midőn ezt kiszórjuk, susogást idéz elő, ezt minden egyes gabnaszem és ennek minden kis részecskéje is szükségképen előidézi, mi pedig a tapasztalással ellenkezik. Zeno itt azon kérdést veti fel, hogy sok dolog együttvéve oly hatást idéz elő, minőt azok mindegyike külön-külön előidézni nem képes.

b) Bizonyítások a mozgás ellen. Az eddigi bizonyítások a sokaság lehetlenségét akarták kimutatni, hogy a lét egysége álljon; a bizonyítások a mozgás ellen fel akarják tüntetni, hogy a változás lehetetlen, hogy így a meglevő változhatlansága álljon. Ezekből csak az elsőt hozom fel. A mozgó test, mielőtt céljához eljut, először utjának felét kell bevégeznie, de mielőtt ide jutna, az ut első felét kell feleznie, azután ezen félnek felét, és így tovább végnélkül. Minden testnek, hogy egy ponttól a másikhoz eljusson, végetlen sok térrészt kellene befutnia. De a végnélkülit egy meghatározott idő alatt végig futni nem lehet. Lehetetlen egyik ponttól a másikhoz eljutni, s így a mozgás puszta látszat.

Igaz az, ha az egységet és sokaságot, mint egymást teljesen kizáró ellentéteket tekintjük; úgy a tér- és időbeli viszonyok is csak sokaságot képeznek egység nélkül, a tér és idő csak szakgatott tér- és időpontok, ekkor nincs átmenet egyikőtől a másikhoz, és így a mozgás lehetetlen. Azonban Zeno feledi, hogy minden szakgatottság, folytonosság és megfordítva. A mozgó test azon tért, melyen végig fut, végetlen térrészekre tettleg el nem osztja.

Ne gondoljuk azonban, hogy Zeno, ezen bizonyításai által, az igazság megismerésének lehetlenségét akarta volna kimutatni, vagy, hogy okoskodása csalészetek és szörszálhasogatások. Az ő célja komoly volt, t. i. azt kimutatni, hogyha a lét sokaságát felvesszük, ez annak egységét, ha változását, ez annak változhatlanságát semmisíti meg. Épen abban áll Zeno nagy érdeme, hogy okoskodásai a rá következő gondolkodókat a philozófiának azon nehéz feladatára figyel-

tették, mikép kell az ellentétes határozmányokat egységben gondolni. *)

4. *Melissus*. Zeno, Parmenides tanát a közönséges tudatnak azon képzetei ellen védelmezi, melyeket az a jelenségvilágtól elvon. Nála ezen kétféle gondolkodásmód egymással összeegyeztethetlen. *Melissus* ellenben egyenesen ki akarja mutatni, hogy a meglévő csak úgy kell gondolni, mint Parmenides. A meglévőről tanítja az örökkévalóságot, végetlenséget, egységet és változhatlanságot.

Az eleaiak is természetbölcészek, mert a meglévő náluk nem más, mint az érzéki dolgok állaga.

Mily termékenyítőleg folyt be az eleai philosophia a rá közvetlenül következő rendszerekre, a mondottakon kívül kitetszik onnan, hogy ezek mind a levőnek feltevéséből indulnak ki és szintén azt tanítják, hogy a valódi örökkévaló és változhatlan. Ezen rendszerek, épen ezen oknál fogva tagadják a valódinak minőségi elváltozását. Ezért több változhatlan alapanyagot vesznek fel és a természetet mechanikai uton törekszenek kimagyarázni. Az eleaiak folyvást kénytelenek azt, mit tagadnak, noha csak feltételesen állítani, mert a lét mellett a nem-lét, az egy mellett a soknak gondolata mindig felmerül. A további haladás tehát abban áll, a lét és nem-lét, az egy és sok egységét a dolgok elvéül állítani. A kettőnek egysége a *levő*. Az, ki az egy létet mint szünetnélküli mozgót, változót és magában elkülönült fogta fel, *Heraklit*.

IV. *Heraclit*.

Heraclit született *Ephesusban*, uralkodó családból, virágzott 500 körül. Hogy egészen a philosophiai gondolkodásnak szentelje idejét, a királyi méltóságot, mely családjában tiszteletbeli hivatal volt, testvérének engedte át. Természete komor volt, de nem embergyűlölő. Hogy minden fölött sirt, az ép oly izetlen tréfa, mint az, hogy *Democrit* minden fölött nevetett.

Heraclit szerint a lét valódisága abban áll, hogy a világon semmi sem szilárd és maradandó, hanem minden szakadatlan változásnak

*) Zeno épen arra figyelmeztet, hogy sokaság és mozgás ellenkező tulajdonmányokkal bírnak, tehát nem gondolhatók, p. o. a sokaságról áll, hogy az végetlenül kicsiny és végetlenül nagy. Ezen ellenmondást kimutatni nála annyi, mint azon fogalmak gondolhatlanságát bebizonyítani.

van alávetve, szóval, minden levés. Minden a maga ellenkezőjébe megy át, mindenből minden lesz. A születés és enyészés folyama soha nem áll nyugton. Ezen szünetlen mozgáson alapszik minden élet, csak ebben áll a dolgok létele. Egy dolog sem ez, vagy amaz, hanem ilyenné lesz a természeti élet mozgékonyágában. A dolgok nem valami oly állandó, mi egyszerre készen lenne, sőt inkább azok a jelenségek folyásában a ható erők által folytonosan újra előteremtetnek.

Mily nehéz a philosophiai gondolkodás még ifju korában az elvet a gondolat tiszta formájában, minden érzékinek belevegyülése nélkül előadni, kitetszik Heraclitnál is. Ő a világ azon törvényét, mely szerint a jelenségek folyamában minden átváltozik, a tűz képe alatt gondolja, tehát érzékileg szemlélhető tárgyban. Ez egyébiránt természetes, miután az anyagnak és szellemnek különbsége még nála sincs meg. — De a tűz nála sem valami változhatlan állag, melyből a származott dolgok összetéve volnának, tehát nem elem, e szó szoros értelmében, hanem azon lényeg, mely szünetlenül minden elemekbe átmegy, azon általános tápanyag, mely örökös keringésben a világegésznek minden részeit áthatja, mindenben más mivoltot vesz fel, folytonos mozgékonyága által az egyes dolgokat szüli és feloszlatja. A tűz alatt nem csak a látható tüzet, hanem általában a meleget, a leheletet, a ψύφη-t érti. Heraclitnál a tűz nem azon elem, mely az egyes dolgok változatában az állandó, hanem azon elv, mely a szünetlen átváltozásban az egyes dolgok változatát szüli. Ezért mondja felöle, hogy az soha el nem enyészik.

A dolgok folyásának elvéből következik, hogy minden, ellentétes határozatokat egyesít magában. Minden változás átmenet egyik állapotból az ellenkezőbe. És ha minden megváltozik s csak ezen változásban létezik, úgy minden egy középső az ellentétek közt. Az egész természeti élet folytonos változása az ellentétes állapotoknak és jelenségeknek, és minden egyes dolog azzá lesz, a mi, csak azon ellentétek folytonos előlépte által, melyek között mint középső áll. Ezt Heraclit így is kifejezi: minden a meghasonlásból támad, harc a dolgok atyja, a világ rende.

Midőn az öslény magát megkülönbözteti, egyszerismind egyiséget is képez magával. Az egész világon az ellentét törvénye uralkodik. De noha szükségképeni, hogy minden ellentétekbe menjen át, épen oly szükségképeni az is, hogy az ellentétek ismét egységbe olvadjanak össze, mivel a legellentétesebbek is egyből

származnak,*) egy a lényeg, mely az ellentéteket a változás folyamában szüli és ismét elenyészteti. Midőn az egy lényeg magában szétválk, ismét egyesül magával, az ellentétből lesz az összefüggés, az egyenlőtlenségből az összhangzat, mindenből egy lesz, s az is, mi az ember előtt rosznak látszik lenni, rá nézve jó, s mindenben a világnak azon elrejtett harmoniája áll elő, melylyel a láthatónak szépsége össze nem hasonlítható. Ez azon isteni törvény, melynek minden alá van vetve, azon végzet vagy szükségesség, mely mindent kormányoz. Ezen világrendet mint hatóerőt gondolva, nevezi világkormányzó bölcseségnek, Jupiternek, istenségnek. — Ő a világképző erőt, mint működő alanyt, azon világállapottól, melyet okoz és hatásának törvényétől, vagy a világrendtől meg nem különbözteti. De azon erő összeesik a világ őanyagával is, tehát az istenség vagy a világtörvény az őstüztől nem különbözik. Az őslény mindent magából képez, saját ereje által, a benne rejlő törvény szerint. Az isteni lényeg, természetének szükségességénél fogva, folytonosan átmegy a végesnek változó formáiba, a végesnek pedig alapja az isteni, mely osztatlan egységben a világ anyaga, oka és törvénye. Ez tehát teljes pantheismus.

Az ő koszmológiájában sok az önkényes feltevés, miután a tapasztaláson alapuló természettudományok akkor még csak a gyenge kezdetnél voltak. Koszmológiájából azonban egy pontot meg kell említeni. Fentemlített tanainál fogva a világ egy, ezért az kezdet és vég nélküli, mert az alkotó isteni tűz soha nem nyugszik. Ezért mondja, hogy a világ mindig volt és mindig lesz, természetesen mint egész, holott az egyes dolgok maradandósággal nem bírnak. De ez ki nem zárja a világegészlet elváltozásának lehetőségét és elrendezését. És ő valójában tanított világromlást és az erre következő új világképzést, szóval világkorszakokat.

Néhány szót még az emberről, ismeretéről és cselekedeteiről. Az ember, mint minden a világon, tüzből eredett. De e tekintetben is lényegének két alkatrésze közt különbség van. A test merev és élettelen, s ha a lélek belőle kiköltözik, akkor utálatos. Ellenben a lélekben tisztán megtartotta magát az isteni tűz, és minél tisztább ezen tűz, annál tökéletesebb a lélek.

Mi az ismeretet illeti, ennek tárgya szerinte csak az lehet, mi a dolgok folyásában az örökkévaló lényeg; ellenben azon látszattól, mely minket a változónak maradandó lényegével ámit, meg kell

*) Ezen tan egész mélyét csak az újabb bölcsészet fejtette ki egészen.

szabadulnunk. A bölcsesség abban áll, hogy a mindent átható ész megismerjük, s ne induljunk az egyesek véleménye után, hanem kövessük a közöst. Ha egy beszéd értelmes akar lenni, arra kell támaszkodnia, mi mindenkiel közös, és ilyen csak a gondolkodás. Tehát csak az általánosnak észszerű ismerete bír becsnel, ellenben az érzéki érzés előtte gyanus. Hogy az érzékek nem biztosak, ez nála összefügg a dolgok folyásának tanával. A mit az érzékek észrevesznek, az csak futó tünemény, de nem a lényeg. Minden érzéshez kettő kívántatik: a tárgy hatása az érzék műszerére, és ezen műszer működése, mely azon hatást saját módja szerint befogadja. Az tehát csak egyes jelenséget vesz fel. Az érzékek feltárják ugyan nekünk a dolgok némely tulajdonságait, de viszonyban az észbeli ismerethez alárendelt becstiek. Az emberi bölcsesség nem más, mint a természet és istenség utánzása.

Szigoruk H. erkölcsi elvei. Legtöbb ember — azt mondja — él mint a barom, születik, gyermekeket nemz, meghal a nélkül, hogy magasabb életcélra törekednék. Az értelmes ember nem indul ötletei után, hanem a közös törvényt veszi zsinórmértékül és az emberi természet számára kijelölt korlátokat át nem lépi. Csak az embertől függ boldognak lenni. Az ember kedélye az ő daemona.

Igy vagyunk a közösségi élettel is. Az államra nézve is legszükségesebb a törvény uralma. Az emberi törvények az isteneknek kifolyásai, azokon alapszik a társadalom, nélkülök nincsen jog. A törvény egyenlőkép szenved akár az egyesek, akár a tömeg önkénye uralkodják.

Xenophanes alapjában támadta meg a néphitnek vallási képzeletit; Heraclit a népvallásnak csak némely szokásait, p. o. a képek tiszteletét, az áldozatokat s hovesen kikel a bachusi orgiák szentelensége ellen.

Heraclit a Socrates előtti bölcsészek sorában, Anoxagorast kivéve, a legmélyebb gondolkodó. Igaz, hogy az egyes jelenségek ki magyarázásához alig tett kísérletet, de becses általános nézponokat állított fel az összes természet vizsgálásához. Ő az első, ki a természet egyáltalános eleveenségét, az anyagok szünetlen átváltozását, az egyesnek mulékonyságát s ezzel szemközt az általános viszonyoknak változhatlan egyenlőségét, az egész természetet kormányzó észszerű törvényesség gondolatát tanítja. És mi legszebb, legmélyebb az, hogy ezen törvény szerint az öslény egységéből az ellentétek kiválnak és ismét azon lényeg egységébe olvadnak. Igaz, Pythagoras is tanította,

hogy minden ellentétekből áll, és hogy ezért minden harmonia. De mily nagy a különbség H. és Pythagoras közt, midőn ez az ellentéteket nem a lényeg egységéből kiválóknak, hanem eredetieknek tekinti, a harmoniának pedig csak szűk körű zenei jelentőséget tulajdonít. Parmenides tanítja a valóság egységét, de mivel ebből minden különbséget kizár, az ily egység élettelen, holt. Mélyebb gondolkodásról tesz bizonyosságot H., ki szerint az őslényeg egységéből az ellentétek kiválóak és ismét az egységbe összeolvadnak.

A dolgok állagos alapjára irányzott fürkészés, mely a legrégebb bölcsezet tárgyát képezte, t. i. az egységről szóló tan, az eleatáknál eljut zárpontjához. Ellenkező irány merül fel Heraclitnál, ki szerint a természet egyáltalános mozgékonyt, az anyagok folytonos átváltozását mutatja, s a tünemények változatában maradandó csak a világképző erő s az ebben rejlő világképző törvény.

De ha levés a világ törvénye, most a levés és a változás megfejtése a philosophia tárgya. Ezen idő óta nem az a kérdés, mi azon állag, melyből a dolgok állanak, hanem az, melyek a támadást, enyészést és változást feltételező okok? Heraclit csak annyit mond, hogy minden folytonosan átváltozik, továbbá meghatározza ezen változást, mint az ellentétek kifejlését és összeolvadását. De mért történik ez mind? ezt gondolkodásából ki nem olvashatjuk. Most épen azon kérdés merül föl, mért levés minden, mért változtatja át a tűz eredeti alakját más alakokba, az egy miért megy át folytonosan a sokaságba? Mert, valamint az eleaták tiszta, minden különbséget és változást kizáró lét fogalmából nem lehet a világot megérteni, úgy nem a substrátumot kizáró csupa levésből sem. Másképen: nem lehet megérteni a levést a lét változhatlan egységének gondolata nélkül. Tehát mind a két gondolat jogosított. A levést oly változhatlan létből, mely mindemellett is több változhatlan alapanyagból áll, kimagyarázni megkísérelte Empedokles és az atomisták.

V. Empedokles.

Született Agrigentben gazdag, tekintélyes családból, élete 492 és 532 közé esik. Mivel Agrigentben a demokratia győzelmét az aristokratia fölött kivívni segítette s szülővárosának bölcstörvényeket adott, polgártársai őt ezért a királyi koronával tisztelték meg, melyet ő azonban el nem fogadott. Rege mindaz, hogy egy lakoma alkalmával eltűnt, hogy — halhatatlannak akarván magát tartatni —

az Aetnába ugrott stb. A rá vonatkozó elbeszélések személyiségének jelentékenységéről tesznek bizonyosságot. Kedélye komoly volt, működési köre széles és nagyszerű, s úgy látszik, hogy papi és próphétai működésben kereste hivatását. Aristoteles mondja felöle, hogy az ékesszólás tana tőle nyert először lendületet.

Parmenides a meglevőnek egységéből kizár minden támadást, enyészést, mozgást és változást. Heraclit mindent a levésből magyaráz ki. Empedokles a kettőt közvetíti. Egyetért Parmenidessel annyiban, hogy szoros értelemben levés és enyészés, tehát az eredeti anyag minőségi elváltozása nem gondolható, de Heraclittal együtt azt is belátja, hogy nem csak az egyes dolgok támadnak, enyésznek és változnak, hanem, hogy a világnak mint egésznek állapotai is változásnak vannak alávetve. Ezért az egyes dolgokat minőségileg változhatlan anyagok egyesüléséből és elválásából magyarázza ki. De hogy a dolgok sokfélesége megfejthető legyen, szükségképen több, ellentétes mivoltu anyagnak kell lenni.

Tana közelebbről így szól: Ha azt látjuk, hogy valami lény támad, közönséges felfogás szerint azt gondoljuk, hogy valami olyan lett, mi az előtt nem volt; és szintén, ha valami elenyészik, azt véljük, hogy egy való megszűnt lenni. De lehetetlen, hogy valami a semmiből legyen, és hogy teljesen semmivé legyen, mert honnan járul valami a valóság összességéhez, s hová lesz az, mi megvan? Ūr, melybe elenyésznek, sehol sincs, s akármivé legyen is az, ismét lesz belőle valami. Támadás és enyészés nem lehet más, mint keveredés és kiválás. A támadás az anyagok egyesülése, az enyészés azok elválása. Ez tehát mechanikai természetmagyarázat, ellentétben a dinamikaival, minőt Heraclitnál láttunk.

Négy különböző anyag van, melyből minden össze van téve: föld, víz, levegő és tűz. Mivel ő volt az első, ki ezen őanyagokat úgy határozta meg, hogy azok minőségileg változhatlanok, ezért az elem, t. i. a teljesen egyszerű s több alkatrészekre fel nem bontható anyag fogalma nála lép fel először. Hogy miért kell épen négy elemet felvenni, ezt nem indokolja. Azonban, ha visszaemlékezünk a mondotakra, be fogjuk látni, hogy e tekintetben elődei készítették el számára az utat. A négy alapanyagról, az elem fogalmának megfelelőleg, azt mondja, hogy azok eredetiek, nemlettek, enyészhetlenek, minőségileg egynemű részekből állók, s noha mivoltukat nem változtatják, a dolgok változása folytán különféle viszonyok szerint különféle kapcsolatokat képeznek, de nem minden dologban van meg mind a

négy. Mivel minőségi átváltozásra nem képesek, ezért csak gépiesen egyesülnek egymással, közelebből úgy, hogy az egyes testekből folyvást az elemeknek apró, láthatlan részecskéi válnak ki és más testek apró likacsain behatnak. Nevezetesen az egynemű testek könnyen keverednek össze egymással, mivel az egyenlő keresi az egyenlőt. A négy elem közelebbi sajátságainak leírásában csak annyit mond, mit a közvetlen szemlélet rajtuk észrevesz.

De mivel a mozgást és változást akarja kimagyarázni, azon kérdésre kell felelnie, mi okozza, hogy az elemek ezen módon és ezen viszonyok szerint egyesüljenek és egymástól elváljanak? A térbeli mozgást kimondja ugyan róluk, hogy a dolgok változását lehetővé tegye. De oly erőt, hogy maguktól mozogjanak és oly kapcsolatokat képezzenek, melyek lényegüket nem érintik, azért nem tulajdoníthat nekik, mivel az elemekben változhatlan állagokat lát. Ha tehát a mozgás oka nincs meg az anyagokban, ezért ő ezek mellé, ezektől különböző mozgató erőket kénytelen felvenni, s így a levés két mozzanatát, t. i. a támadást és enyészést, vagy szerinte a keveredést és elválást, két ellentétes erőből magyarázza ki. Ezen két erő, általa személyesítve előadva, a szeretet és gyűlölet. A szeretet a testeket összekapcsolja és összekeveri; a gyűlölség elválasztja. Azonban már Aristoteles megjegyezte, hogy ezen két ellentétes irányu erőket egymástól elszakítani nem lehet, mert az anyagok új összekapcsolása felteszi az előbbieknél feloszlását, azok elválása pedig új kapcsolat előidézést. Sem az alaperőket sem az alapanyagokat egy öslényegre visszavezetni nem képes. Az egyes dolgok a négy elem keveredése és kiválása folytán a két erő hozzájárultával támadnak és enyésznek. De az anyagok összekapcsolása- és kiválásából ezen meghatározott szilárd szabályosággal képződő és változó dolgok csak akkor támadhatnak, ha ezen anyagváltozás meghatározott törvények és mennyiségek szerint megy véghez. Azonban ezen gondolat, valamint az erő tiszta tudatához ő el nem jutott.

Cosmologia. A négy alapanyag és a két mozgató erő Empelokdes szerint eredetiek és nem — lettek. De azok viszonya igenis változik, s a mostani, az elemekből összetett világ támadásnak és enyészésnek van alávetve. Ezen változást a két erő eszközli. Szeretet és gyűlölet szintén eredetiek, de nincsenek mindig egyensúlyban, azok váltakozva emelkednek uralomra. Az elemeket majd a szeretet összekapcsolja, majd a gyűlölség elválasztja. Kezdetben a négy elem egymástól el nem váltan és nyugalomban, a barátság által

összetartva, együtt létezett a golyóalaku isteni sphairosban. Idővel a sphairosba behatott a gyűlölség, az elemeket elválasztotta, az elválasztott elemek közé lépett a szeretet, egy ponton forgó mozgást idézett elő, az elemek egy részét összekeverte, s ezek összekapcsolásából támadt a mostani világ és a halandó lények. De a világ ismét el fog enyészni, ha a folytonos egyesülés által minden a sphairos ősállapotába visszatér. Tehát az elemek teljes egyesülése és teljes elválása azon két sark, melyek között a világélet mozog.

Itt is egy nagy hiány világos. Empedocles szerint az egyes dolgok az elemek részszerinti egyesüléséből támadnak; ellenben az elemek teljes keveredése és teljes elválása által elenyésznek. De így, úgy akkor, midőn az elemek a sphairosból kiváltak, mint akkor, midőn az elválasztottak az egységbe visszatértek egyes lényeknek kellett volna támadniok.

Mi a világképzés egymásutánjának rendét, a csillagok, föld, növények, állatok és emberek támadását illeti ezt mind álláspontja szerint írja le. Tanából természetesen következik, hogy az egyszerű elemek a gyűlölet, az összetett dolgok pedig a szeretetnek köszönik különálló létüket. Az ember is, mint a legtökéletesebb, tehát legutolsó teremtmény, mint külön lény, nem örökkévaló, s ezért a halhatatlanság helyébe nála a lélekvándorlás lép. Mivel az ember is az elemekből és a két erőből áll, ez teszi őt képessé mind ezen elveket felfogni, még pedig az egyenlőt p. o. tüzet a tűz által. Az elemek legjobban vannak összekeverve a vérben, tehát ez az értelem, *νοημα* helye. Az érzékek általi ismeret, mivel csak az egyesre iránylik, csalékony, az csak az elválasztottat képes megismerni, de nem a sphairost. Ezt a *νοημα* fogja fel.

Mi tanát az istenségről illeti, az philosophiai elveivel nem függ ugyan össze, de említésre méltó azért, mivel a néphitnek tisztább felfogására törekedett benne. Ő az Istent csaknem Xenophanes szavai-
val, mint láthatlant, megközelíthetlent, az emberi korlátozottságon felülállót, mint tiszta s a világot átható szellemet írja le. Azonban ezen tan, Empedocles rendszerével közvetlen összefüggésben azért nincs, mivel az Isten, ki gondolkodása által a világot áthatja, a mindenségnek nem legfőbb oka. Ez csak a négy elem és a két mozgató erő. Igaz, hogy ő a sphairosban egyesített négy elemnek, valamint a két mozgató erőnek is isteniséget tulajdonított; de csak azon értelemben, a mint az ó-kor általában a világban az isteni erők összeségét látta.

Empedocles a levést, a természeti élet processusát, az egyes dolgok sokaságát, egy feltett, de minőségileg változhatlan és enyészhetlen létből, a négy elemből és az ezektől különböző, de ezekre ható erőkből törekszik kimagyarázni, meghatározza az elem fogalmát, s az akkori ismeret álláspontjához képest saját feltevéseinek nyomán dicséretes kísérletet tesz az adottat az egyesekben kimagyarázni. Ez tudományos érdeme. Rendszerének hiányai abban állnak, hogy az elem négy száma nincs indokolva, hogy a mozgató erőket inkább csak kívánja, mint bebizonyítja, azok csak képzeletének befolyása alatt keletkezett személyesített, mythosi, tehát semmit meg nem fejtő alakok; ki nem mutatja mért nem lehetnének azok az anyagban bennlevők, mert az anyagok minőségi változhatlansága ki nem zárja a helybeli változást, mely Empedoclesnél úgy is előjő; az egyesítő és elválasztó erőnek megkülönböztetését keresztül vinni nem tudja, tagadja az ürt és mégis sokat a porusokból magyaráz. Következetlenség az is, hogy a különbségekbe átment mindenséget világnaκ (*κοσμος*) nevezi és mégis a sphairost, az el nem különültet, tehát a chaoticus rendetlenséget a rendnél jobbnak tekinti. A lét azon egysége, melyet az eleaták, mint igazán valót tanítottak, Empedoclesre nézve már csak azon mult, mely felé ő visszavágyódik.

A természetet gépleges uton következetesebben fejtették az atomisták.

VI. Atomisták.

A parányrendszer alapítója Leucipp, annak kifejtője Demokrit. Leucipp, Empedocles és Anaxagoras ifjabb kortársa, különben életéről keveset tudunk. Demokrit született 460 körül Abdera városában, mely akkor műveltség által kitűnt és csak később lett nyárspolgárságáról nevezetessé; 90 vagy 100 éves korában halt meg. Nagy vagyona módot nyújtott neki sok ország beutazásához. Ismereteinek gazdagsága, gondolkodásának következetessége okozta, hogy Aristoteles sokszor hivatkozik rá és őt sokban felhasználta. Emelkedett, a költészet határához közeledő nyelve miatt a régiektől magasztaltatik.)

Az eleai iskola azért tagadta a dolgok sokaságát és a mozgást, mivel e kettőt az ür nélkül gondolni nem lehet, az ür pedig szerinte semmi. Az atomisták is azt mondják, hogy az ürest, mint nem-levőt

kell tekinteni, de hozzáteszik, hogy a levő vagy a teljes mellett az ür vagy a nem-levő is van, mert a támadást és enyészést, mozgást és sokaságot csak így lehet kimagyarázni. De az atomisták szerint a levő nem csak egy, hanem számtalan sok, láthatlan kis testekből áll, melyek az ürben mozognak és melyeket ők parányoknak, atomoknak neveztek. Ezen kis testek összekapcsolásán és elválásán alapszik a dolgok minden támadása, enyészése, változása és kölcsönös hatása. Egyáltalános levés és enyészés, mint Parmenides és Empedokles, úgy szerintük sincs. Tanítják azt is, mi innen foly, t. i. hogy a levő, mint ilyen meg nem változhatik, hogy tehát sem a sok az egyből, sem az egy a sokból nem eredhet, hogy sok dolog csak akkor létezhet, ha a levő a nem-levő, vagy az ür által van elválasztva, hogy mozgás csak az üres tér által lehet. És mivel a valóságban sok támadó és enyésző, változó és mozgó dolog van s mindez a nem-levőnek felvétele nélkül nem lehet; innen azt következtetik, hogy a nem-levőt is illeti a lét, hogy a levő nem több mint a nem-levő. A levőt mint az eleiaiak, úgy fogták fel, mint a telit, a nem-levőt mint ürest, tehát physikailag. Tanuk részletesebben így szól: Minden a tért betöltő anyagból, atomokból és az üres térből áll. De, hogy ezekből a jelenségek kimagyarázhatók legyenek, a tant úgy kell érteni, hogy e kettő nincs egymás mellett, hanem az atomok az üres tér által vannak elosztva. Hogy ezen osztás nem mehet a végetlenig, hogy az atomok mint a dolgok utolsó alkatrészei, oszthatlan kis testek, ezt Demokrit Zenótól átvett okkal bizonyítja be, t. i. hogy egy végetlen osztás minden nagyságot megsemmisítene.

Mit az eleiaiak a létről, ugyanazt mondják ki az atomisták az atomokról. Ezek tehát nem lettek és enyészhetlenek, miután a dolgok ősalkatrészei másból nem származhatnak és azokat semmi sem enyészteszheti el. Azok teljesekek, úgy hogy üres tér nincs bennök és ezért is oszthatlanok, mert osztásnak csak ott van helye, hol a teljes, vagy a levő az ür, vagy a nem-levő által van elválasztva; egy testbe pedig, melyben semmi ür nincs, semmi sem hathat be, ennél fogva belső mivoltukra nézve semmi változásnak sincsenek alávetve és ezért mindig ugyanazok. És mibe más be nem hathat, az külső behatást be nem fogadhat s anyagváltozásnak alávetve nincs. Végre az atomok állaguknál fogva egyszerűek és mindnyájan egyneműek. Ennek oka, mivel azok D. szerint csak így képesek egymásra hatni. Csak érzékeink mutatnak nekünk különböző mivoltu dolgokat, de az atomokról mint őstestekről ezen különös sajátságok közül egyet sem mond-

hatunk ki, hanem csak azt, mi nélkül a test általában nem gondolható.

De noha az atomok egyneműsége és változhatatlansága teljes, az odáig nem fokozódhatik, hogy ezáltal a származott dolgok sokfélesége és változása lehetlenné tétessék. Az atomok közt nincs ugyan minőségi, de van mennyiségi különbség. Az atomok különböznek egymástól alak, rend és hely szerint. Alakra nézve az atomoknak azért kell különbözőeknek lenni, mivel a dolgok végtelen különfélesége csak így magyarázható ki. Azok nagyság szerint is különböznek egymástól. De noha az atomok bizonyos nagyságu testek, azok mégis oly kicsinyek, hogy érzékeinkkel észre nem vehetők. Ezen egészen önkényes állítást azért kellett felvennie, mivel minden, az érzékek által észrevehető anyag osztható, változó, tehát meghatározott minőséggel is bíró. A nagysággal közvetlenül adva van a súly, mert ezzel minden test bír. Az egyenlő tömegű atomok egyenlő súlyal bírnak.

Hogy az ür határtalan, ez következik az atomok sokaságából s az üres tér fogalmából. Ezen előzmények nyomán egy dolog támad, ha több elem egymással egyesül; elenyészik, ha ezen egyesülés feloszlik; megváltozik ha az atomok helyzete más lesz, vagy azok egy része mások által pótoltatik; nő, ha az egyesüléshez új atomok járulnak; fogy, ha némelyek kiválnak. A dolgok egymásra hatása is csak gépies természetű s a nyomásban és lökésben áll. Hatás a távolba szinte érintkezés, a testből való kiözönlés által közvetítetik. A dolgok különböző tulajdonságait is gépiesen az atomok mennyiségi viszonyaiból származtatják. A tulajdonságok vagy első- vagy másodrendűek.

Kérdés, mi oknál fogva egyesülnek az atomok meghatározott kapcsolatokká, hogyan támadnak az összetett dolgok, tehát hogy képződött a világ? Az atomok a végtelen térben lebegvén, folytonosan mozognak. A mozgás kezdet nélküli, de nem esetleges. Az atomisták szerint semmi sem történik esetlegesen, hanem minden bizonyos okból szükségképen következik. De ezen szükségesség az atomistáknál vakon és nem célok szerint működő erő. Igaz is, hogy az utóbbinak egy atomistikai rendszerben helye nincsen. Melyik azon ok, mely az atomok mozgását szükségképen előidézi? Ez az atomok sulya. Az atomok sulyából közvetlenül folyó mozgás iránya a függélyesen lefelé ható. Arra még nem gondoltak, hogy a határtalan térben fent és alant nincs. De mivel az atomok nagyság- és sulyra nézve egymástól különböznek, ezért mozgásuk nem egyenlő sebességű. Ezen mozgás-

közben egymással találkozáskor a könnyebbek a nehezebbek által feltolatnak. Az összeütközés és eltasztás által ered a körmozgás, mely az illető atomtömeg minden részeire elterjed. Ezen ellentétes mozgás folytán először az egyenlő atomok tömörülnek össze, mert a súly és alak által egyenlők egy helyre esnek. De a dolog rendje hozza magával, hogy az atomokból szilárdabb kapcsolatok is képezetnek, midőn a különböző alaku testecskek összeráztatván egymáshoz, tapadnak, s így némelyek olyan helyen maradnak, hova tulajdonkép nem valók. Így támadnak az összetett testek, melyeknek mindegyike az őstestek tömegéből kiváló egész, s mint ilyen, egy-egy világ csirája. Ilyen világ számtalan van, mert az atomok végetlen sokasága és az üres tér határtalansága miatt az atomok különféle helyeken tömörülnek össze. A képzett világok nagy különféleséget mutatnak, mivel az atomok alak és nagyság tekintetében végetlenül különbözők. De a támadt világok állapotai folytonos változásnak vannak kitéve, egykor pedig el fognak enyészni, de ismét új világ képződik, mivel az atomok enyészhetlenek.

Az atomisták közelebbéről is leírják a világ támadásának módját és a világrendszert. E tekintetben a közönséges véleményhez közelebb járulnak s részletesebben szólnak a műszeres és nem-műszeres természetről. Elég legyen itt csak tanukat az emberről, megemlíteni. D. szerint az ember testalkotásánál fogva a csodálkozás tárgya. Leírja nemcsak az emberi test részeit, ezek mivoltát, hanem azok jelentőségét is az emberi életre nézve, oly észleléssel, hogy itt a természetnek azon felfogásán, melyet mechanikainak nevezünk, túlmenni látszik. Feltevéseinél fogva a lelket csak testinek tekintheti, csak hogy testi anyagának olyannak kell lenni, melyből sajátos lényege felfogható. Ez szerinte az elevenítő és mozgató erő. A lélek az élő lények mozgásának okozója. Ilyen csak akkor lehet, ha maga szüntelen mozgás. Ezért a lélek a legmozgékonyabb, legfinomabb atomokból — tüzből áll. A gondolkodás is mozgás, de a leggyorsabb. Ha az atomok, melyekből a lélek össze van téve, a testtől egészen elválhatnak, úgy lehetetlen, hogy abba ismét visszatérjenek, vagy a testen kívül kapcsolatban maradjanak. A lélek a lényeges az emberben, a test a léleknek csak edénye. Ezért mondja, hogy a testi szépség értelem nélkül valami állati, hogy a lelki javak isteniek, a testiek emberiek, tehát a boldogság a lélekben rejlik. Az eddigiekből kitetszik, minő értelem taníthatta azt D., hogy minden dologban lélek lakik, s hogy ezen az egész világon elterjedt lélek, az istenség. De mit ő isteninnek

nevez, az nem személyes, sőt egységes lény sem, nem egy lélek, hanem lélek-anyag, tüzatomok, melyek életet és mozgást, sőt észet is idéznek elő. Az egyedüli mozgató erő a sulyerő s a lélek is csak azért legmozgékonyabb és a mozgás alapja, mivel azon anyagok, melyekből a lélek áll, legkönnyebben mozognak. D. tehát, mint atomista következetes, ha ő a szellemet csak anyagnak veszi, de igenis legtökéletesebbnek.

Az érzékek működését azon változásokra viszi vissza, melyeket a külső benyomások előidéznek. Minthogy pedig minden test hatása a másokra érintkezés által feltételeztetik, ilyen az érzékek működése is. Tehát valamennyi érzék a tapintás módosulata. Ezen érintkezés azonban nem csak közvetlen, hanem a kiözlés által közvetített, mert e nélkül lehetetlen a dolgok kölcsönös hatása. Az érzéki érzés úgy támad, hogy a kiözlés az érzékek által behat az egész testbe. Hogy ez megtörténjék, szükséges egyrészt a beható atomok bizonyos ereje, másrészt, hogy ezek mivolta az érzéknek megfeleljen, mert csak az egynemű képes egymásra hatni. Már Empedokles tanította, hogy minden dolgot lényegünk oly részével veszünk észre, mely vele rokon. Fontos tétel, de helyes értelmet igényel. A gondolkodás egyeredetű az észrevétellel; mindkettő, valamint minden változás, gépiesen külső benyomások által eszközöltetik. Noha nehéz D. álláspontján a kettő közt különbséget tenni, mégis az elsőnek ad nagyobb becslet. Ezért mondja, hogy a dolgok helyes mivolta érzékeink előtt el van rejtve, ezek csak a bizonytalan tüneményt mutatják. Csak az értelem fogja fel azt, mi az érzékekre néze igen finom, a dolgok lényegét: az atomokat és az űrt. Szóval többre becsüli a gondolkodást, mint a tapasztalati tudást, noha a mélyebben ható nyomozás nehézségeit beismeri. Épen azért kívánja, hegy a természetet segítse az oktatás, hogy az embert átídomitván, benne második természetet teremtsen elő. Ilyen emelkedett gondolkodás mutatkozik erkölcsi nézeteiben is, noha nála sem találunk még rendszeres erkölcs-tant, hanem csak egy finomul észlelőnek arany erkölcsi mondatait. D. szerint az élet célja a boldogság, a lélek javai isteniék, a testiek emberiek. Hol az értelem hiányzik, ott az életet nem tudjuk helyesen élvezni. Az ember a gyönyört meritse saját magából. Szóval a boldogság a kedély háborithatlan nyugalmaiban áll. Erre annál biztosabban teszünk szert, minél inkább tartunk helyes mértéket a kívánságokban és élvezekben, minél inkább kerüljük az igazságtalanságot. Megelégedés, mértékletesség, a tett és az érzület tisztasága, a szellem

műveltsége, ez a boldogsághoz vezető út. Az embernek a boldogsághoz minden eszköz megadatott; az ő hibája, ha azt használni nem tudja. Az istenek az embernek csak jót adnak s csak az ő esztelen-sége fordítja a jót az ártalmasba. Minél többet kívánunk, annál nagyobb a szükség, a telhetetlenség rosszabb mint a legnagyobb szükség. Ki sokat kíván, azt is elveszti, a mije van. Ellenben a mértékletesség fokozza az életet s oly megelégedést nyújt, mely a szerencsétől független. Magát legyőzni a legszebb győzedelem. A műveltség jobb mint a vagyon, semmi hatalom, semmi kincs nem ér fel ismereteink gyarapodásával. D. azt kívánja, hogy ne csak tettünk és szavunk, de akaratunk is szabad legyen az igazságtalanságtól, a jót tegyük ne kényszerből, hanem meggyőződésből. Igazságtalanságot elkövetni nagyobb szerencsétlenség, mint igazságtalanságot tünni. Az ismerethiányt minden hiba forrásának tartja. Mindezen mondatok hirdetik a tiszta erkölcsi elveket. Szépen nyilatkozik a községi életéről is. A barátságról azt mondja, hogy kinek egy becsületes ember se barátja, az nem érdemli meg az életet. De hogy szerettessünk, kell másokat szeretnünk s ezen szeretet csak akkor erkölcsi, ha tilos szenvedély által meg nem tisztátalanítottatik.

Szükségképeni az élet az államban is. Nagyrabecsüli a jó államigazgatást, az mindent magába foglal, mindent fenntart, továbbá azt tanítja, hogy csak az egyetértő közreműködés által lehet valami nagyot eszközölni, hogy a polgári viszály minden körülmények közt ros, hogy a törvény az emberek jötevője. Ezért kívánja a legjobb uralkodását, engedelmisséget a felsőség és törvény iránt, önzéstelen gondot a közjóért. Sajnálja azon állapotot, hol a jó felsőség kellőképen nem védetik, a rosznak pedig alkalom adatik a hatalommal visszaélni. Erkölcsi elvei és elméleti feltevései közt csak annyiban van összhangzat, hogy valamint elméletileg tulemelkedett s közvetlen érzéki jelenségen, ugy a gyakorlatiban is több becsüt tulajdonit a belső, mint a külső javaknak.

Ezen eset van vallási nézeteivel is. Természetesen, hogy philosophiai elveinél fogva a néphitet nem oszthatta. Azok szerint az isteni, az örökkévaló lényeg, melytől minden függ, a természet. A néphit isteneiről, kik a képzelet szüleményei, azt tanította, hogy azok által eredetileg természeti és erkölcsi fogalmak adattak elő (Pallas, p. o. jelenti a belátást) és ezen költött alakokat később személyes lényeknek vették. De azt mind, mit a mythologia magában foglalt, nem tartotta ámitásnak. A felsőbb lényeket és azok

hatását az emberre philosophiai elveinél fogva a külső benyomásoktól származtatta.)

Mivel az atomisták szerint minden valóság csak testi, és más erőt nem ismernek, mint a sulyt, ezért tanuk ki nem elégitő. A rendszer materialismus. Azonban a régi rendszerek mind ilyenek. Az eleai levőnek metaphysikai fogalma is test, és midőn Parmenides az észbeli ismeretről szól, különbségben az érzékitől, az ész nála csak természeti erő. Midőn az atomisták minden jelenséget gépiesen magyaráznak ki, ők e tekintetben csak elődeik tanainak utolsó következeit vonják ki, mert, ha anyag képezi a valóság elvét, ez szükségképen a mechanismushoz vezet. Azoknál, kik az anyagelvűség álláspontján állanak, következetesen sem azt nem lehet keresni, hogy ők a jelenségeket a czélok szerint működő értelmiségből magyarázzák ki, sem pedig az istenségnek tisztább ideáját. Ez csak ott fejlődhet ki, hol az anyagtól a szellemet tisztán megkülönböztetjük. Ha tehát az istenség alatt a testnélküli szellemet, az anyagtól elvált világmépítő erőt értjük, úgy az egész ó-kori philosophia, mivel benne ilyen istenfogalom elő nem jöhet, atheismus. És ha ezen bölcsészek az istenségről szólnak, ez nem philosophiai elvök folyománya, hanem vagy előadásuk sajátzerű módja, vagy egyéni hitük eredménye.

Empedokles és az atomisták világtörténeti fontossága abban áll, hogy ők a dolgok sokaságát és változását egy eredeti, minőségileg változhatlan anyagi lét fogalmából törekedtek megfejteni. Empedocles azonban a mozgást be nem bizonyítja, hanem csak kívánja, a két mozgató erő nem más, mint személyesített mythosi alak. Az atomokból pedig, melyek minőségi különbséggel nem bírnak és a mozgásnak le- és felfele ható irányából a jelenségek nagy különféleségét, a világ szépségét és rendét megérteni szintén nem lehet. Csak midőn az eddigi philosophia realisticus irányának elégtelensége a sok kísérlet folytán felismertetett; az emberi gondolkodás csak akkor ösztönöztetett a dolgok kimagyarázása végett magasabb elvet keresni. Azon férfi, ki a dolgok levését egy, az anyag felett álló elvből törekedett megfejteni, Anaxagoras.

VII. Anaxagoras.

Anaxagoras előkelő és gazdag nemzetségből származott, született Klasomenae városában 501 és 497 közt K. e. Jóniát a tudomány érdekében, vagyona feláldozásával elhagyván, Athenben telepedett

le, s ezen idő óta Athen lett a hellen philosophia gyupontja. Athennek azóta lett ideje a bölcsezetet művelni, mióta Görögországot megszabadította. Anaxagoras hallgatói közt említettnek: Euripides, Thucydides, Pericles; mind ezen nagy férfiak a régihez ragaszkodók előtt gyanusak voltak. Azon viszonyt, melyben Pericles Anaxagorashoz állott, az előbbinek politikai ellenei felhasználván, Anaxagorast a törvényszék előtt istentagadással vádolták be.

Mivel ő, világos elméjénél fogva mindazt, mit a tömeg isteninek tekintett, természetes módon magyarázta, ezért vonta magára az istentelenség gyanuját, p. o. a csillagokat tüzeteknek tekintette, a homeri mythusokat allegoraiilag fejtegette. Az volt hibája, hogy kora gondolkodását tulszárnyalta. A vád folytán ő vagy menekült, vagy számkivettetett Lampsacusba, hol 72 éves korában meghalt. Lampsacus lakói Anaxagoras emlékéért egy, több századon át tartott ünnep által dicsőítették, a *νομ*; tiszteletére oltárokat emelvén.

Anaxagoras gondolkodásának is az a célja, az adottat, a valóság sokaságát és változásait egy eredeti változhatlan létből kimagyarázni. De az őanyag sajátosságait és ezek mozgásának okát másképp fogja fel, mint Empedocles és az atomisták. Ezek az eredeti őanyagoknak nem tulajdonítják azon sajátságokat, melyekkel a származott dolgok birnak, hanem csak azon általános tulajdonságokat, melyek nélkül a test, mint ilyen nem gondolható. Ellenben Anaxagoras a származott dolgoknak minden különbségeit és tulajdonságait már az őanyagban gondolja lenni. Szerinte az egyedileg meghatározott testek, p. o. csont, hus, haj az eredetiek, az elemiek pedig csak egy keverék. Ezért azt tanítja, hogy az eredeti anyag úgy szám, mint mivolt és nem tekintetében végetlen sok, csakhogy kezdetben ezen anyagok sokféleképen elosztva egy tömeggé egyesítvék. — Az anyagok mozgásának oka pedig egy nem-testi erő. Ezen, az anyaggal ellentétes erő a *szellem*, *νομς*, minden mozgás és rend okozója.

Mint Permenides, ő is azt tanítja, hogy támadás és enyészés a szó szoros értelmében lehetetlen, mert a dolgok összege sem nem fogyhat, sem nem gyarapodhatik. Az ujnak támadása és a réginek enyészése csak olyannak megváltozása, mi azelőtt volt, és azután fentmarad, és ezen változás nem minőségi, hanem csak mechanikai, mert az anyag marad a mi volt, csak összetételének módja lesz más. Ezért kell több eredeti anyagnak lenni.

Későbbiek ezen őanyagokat *homoeomeriák* nak nevezték. Ezek tehát nem elemek. Anaxagoras felfogása ez: az anyagok,

melyekből a mostani dolgok állanak, ezen minőségi határozottságban nem lettek és enyészhetlenek, s mivel végnélkül sok dolog van, melyek közül egyik a másikkal egészen egyenlő nem lehet, ezért mondja, hogy számtalan mag van, s egyik nem hasonlít egészen a másikhoz. A különböző testek mind eredetileg oly teljesen s oly kis részek szerint voltak összekeverve, hogy sajátosságában egyiket sem lehetett észrevenni, és hogy a keverék, mint egész, az egyes dolgok sajátosságát nem tüntette fel. De a származott dolgokban sem lehetnek azok egymástól egészen elválva, sőt minden dolog, minden anyagból foglal magában részeket, mert miképen lehetne valamiből egy más, ha abban már meg nem volna. Ha tehát egy dolog mutat tulajdonságokat, mások kizártával, ez onnan van, hogy egy anyagból több van benne, mint másból.

E tant gondolni nehéz. Ha ugyanis az anyagok eredeti keverését szorosan vesszük, akkor a keverték meg nem tarthatják sajátosságos tulajdonságaikat, hanem egy egynemű tömeggé egyesülnek. Kapunk tehát egy, számtalan anyagokból álló keverék helyett, egyetlen egy őanyagot, mely a külön anyagokat illető tulajdonságokkal nem bírhat. Ha ellenben az anyagok különös tulajdonságai a keverékben is megmaradnak, ez csak úgy lehetséges, ha az egyes anyag legkisebb részecskéjének osztása egy határnál megállapodik. Azonban ő maga mondja, hogy a testek osztása a végetlenig mehet; egyetlenegy őanyagot pedig nem tanít.

Hogyan támad ezen anyagokból a világ? Egy mozgató és rendező erő által. Ezen erő gondolkodó lény, szellem, *vous*. Ennek három tulajdonságát emeli ki: egyszerűségét, hatalmát, tudását.

Minden egyéb mindennel össze van keverve, de a szellem mindentől különváltan magában létező, csak így lévén képes mindent kormányozni. Az a lefinomabb, legtisztább minden lények közt, és ezért minden lényben ugyanaz, nincsenek különemű alkatelemei, ezért magával mindig egyenlő. Egyik lényben belőle több, másokban kevesebb van, de mindegyikben ugyanazon mivoltu szellem. A dolgok tehát szellemre nézve csak ennek foka szerint különböznek egymástól.

A szellemnek egyáltalános hatalma van az anyag felett, mert ennek mozgását ő eszközli, tehát a szellem a maga gondolatait az anyag által valóditja meg.

Vége tudás tekintetében korlátlan, mert csak ez által képes mindent legjobban, azaz czélszerűen elrendezni.

A szellemnek, mint a természettől különböző erőnek fogalma itt lép fel először. Abban mutatkozik Anaxagoras mélysége, hogy ő oly szép, és célok szerint elrendezett művet, milyen a világ, nem magyarázza sem a pusztá anyagból, sem a vak szükségből, sem az esetlegességből. Mivel azonban a szellemet csak a természet megfejtésére használja: innen van, hogy annak fogalmát tisztán, minden érzéki vonásoktól menten le nem írja, sem hatását következetesen kereszül nem viszi. Azt igenis az emberi szellem hasonlósága szerint írja le, midőn gondolkodást tulajdonít neki. De mivel azt úgy is felfogja, mint oly lényt, melynek részei más lényekben, mint ezek lelke benrejlének; ebből kitetszik, hogy a szellem személyiségének kérdése nála még nem merült fel. A személyes szellem lényege az önelhatározás. Ezen vonást a szellemtől ki nem mondja. Azonban egy új, annyi tartalmat magában foglaló elvnek teljes felfogása, nem egy ember feladata. E feladat tökéletes megoldásán fáradozik az emberi nem még most is és fáradozni fog. De már maga azon egyszerű tétel, hogy a szellem az anyag kormányzója és rendezője a további kutatásra nézve termékeny forrás lett s a philosophia ezen idő óta a gondolkodás által eddig nem is sejtett tárgyak felvilágosításához járulhatott. Anaxagoras óta szólhatunk a természet és szellem, az idealismus és realismus s mindazon ellentétekről, melyek ezen eredetieken alapulnak.

A világképzést következőkép gondolja. A szellem, hogy az eredeti chaosból világot alkosson, ezen tömeg egy pontjában forgó mozgást idézett elő, mely folyvást tovább elhatott. Ezen mozgás gyorsasága okozta az anyagok kiválását, úgy, hogy ezeknek először általános különbségei (sűrű és ritka, nedves és száraz) két nagy körre váltak szét s ezek kölcsönös hatása a dolgok további képzésére döntő befolyással volt.

Ezen tanra nézve azt kérdezhetjük, hogy miután úgy a világanyag, mint a világképző erő örökkévaló, mikép lehet az, hogy a világ egy bizonyos időpontban kezdődött lenni? De ezen nehézséget érzik mindazok, kik a világnak mint egésznek támadását megfejtetni törekeshnek.

Anaxagoras is, mint a többi régi bölcsészek, ellentétben az akkori vallási nézetekkel, a csillagokban csak élettelen tömegeket lát, melyek gépiesen az egésznek forgása folytán a szellem által mozgattatnak. Ellenben az élőben a szellemnek közvetlen jelenvalóságát ismeri fel; a szellem az, mely az anyagot mozgatja, élteti. A szellem-

nek ezen éltető erejét már a növényekben ismeri fel. A szellemi működések közül legkivált az ismeretet veszi tekintetbe. Ő is feljebbinek tekinti a gondolkodást az érzéki észrevételnél. Helyesen mondja, hogy a szellem az észrevevő, az érzékek az észrevételnek csak műszerei. De ha az érzéki észrevétel a testi műszerek mivolta által feltételeztetik, nem lehet várni, hogy azok nekünk a dolgok lényegét feltárják. Az ő tana szerint minden testi, elegyülése a legkülönbélebb alkatrészeknek, tehát hogyan tükrözhetné magát abban tisztán valamely tárgy? Csak a szellem tiszta és nem kevert, csak az képes a dolgokat elválasztani és megkülönböztetni, az képes nekünk igazi ismeretet szerezni.

Az eddigi philosophia csak testi lényeket ismert. Az Anaxagoras nagy érdeme, hogy a szellem s ezzel ellentétben az anyag fogalma nála lép fel először, az nagy érdeme, hogy ő a világrend szépségét és célszerűségét nem a testiben, hanem az a fölött álló szellemiben keresi. Azon kornak, midőn Pericles szelleme kormányozta a tömeget ő az igazi tolmácsolója. A görög művészet, teremtő ereje által ösztönöztetve, akkor már megidomította a legszebb alakokban az anyagot. De Anaxagoras tudatosan azt kérdi, melyik azon erő, mely az anyagot idomítja? felelet: a szellem. Az anyag a szellem által kap alakot, nélküle az csak chaotikus tömeg. Azonban eltekintve azon hiánytól, melyet már Aristoteles megemlít, hogy Anaxagoras a szellemet meg nem különbözteti a lélektől, a szellem hatása nála szűk körű. A szellem nem teremt, mert az anyagokban a tulajdonságok már készen vannak. De a tömeg holt. A szellem tehát szükségképeni, mert az anyagot ez hozza mozgásba és rendezi. A főhiány épen a következőben áll. A szellem az anyagokat a forgó mozgás által elválasztja s ezen első mozgásból azután gépies törvények szerint kifejlik a többi, s a szellem, mint Deus ex machina csak ott lép fel, hol Anaxagoras a gépies magyarázattal nem boldogul. Noha tehát a szellemmel együtt az anyag is adva van és megfordítva: ez mégis dualismus, és ezen dualismust ez idő óta az egész hellen philosophián végig vonulva fogjuk látni. Minden dualismusnak az a hibája, hogy az ellentéteket összeegyeztetni nem tudja.

Valójában azzal nem sok van mondva, hogy a *νοῦς* a kormányzó elv, és hogy a világon teleologia uralkodik. Ugy azt, mi a szellem, mint azt, mi a teleologia, közelebről kell meghatározni. Az elsők, kik Anaxagoras nyomán a szellem fogalmát közelebről próbálták meghatározni, a sophisták. Ezek azt tanították, hogy az egyes, az egyen-

kinti emberben lakozó szellem a legfőbb. Az egyenkinti ember tehát az abszolút hatalom, ő minden, érette van minden.

VIII. Sophisták.

1. Az ötödik század közepéig a philosophiai ismeret csak kis körökre szorítkozott, kísérletek nem történtek a tudományt közös kincscsé tenni és az erkölcsi és politikai cselekvést is tudományos műveltségre fektetni. Az ötödik század folytában ezen viszonyokat több ok egészen megváltoztatta. A persa háboruk által beállott magasabb lendület mélyen behatott a tudományba is. A nagyszerű győzelmek eredménye volt a büszke nemzeti öntudat, s lelkes törekvés a szabadság, hir és hatalom felé. A győzelmek folytán terjeszkedni óhajtó nép előtt az ősi intézmények szűkek lettek; Spártát kivéve a régi alkotmányok sehol, a régi erkölcsök pedig többé itt sem voltak fentarthatók. Legtöbb államban az eddigi törvényes korlátokon magát tultevő democratia emelkedett uralomra. Ezen utat Athén vágta be, mióta a tudományos törekedéseket is magában egyesítette. Ennek eredménye volt: mindenütt gyors haladás, az egyeseknek élénk versenyzése, az erők megfeszítése, melyek szabadon bocsáttatva Athént a jólétnek és hatalomnak, a hirnek és műveltségnek oly fokára emelték, mely a történetben páratlan. De a műveltséggel együtt szaporodtak az egyesnek igényei s az eddigi, noha elléggé gazdag műveltségi eszközök többé elegendők nem voltak. Jelesség a gyakorlati életben ekkor már okvetlenül tudományos képzettséget igényelt.

E szükségnek a philosophiának eddigi egyoldalú természettani iránya sem felelhetett meg. Már Parmenides és Heraclit, noha physikusok, kimutatták, hogy az érzékek a dolgok igazi lényegét előttünk fel nem tárják. Igaz, hogy ezen philosophusok a természet alapját az értelem segedelmével törekedtek kifürkészni. De minő joggal teheték ezt addig, míg éppen az értelmi gondolkodásnak és tárgyának sajátsága, különbségben az érzéki észrevételtől és jelenségtől, kikutatva nem volt? Tehát a régi physika, éppen materialismusánál fogva, magában hordta a romlás csiráit. Az tehát közvetve, Anaxagoras tana pedig a szellemről közvetlenül előkészítette a gondolkodás megváltozását. Igaz, hogy a *νοῦς* nem az emberi szellem, de mint ilyet fogták fel azok, kik utána jöttek, t. i. a sophisták. Ezek a szellemet ugy fogták fel, mint a természetnél magasabbat. Hogy a szellem több, mint a természet, ez az akkori világ előtt nagy és új igazság volt.

Da a hiba ott rejlett, hogy ezen új elvnek egészen helyes értelmet adni nem tudtak, mert idő kívántatik, hogy egy újonnan fellépett elv megtisztuljon az egyéniség salakjaitól. Vegyük tekintetbe az akkori világhállapotot. Pericles korszakának műveltségével és fényével együtt párhuzamosan haladt a régi világnézet megváltozása és az erkölcsök romlása. A nagyobb államok részéről elkövetett erőszak a kisebbeken, aláasta a nyilvános erkölcsiséget. Így megszokták először a nyilvános, azután a magányjogot megsérteni. És az, mi minden erőszakoskodó politika átka, az kivált a nagyobb államokban bekövetkezett. Azon kiméletlenség, melylyel ezek az idegen jogot letapodták, ránevelte saját polgáraikat, hogy ezekből is kivesszett a jog és törvény iránti tisztelet, s az állami jólétet feláldozták önhasznuknak. A haladó műveltség kiemelte helyeikből azon korlátokat, melyeket az önzés, szenvedély és féltelenség ellen a régi erkölcs és vallási hit emelt. És a mint a gondolkodás tisztult és köre tágult, a létező s a hagyományon alapuló hazai intézvények iránti feltétlen tisztelet is gyengült. Még a művészet is, különösen a dráma megintgatta a közszokás- és vallásban lévő elfogulatlan hitet, miután élénken kiemelte a jog és kötelesség közti összeütközéseket, a hit és a fontolgató értelem közti ellenmondásokat. Hogy a megváltozott irányhoz nagyban járult a philosophia, kitetszik, ha tekintetbe vesszük, hogy némely philosophusok különbséget tettek a szokás és természet, az igazság és az emberi képzetek között. Ezen megkülönböztetést csak a gyakorlatira kellett alkalmazni s készen volt a tételes törvényekben való kétkedés. A bölcsészet ily irányban különösen a vallásra hatott. Xenophanes merész ellenzéke oly sebeket vágott a néphiten, melyekből többé felüdülni nem tudott, s a hellenek költészetvallásának szépsége az egyszerű igazság fénye által elhalványított. Az eddigi philosophia a hellen életben mindenütt mutatkozó feloszláson nem segíthetett, sőt az maga is ezen forradalmi processusba bevonatott. Most azon gondolkodók léptek fel, kik épen ezen feloszlást tudatosan hirdették és kik, a philosophia eddigi hiányainál fogva, minden ismeretet tagadtak. Ezek a sophisták.

2. A sophisták tanai. Sophista, a szó értelme annyit jelent, mint bölcs, azután oly férfit, ki a bölcseséget mint hivatást és kenyérkeresetet üzi. Ebben nincs rossz értelem. A sophista szóval rossz értelem csak akkor van összekapcsolva, ha valaki a maga tudását másokkal pusztán csak anyagi nyereségért közli, nem az igazság és tudomány iránti érdekből, hanem épen ezek kiforgatása végett.

Sophista tehát az, ki szántszándékosan álbölcséséget hirdet és erre másokat is — hogy ezek önző céljaikat könnyebben elérjék — a puztán formai gondolkodási és beszédi ügyességre nevel. Ily értelemben szokás venni a görögországi sophistákat.

Az emberi ismeret korlátai ellen már a régi physiologusoknál hangzik a panasz. Heraclit óta pedig felismerték az érzéki észrevétel elégtelenségét. De a kételkedés az igazságban, legalább az akkori tudományban, csak a sophisták óta keletkezett.

Az első sophista az abderai születésű Protagoras (élt körülbelül 480 és 411 közt) Heraclit tanaira alapítja scepstisét. Ő is azt mondja, mit Heraclit, t. i. hogy minden mozgásban van. A mozgás sokféle, de valamennyi kettőre vezethető vissza: cselekvésre és szenvedésre. A dolgok csak ezek által kapnak bizonyos tulajdonságokat. De mivel a cselekvés és szenvedés minden dolgot csak azon viszonynál fogva, mely szerint a mozgás által másokkal érintkezik, illet meg; ezért magában véve egy dolognak sem tulajdoníthatunk valamely sajátságot, ilyet a dolgok csak akkor kapnak, ha egymásra hatnak. Tehát nem mondhatjuk, hogy a dolog ilyen vagy olyan, ez vagy az; sőt azt sem, hogy van, hanem csak annyit, hogy valamivé lesz. A mi képzeink is a dolgokról csak bizonyos mozgások eredményei. Ha valamely tárgy érzékünket úgy érinti, hogy az cselekvő, ez pedig szenvedő, ekkor a műszerben bizonyos érzés támad, a tárgy pedig bizonyos tulajdonsággal bírónak tűnik fel. De mindkettő csak az érintkezés ideje alatt van meg, mert a szem nem látó, ha szín nem hat rá, a tárgy nem színes, ha a szem nem látja. Tehát mi a tárgy és mivé lesz, nem önmagában van és lesz ilyenné, hanem csak az észrevevő alanyra nézve. Ez előtt pedig a tárgyak különbözőképpen tűnnek fel, a szerint a mint az maga különböző mivoltu. Az ember minden dolog mértéke, úgy a meglevőnek, a mint ez van, mint a nemlevőnek, a mint ez nincs, ez Protagoras elhírhedett alapelve. Es ő az embert nem általános fogalma s becse szerint veszi, hanem az embert mint egyenkintit, tehát ezen, ezen, ezen embert. Szóval nincs tárgylagos igazság, hanem ennek csak látszata, nincs általános érvényű tudás, hanem csak egyéni vélemény.

Noha ellenkező kiinduló pontból, ugyanazon eredményhez jut Gorgias, született Leontiumban, élt 483 és 375 között. Három tétele törekszik climax szerint bebizonyítani: 1. semmi sincs, 2. ha van is valami, azt megismerni nem lehet, 3. ha meg is ismerhető, nem lehet azt beszéd által közölni.

Az első pontot így törekszik bebizonyítani. A lét, vagy levő, vagy nem-levő. Utóbbi eset világos ellenmondás. De az előbbi eset is lehetetlen, mert a levő vagy támadt, vagy nem. Mi nem támadt, az kezdet nélküli, tehát végetlen, ilyen pedig sehol, tehát általában nincs. Ha pedig támadt, akkor támadt vagy a levőből, vagy a nem-levőből. A levőből semmi sem támadhat, mivel a levő meg nem változhatik; de a nem-levőből sem támadhatott, mivel ez semmi. Tehát a lét sem olyan, mi támadt sem olyan, mi nem támadt, tehát általában semmi sincs.

Legfontosabb a második pont, t. i. az, midőn azt mondja, hogy ha volna is valami, azt megismerni nem lehetne, mert a levő nem gondolt, a gondolt nem levő, különben mindannak, mit valaki gondol, valójában létezni is kellene, s hamis képzet lehetetlen volna.

Hogy az mind nem létezik, nem valódi, mit gondolunk, az bizonyos, p. o. hogy egy kocsi fut végig a tenger hátán, vagy hogy a levegőben aranyhegyek függnék. Ezek üres képzetek, csak a képzelet szüleményei, az önkényes gondolkodás ötletei, melyeknek semmi valóság sem felel meg. De ily képzetek nem is teszik a bölcsészet és általában a tudomány tárgyát. A bölcsészet tárgya csak a feltétlen és szükségképeni lét, olyan, mely az emberi gondolkodástól is függetlenül létezik, s midőn gondolkodásunkat ily létre irányozzuk és azt felfogjuk, így jön létre az ismeret. Az a sophisták nagy hibája, hogy ők nem tettek különbséget oly képzetek közt, melyek csak a gondolkodás önkényes szüleményei, melyeknek tehát semmi valóság sem felel meg, és oly képzetek közt, melyek szükségképeniek, melyeknek tehát tárgy és valóság felel meg. — És miután ezen különbséget meg nem tették, azt könnyen mondhatták, hogy magában véve igaz tétel nincs, hogy mindenkire nézve csak az igaz, mi neki látszik igaznak lenni, hogy tehát nincs állítás, melylyel szemközt mást hasonló joggal fel nem állíthatnánk.

De, ha odáig jutunk, hogy az ismeret lehetőségét tagadjuk, akkor nem marad más, mint azon formai gondolkodás és szólásügyesség, másokkal mindenről, jelentéktelen tárgyról is vitatkozni, őket megczáfolni, zavarba hozni, mindennek ellentmondani. És ők csakugyan egyes vitatkozók, eristicusok voltak, s sok ma is ismeretes sophisma tőlük eredt, p. o. az elleplezett, a hamisan esküvő. Továbbá, mit csak bizonyos vonatkozásban kell érteni, azt ők általánosan vették; vagy azt, mi az alanyról áll, átvitték a tulajdonitmányra. P. o. így következtettek: lehetetlen valamit tanulni, mert mit már tudunk, azt nem lehet tanulni, a miről pedig semmit sem tudunk, azt

nem lehet keresni. Mondottak továbbá ilyeneket: ki valamit tud, az mindent tud, mert a tudó nem lehet nem-tudó; ki egy embernek atyja vagy testvére, az mindenkinek atyja vagy testvére, mert az atya nem lehet nem-anya, a testvér nem lehet nem-testvér. Ha a szerecsen fekete, nem lehet fehér, tehát fogaira nézve sem stb.

Olyan szószaporítók, kik az ismeret tartalmával nem gondoltak, sophisticai fogásaikhoz bő forrást találtak a szavak kétértelműségében. Többértelmű kifejezéseket más értelemben vettek az elő-, és másban az utómondatban; mi csak összekapcsolva ad helyes értelmet, azt elválasztották, mit pedig el kell választani, azt összekapcsolták, p. o. mindig mindent megismersz ugyanazzal (lélekkel), tehát mindig mindent megismersz; kettő és három öt, tehát kettő öt és három öt. Mindemellett is a sophisták csalészeleteinek azon komoly célja van, kimutatni az ismeret lehetetlenségét. Ha a sophisma nem bír ezen éllel, ugy haszontalan idővesztegetés és üres fecsegés.

Természetes, hogy a sophisták ezen elméletet minden gyakorlatira, tehát az erkölcsstanra is alkalmazták. Az első sophisták erkölcsitanitók akartak lenni, s ezt tekintették feladatuknak, miután a dolgok tárgyias ismeretében nem hittek. Az erény alá foglalták mindazt, mi a jeles és ügyes férfi fogalmát teszi. Hogy az első sophisták csakugyan nem ellenkeztek a népnek a vallás és hagyomány által megszentezett erkölcsi elveivel, az a következőkből tetszik ki. Protagoras azt tanítja, hogy az erény a legszebb, hogy az állatnak megvannak természetes védszerei; ellenben, hogy az istenek az embernek védeszközüül adták az igazság iránti érzéket és félelmet az igazságtalanságtól, hogy ezen tulajdonságok mindenkibe be vannak oltva, s kinél azok hiányoznak, azt semmi közösségben nem kell tünni. Prodikusról is bizonyos, hogy erénytana azok által is elismerttetett, kik máskép a sophisták elveitől idegenkedtek. Ő szépen rajzolja az erényből származó boldogság becsét s a puha, az érzéki élvnek oda vetett élet nyomorát.

Azonban a sophisták elméleti elveit csak a gyakorlati életre kellett alkalmazni s azonnal okvetlenül összeütköztek a létező erkölcsi elvekkkel, miután elmélet és gyakorlat nem egymástól távoleső körök. Ha nincs egyetemesen érvényes igazság, ugy ebből a gyakorlati életre az következik, hogy általánosan érvényes törvény sincs. És ha továbbá az ember — mi gondolatait illeti — a dolgok mértéke, ugy cselekedetében is ő lesz az egyedüli mérték, mert ha mindegyikre nézve az igaz, mi neki látszik igaznak lenni; ugy mindegyikre

nézve az lesz jó s jogos, mi neki látszik ilyennek lenni. Szóval mindenki jogositva van önkényét és önző hajlamait követni, s ha ezt a törvény és a közérkölcös tiltja, ez azon természeti jog megsértése, az senkit nem kötelező kényszer. Hippias tagadja a törvények kötelező erejét, mivel azok változnak, s csak azt ismeri el természeti törvénynek, mely mindenütt megtartatik. Fontos azonban, hogy a természeti és tételes törvények közt különbséget tett. Kallikles azt állítja, hogy a természet és szokás legtöbb esetben ellenkeznek egymással, hogy az egyedüli természeti jog az erősebbnek joga, és ha ezt az uralkodó törvények el nem ismerik; ennek oka az emberek többségének gyengesége, mert a gyengék tömege jobbnak találta magát az erősebbek ellen a jogegyenlőség által védeni; ellenben az erősebb természet csak az egy természeti törvényt fogja elismerni, t. i. az előnyt.

Hogy a tétételes törvények csak önkényes rendeletek, s hogy ezeket maguk érdekében azok hozták be, kiknek kezében a hatalom van, ezt Trasy machus állítja, azt mondván, hogy a kormányzók azt teszik törvénynyé, mi nekik használ; hogy a jog nem más, mint annak előnye, ki a hatalmat bírja. Tehát csak a tudatlanok és gyávák fogják magukat azon törvények által megkötvé érezni; ellenben a felvilágosodott ember tul teszi magát azokon. Szóval mind az elmélet, mind az erkölcsiség világában csak egy feltétlen, semmitől nem függő hatalom van: az ember alanyiséga.

A sophisták szerint a nép vallási hite sem egyéb, mint előitélet és önkényes rendelvény. Kritias a harmicz tyrannok egyike e tárgyról így szól: az emberek kezdetben törvény és rend nélkül éltek, mint az állatok, az erőszakoskodások ellen védül használták a büntető törvényeket; de mivel ezek csak a napvilágra jött bünt büntették meg, egy okos és leleményes fej gondolta ki azt, hogy az istenek azok, kik a titkos joptalanságot is megakadályoztatják, és hogy azoktól az ember még inkább féljen, lakásukat az égbe helyezte. Az istenek különfélesége legjobban bizonyítja, hogy azok tisztelete csak emberi találmány. Ez egészen frivol tan. Prodikus a hitet az istenekben így magyarázza. Az előkor isteneknek tekintette a napot, holdat, általában azt, mi hasznot hoz, s ezért tisztelte a kenyeret, mint Demetert, a bort, mint Dionysost stb.

A sophisták ékesszólása a természetes folyamánya elméleti és erkölcsi nézeteiknek. Kiknél a tudomány csak látszat, kiknél az erkölcsi törekvés hiányzik; azok az ékesszólást beltartalmának elha-

nyagolásával, csak a pillanatnyi eredmény és a külső forma szerint méltányolhatják, s ezért csak az utóbbira fektetik a súlyt. A sophisták közül sokan tanították az ékesszólás általános szabályait, s mintabeszédeket is készítettek. Dicsőséget kerestek abban, készületlenül és minden lehető kérdésekre gyorsan és röviden felelni. Az ékesszólásnak nagy becsét már Protagoras abban találta, hogy az képes a gyengébb ügyet is erősebbé tenni. Minél kevesebbet gondoltak a tartalommal, annál nagyobb nyomatékot adtak a nyelv és előadás technikájának. Protagoras és Prodikus foglalkoztak először a beszéd nyelvtani és szótári oldalával. Protagoras különböztette meg először a főnevek nemeit, az igék időit, a mondatok fajait. Prodikus volt az első, ki a synonymikára irányozta figyelmét. Így lettek ők az attikai próza előkészítői.

Azonban bármily nagyok is e tekintetben a sophisták érdemei, ők itt is hívek elveikhez. Miután a tárgyias igazságban helyezett hitet lerontották, ékesszólásukból hiányzik a beltartalom, a tudományos alap és az erkölcsi cél, s nem marad egyéb mint a szolás virtuositása.

Ha most tekintetbe vesszük mindazon visszásságot, melyet a sophistáknál találtunk, önkénytelenül úgy fogunk itélni, hogy a sophistika a gondolkodás elfajzása, s aljas indokból eredett oly philosophia, melyből minden igazság hiányzik, hogy az üres álbölcsesség és módszeres erkölcstelenség. De az árnyoldalak mellett nem szabad elfelejtkeznünk a fényoldalról. Van ezen gondolkodókban oly elem, mely a történeti haladásra nézve fontos. Igaz az, mit már Plato megjegyzett, hogy ők egy romlott kornak voltak tudományos tolmacsolói s a görögök azon megromlott érzületének, mely a peloponnésusi háboruban kitérult, képviselői. Tehát már ezért sem voltak jelentéktelenek. De azon kor nem csak elfajulást, hanem magos műveltséget is mutat. Ez időben élt Pericles s Thucydides, Sophokles s Phidias, Euripides s Aristophanes. És ezen elsőrangú szellemek is felkeresték a sophistákat, s ezektől tanultak. Kellett tehát valami fontosnak és ujnak lenni, mi által ők korukra oly nagy befolyást gyakoroltak. Ők a görög felvilágosodás szerzői, Görögország encyclopädistái, a műveltség általános elterjesztői. Ők mindent bevontak a gondolkodás körébe. Nem az általuk előadott tartalom van érdekük, de abban, hogy a gondolkodást minden tekintélytől függetlenné tették, s azt minden tárgyra irányozták. Az előbbi időszak gyakorlati tekintetben megelégedett azzal, mit a közszokás, állam és vallás hagyománykép megállapított,

s ez volt az emberre nézve oly feltétlen zsinormérték, hogy minden fontolgtatás nélkül e szerint kellett cselekedni; a tudomány mezején pedig a természet kifürkésésére szoritkozott. A sophisták által jöttek a görögök annak tudatára, hogy mind ez többé nem elegendő, hogy mindennek csak úgy van becse, ha az a személyes meggyőződés előtt igazoltatik. Szóval az alanyiség nagy elve emelkedik érvényre. A görög szellemnek bizonyosan jobban felelt meg a sophisták azon tana, miszerint minden arra való, hogy az ember céljainak szolgáljon, mint a philosophusok azon tana, hogy minden, az embert is befoglalva, csak módosított anyag; jobban megfelelt nekik azon tan, hogy az ember a dolgok mértéke, mint azon eleai elv, mely szerint az egy állagban minden különálló elvész. Az alanyiség új elvének alapján az ember semmit sem akar elfogadni, mit maga nem vizsgált; saját belátása szerint akar cselekedni. Ez igenis nagy és az ember szabadságához okvetlenül megkívántató elv. Most már el van ismerve, hogy egy alapelv igazsága, egy törvény kötelezettsége az által még nincs kimutatva, hogy tényleges érvénye van, hogy az ősi szokás még nem bebizonyítása a dolgok szükségességének. Azonban a sophisták nagy hiánya az volt, hogy ők az ember kötelezettségeihez az alapokat nem keresték az erkölcsiség lényegében, hanem megállapodtak azon tagadó eredménynél, hogy a létező tudomány s törvények elégtelenek, tehát ezeket félrevetették. És a positivum is náluk ferde, t. i. az egyesnek semmi általános elvek által nem szabályozott cselekedete, tehát az önkény és személyes előny; az ismeretre nézve pedig azon tétel, hogy minden ismeret csak subjectiv. A sophisták által elterjedt felvilágosodás tehát egyoldalú, a tudományos alapot nélkülöző, eredményeiben pedig veszedelmes. Csak így foghatjuk fel a sophisták erkölcstelenségét, hiuságát és gondolkodási frivolitását. És minél inkább mutatkozott lassankint a sophisták tanainak üressége és veszedelmes iránya; annál inkább megérett a belátás, hogy ezt félre kell vetni. Mivel azonban a sophistika nem pusztá elfajulás, hanem az előbbi álláspont hiányainak eredménye és ezzel szemközt jogosult volt, ezért az előbbi kor álláspontjára visszamenni, mint azt Aristophanes a régikor magasztalója kívánta, többé nem lehetett. Kellott oly férfinak fellépni, ki a gondolkodásban törekedett felmutatni a tudománynak és erkölcsiségnek rendithetlen alapjait. Ezen férfiú Sokrates. A sophisták fellépése nélkül alig lett volna az emberiségnek Sokratese. A sophisták által eszközölt folyékonyág a beszédben, azon ügyesség, hogy a gondolkodás minden lehető álláspontra

állhatott s a tárgy ellentéteit felkereshette, jól elkészítette az utat Sokratesnek beszélgető modoru philosophiai előadásaihoz, s Plato dialogusaihoz. Ez azon igazság, melyet a történet, változhatlan törvényei szerint, részrehajlatlanul kiszolgált, elmerítvén nagy folyamába azt mi csak időbeli s rontó, ellenben gondviselésképen megtartva az igazit és örökkévalót.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

MÁSODIK KORSZAK.

A görög bölcsészet virágzási kora.

Általános átnézet. A sophisták fellépése okozta, hogy a görögökből kivészett a hit az ismeretben és az erkölcsi elvekben, a természet-philosophia pedig a műveltségi szükségeknek többé meg nem felelt. Ezért az ötödik században a tudomány azon ponthoz jutott el, hogy vagy egészen megszűnjék, vagy egészen új alapon épüljön fel. Hogy az utóbbi eset állott be, annak oka az, hogy az eddigi rendszerek által a gondolkodás megerősödött s elég anyag gyűlt össze egy új philosophia épületéhez. — A philosophia jövőjére nagy fontossággal birt Athén, a persa hadak ideje óta kivitt állásánál fogva. Ezen hadak óta ébredt föl élénken a görögöknél azon tudat, hogy ők együvé tartoznak. A hellen ügyek vezetése kifelé Athénnek jutott, s épen ezért ezen város minden szellemi életnek is központjává lett.

Ezen kor vallási ideákban, erkölcsi elvekben és tudományos fogalmakban sok kincset örökölt az elődötől, de a régi gondolkodásmódtól és közszokástól mindenütt eltávozott, a régi elkölcs a romlás felé indult. De mindemellett a hellen nép ereje nem volt megtörve, sőt inkább az ötödik század mozgalmaiban teljesen felszabadult, látköre tágult, gondolkodása érettebb és tartalmasabb lett, s mióta a legfényesebb tetteket véghez vitte, öntudata büszkébb lett. A régi álláspont mindezek által tulszárnyaltatván, arra visszatérni nem lehetett. Az új irány a hagyomány által megszentezett erkölcsöt azért fosztá meg erejétől, mivel ez csak az ösztönön és szokáson alapult, nem pedig szükségességének felismerésén.

És noha ezen új irányhoz legtöbbet tett a philosophia; a gondolkodásban előhaladó szellemet új feladatáról ez sem világosíthatta fel, mivel csak physika volt. Igaz, már ezen korban Anaxagoras ki-mondá azon örök igazságot, hogy a világ és a világ egyes dolgainak

teremtő oka a szellem. Akármiképen gondolkodunk, a világot és a természetet lehetetlen másképp megérteni, mint úgy, ha meggyőződünk, hogy ezek is a szellemből erednek. Azonban mit Anaxagoras a szellemről kimondott, az nem sok. Ezen határozatlanságot a sophisták felhasználván, a szellemet csak úgy fogták fel, hogy ez, mi gondolkodását illeti, ötletekből, mi akarátát illeti, önkényből áll. Ez alapon kétségbe vonták az ismeret lehetőségét és a létező elkölcsök jogosultságát. De továbbá kiderültek az eddigi dogmatikai rendszerek ellenmondásai s bebizonyult az érzéki észlelés elégtelen volta. Mind ezekből kitetszik, hogy a kor szüksége a philosophiában más irányt kívánt. Melyik ezen új irány? A philosophia eddig azon kérdéssel foglalkozott, miből s hogy támadt a világ? De mióta a sophisták kétségbe vonták az ismeret lehetőségét, a kérdés ez: hogy támad az ismeret, s melyik ismeret az igazi? Továbbá a sophisták tagadván az ismeretet, ezzel együtt megsemmisítették az erkölcsi cselekvés létező alapjait. Ily zilált és romlott viszonyok közt oly philosophia kellett, mely meggyőzze az emberiséget az ismeret lehetőségéről, kimutassa ennek egyedüli helyes módját s erre alapítsa az erkölcsi cselekvés szilárdságát. Ezen gondolkodási heros s a moralnak teremtője Sokrates. Az ő, fáradalmat nem ismerő gondolkodása mondta ki először azon igazságot, hogy az igazi ismeret a dolog fogalmában áll, és hogy a dolog fogalmának megismerése az erkölcsiségnek is biztos alapja. A fogalomképzés és a philosophiai idealismus ez új korszakban a mozgató elv. Ez által a philosophia nem csak nagyobb terjedelmet nyert, de módszere is más lett. Az előbbi rendszerekben a gondolkodás közvetlenül a tárgyra iránylott, Sokrates óta először a fogalomra, azután ennek segedelmével a tárgyra. Az mindig azt kérdezte, hogy támadt a világ, mily tulajdonitmányok illetik a tárgyakat? Ez azt kérdezi, hogy támad az ismeret, mi a dolog fogalmánál fogva? Ez a lényeges különbség, mely a hellen philosophia ezen második korszakát az előbbitől elválasztja. De ezen korszak lényegesen különbözik azon rendszerektől is, melyek Aristoteles óta merültek fel. Ezekben az elméleti érdek a gyakorlatinak annyira alárendeltetik, hogy az ismeret csak eszköze az erénynek és az ember boldogságának, holott Sokrates, Plato, Aristoteles a tudomány önálló becsét teljesen elismerik. De a második korszak bölcsészete az ethikára nézve is lényegesen különbözik az első és harmadik korszakétól. A második korszak erkölczstana tuelmelkedik a hagyomány korlátain, a közszokás folytán elsajátított erkölcsiséget kiegészíti az erkölcs elmélete,

tehát az öntudatos cselekvés által, jól kiemeli a különbséget a külső tett és az érzület közt, sürgeti a felemelkedést az érzéki életen túl az eszményihez, oly általános emberi erényt hirdet, mely a politikai működéssel nem egy, ezért az állam-nem az utolsó erkölcsi cél.

A második korszak bölcsészetének kifejlése három iskola műve. Először Sokrates mondja ki, hogy az emberi gondolkodás és cselekvés zsinórmértéke a fogalmi ismeret. Plató ebből azt következteti, hogy csak a tárgyias fogalmak képezik a valóságot, minden egyebet csak származott valóság illet. Aristoteles a fogalmat az adottban ismeri fel, mint ennek lényegét s vizsgálja azon gondolatokat, melyek mindent meghatároznak, tanítja, hogy az egész világ fogalmak szerint, tehát czélszerűen van berendezve. Egy az elv, melyet Sokrates, Plató és Aristoteles a kifejlés különböző fokain fejtegetnek. A Sokrates tanához csatlakozó egyoldalu iskolák a tudományban lényeges haladást nem tettek.

I. Sokrates.

Sokrates philosophiája egészen személyiségéhez van kötve. Ő született 469., ifjusága és férfikora azon időbe esik, midőn népe legfényesebb korszakát élte. Mint athenei polgár részesülhetett azon műveltségben, melynek akkor Athén központja volt, noha őt szegénysége és alacsony származása annak használatában akadályoztatta. Érettebb korában sokakkal állott oly viszonyban, kik gerjesztve és tanítva hatottak rá. Atyjától, Sophroniskustól megtanulta ugyan a szobrászatot, de magasabb hivatását felismervén, azzal korán felhagyott. Vagyoni állapotát tekintve, szegény volt, házi életét neje Xantippa fel nem vidította; de megedzése- és megelégedettségénél fogva kieszközölte azt, miszerint dicsekedhetett, hogy ő kevesebb bajjal és több kellem közt él, mint mások. Így erejét és idejét mások tanításának szentelhetette, de ezért jutalmat sem nem igényelt, sem el nem fogadott. Tisztán állott nála azon meggyőződés, hogy mielőtt az állami ügyekre kiterjesztenők gondunkat, előbb magunkat kell tökéletesíteni, mert csak az alapos tudáson alapuló önismeret képesít a nyilvános működéshez. Ő tehát inkább akart hazájának jeles államférfiakat nevelni, mint hogy államférfiképen maga szerepeljen. De mindemellett is hazája iránti kötelességét több hadjáratban mint harczos a legnagyobb vitézséggel és kitartással teljesítette. Mint polgár pedig oly önálló gondolkozású volt, hogy állhatatosan ellenszegült egy a

zugolódnó nép, mint az oligarchák igazságtalanságainak. Tanítása egészen sajátos volt. Ő nem akart kész igazságokkal fellépni, hanem mások ismeretét vizsgálni, bennök az igazság és erény iránti fogékonyságot felkölteni. Igaz, hogy a beszédben kifogyhatatlan volt, de e bőbeszédűségben sok találatot, mi oly vonzerővel bírt, hogy számos tisztelői baráti kört képeztek körülötte. Hivatását mint tanító ernyedetlen buzgalommal és erejének frissességével folytatta haláláig.

Jellemé. Hiteles történeti források szerint Sokrates tökéletes férfi, az erkölcsiségnek és humanitásnak igazi eszménye. Xenophon azt mondja felőle: soha senki nem látta, sem nem hallotta, hogy ő valami istentelent tett volna, oly jámbor, hogy semmit sem tett az istenek tanácsa nélkül, oly igazságos, hogy senkit legkevésbé sem sértett meg, annyira ura magának, hogy soha nem választotta a kellemest a jó helyett, szóval ő volt a legjobb és legboldogabb ember. Ezen tiszta jellemvonásoknál fogva szeretik az újabb időben Sokrates-t Krisztussal*) összehasonlítani. Plato is dicséri egyszerűségét, mértékletességét, uralkodását érzéki szükségletei és kívánságai felett, különösen mély jámborságát. És erénye egészen a görög erkölcsiségben gyökerezett, tehát ő nem oly erényeszmény, ki minden időben zsinormértékül szolgálhatna. Magasztalással említett mértékletessége sem volt asceticiai vonásu. Ő az érzéki életet olvileg nem kerülte, de élvezete teljesen derült volt és szabad, mert valamint arra nem szorult, úgy abban józanságát el nem veszítette. Erkölcsi és politikai nézeteiben is megtartotta a görög sajátosát, mert az állami törvények iránt egész életén át engedelmes volt, a népvallás iránt pedig őszinte tisztelettel viseltetett. De noha ő népe szellemének tiszta kinyomata, mégis volt külső viseletében egy oly idegen elem, melynél fogva őt semmi más emberrel összehasonlítani nem lehetett, s mi által mint különöz tünt fel. Plato szerint ezen különöz az volt, hogy külső jelensége lelki életének beltartalmával ellenmondásban állott, holott a görög classikai szépséget épen ezen két oldalnak összehangzatos egysége képezte. Ellenben Sokratesnél egyrésről a minden külső iránti közönyt találjuk, másrésről eddig ismeretlen elmélyedést belsejébe, mely néha tudatának tisztaságát is megzavarta, s ezt ő maga is úgy tekintette mint saját belsejéből fakadó dāmoni erő t.

*) Lásd Bauer: „Socrates und Christus.“ Tübingen 1837.

Azon első, a különbségbe átmenő sajátást semmi esetre sem lehet úgy venni mint szeszélyt. Helyes azok ítélete, kik ezen sajátást abból magyarázzák ki, hogy új s gazdag szellemi tartalmához a forma nem volt elegendő.

Mi a másikat illeti, Sokrates meg volt győződve, hogy ő az istenség szolgálatában áll és hitt dāmonium befolyásokban. Elfogulatlanul vizsgálva a dolgot, dāmoniuma alatt nem lehet mást érteni, mint isteni kinyilatkoztatást, egy isteni szózatot, melyet belsejéből kihallott. Az tehát valami különös személyiséget nem jelenthet. Dāmoniumának sugallatai pusztán csak a jövő cselekedetek eredményeire vonatkozhattak, mert csak ezek vannak az emberek előtt elrejtve, kiknek tudását az istenek maguknak tartották fenn. Ellenben az erkölcsi cselekvés Sokrates szerint a tudatos ismeret által határozatik meg, s maga is mondja, hogy örülség lenne oly dolgokra nézve a jóslathoz fordulni, melyek megértéséhez az ember saját gondolkodása által eljuthat. Sokrates meg volt győződve, hogy az Isten szolgálatában áll, hogy Istentől rendelt hivatása a philosophiát mivelti. A dāmoniumot ezen isteni hivatással sem kell felcserélni. A dāmoniumot tehát lélektanilag úgy kell tekinteni, mint némely hasznos vagy káros cselekvények előérzetét, mint az egyéni tapintat belső szózatát. És mivel ő erre a hiteles írók szerint már gyermekkorában hallgatott; hogy egy befelé irányzott természetnél azon belső szózat kifejlett, ezt csodás jelenségnek nem tekinthetjük. De azon dāmonium kinyilatkoztatás formája igenis különös sajátága. Erre nézve így nyilatkozik Hegel: Sokrates dāmonában látjuk a kezdetet, hogy az akarat, mely az előtt magán kívül a jóslatban talált támpontot, most magából indul ki, a külső jelenségektől és jelektől függő elhatározást az emberbe teszi át. De ezen haladásnak itt még azon hiánya van, hogy a szabad önelhatározás még nem működik mindenben, hanem a cselekedetek egy részét az ösztönszerű, isteni kinyilatkoztatás-kép jelentkező indokok vezetik.

Sokrates philosophiája. Ennek központja az ismeret-ideája. Igaz hogy az ismeret az előbbieknél is meg volt, hanem csak mint közvetlen és ösztönszerű működés; ellenben Sokratesnél az tudatos és módszerűvé lett. Azon törekedés az igazsághoz eljutni a valóságot megérteni meg volt az előbbi bölcsészetnél is. De nem volt meg az, mire Sokrates szüntelenül törekedett. Ő mindenek előtt azt kérde, melyik az igazi ismeret és ennek módja? Ő keresi a tudományos eljárást és az igazi ismeret feltételeit, mit az

előtte élők nem tettek. Az ő eljárása tehát dialecticai, ezeké dogmaticai. Sokrates szerint igazi ismeret az, mely a helyes fogalomról indul ki; valamit csak úgy ismerhetünk meg igazán, ha azt általános fogalmára vezetjük vissza. Ezen egyszerű tétel egészen megváltoztatta az emberi ismeretet. Mivel minden igazi ismeretünk formája s tartalma a fogalmakon alapszik, ezért elmondhatjuk, hogy mód- és rendszeres tudomány csak Sokrates óta lett lehetővé s mivel a fogalom a dolog lényege, elmondhatjuk, hogy az igazi ismeret eljutásához a biztos utat először Sokrates mutatta meg.

A közönséges gondolkodásmód a dolgokat úgy veszi, mint azokat az észrevétel nyújtja, vagy megállapodik a jelenségek azon oldalainál, melyek az észlelőre legerősebben hatnak és ezt tekinti lényegesnek. Az eddigi philosophiai rendszerek is így jártak el s azon szükségességről még nem bírtak öntudattal, hogy minden ítéletet a tárgynak minden oldalu kikutatására kell alapítani. A sophisták véget vetettek ezen dogmatismusnak s megérett azon belátás, hogy az észrevétel csak viszonylagos, hogy az által el nem jutunk a dolgok lényegének, hanem csak jelenségeinek ismeretéhez. Ez állásponton ezen emberre nézve e pillanatban ez lesz igaz, más emberre nézve más pillanatban más lesz az igazság. Így ítél Sokrates is a közönséges vélemény becséről; ez tudást nem nyújthat, mivel ellenmondásos. De azért nem mondja azt, hogy az ismeret lehetetlen, hanem azt, hogy annak más utja van. Ezen másik ut az, ha a tárgyat minden oldalról vizsgáljuk és ha ezen minden oldalu megfontolás után, annak igazi lényegét meghatározzuk s ezen módszeres és tudatos eljárás folytán fogalmakat képezünk.

De ezen elv Sokratesnél nem csak tudományos, hanem közvetlenül erkölcsi becsrel is bír. Ez pedig jellemzetes rá nézve, hogy ő a tudományt és az erkölcsit egymástól el nem választja s valamint ismeretet erény, úgy erényt ismeret nélkül nem tart lehetőnek. Ő e tekintetben kora iránylatának tolmácsolója, ő ismerte föl helyesen kora szükségait, mert az erkölcsi életet a tudomány által törekedett helyreállítani és szilárdítani. Igaz, hogy később az erkölcsi és tudományos élet egysége mellett e kettőnek különbsége is felismertetett; de azon kapocs, melylyel ő a kettőt összefűzte, az igazi műveltség álláspontján többé fel nem oldatott. Az ó-kor utolsó századaiban a romlásnak indult vallások helyébe a philosophia lépett s ez adott támpontot az erkölcsi-ségnek és az új világ-vallásból nagyban elkészítette az utat. Ezen

nagyszerű eredményben a fentemlitett elvnel fogva Sokratesnek fényes érdeme van.

Sokrates sürgeti, hogy az ember csak azt ismerje el igazinak és magára nézve kötelezőnek, miről tudományos kutatása folytán meggyőződött, kimondja, hogy az igazság nem valami adott, hanem saját gondolkodásunk folytán szerzett birtok. Sürgeti, hogy higyjünk nem puszta tekintélyből, hanem okok alapján. Ezen elv az emberi öntudat szabadsága, az alanyiságnak elmélyedése magába. De ne gondoljuk, hogy Sokrates philosophiája pusztán csak subjectiv jellemű. Ő határozottan sürgeti, hogy nem csak oly tudást kell keresni, mely az ember szükségeinek szolgál, de olyat, mely egyáltalános érvénnyel bír. Ő azt sürgeti, hogy az ember oly tudásra tegyen szert, mely egyáltalános érvényű, tehát az örökkévaló igazit és jót, mi az egyesnek önkényétől független, de azt igenis saját gondolkodásának ereje folytán találja fel. Ez az igazi szabadság fogalma. E nélkül az embernek isteni eredete, becse és méltósága nem gondolható. Sokrates nem azt mondja mit Protagoras: „*πας ἀνθρώπος*,” hanem *ὁ ἀνθρώπος*, az ember fogalma szerint a dolgok mértéke. Sokrates tehát oly eszmének képviselője, mely által az emberiség magasabb természetének tudátára ébredett fel. Sokrates alapján azt tanítja, mit a kereszténység, t. i. hogy az ember természeti voltából a magasabb szellemi életre szülessék meg. Különbség csak az, hogy a kereszténység szerint az ember ezen újjászületésben csak a fölötte álló isteni kegyelem által részesül; Sokrates szerint pedig, hogy az ember a legfőbb erkölcsi célhoz vezető utat magában találja fel. Ez különbség ugyan, de nem ellenkező nézet. Mert, valamint az ember az isteni kegyelemben nem részesülhet, ha ennek befogadására a képesség benne nincs meg, ha ő maga feléje nem törekszik, ugy Sokrates szerint is az embert lelkileg megtisztító jó és igaz oly általános hatalom, mely minden egyes ember fölött áll s mitől az embernek, hogy szabaddá lehessen, függnie kell. Midőn Sokrates azt tanítja, hogy az ember a tárgyiasan igazit és jót megismerje és e szerint cselekedjék, hogy megismerje azt, mi magában véve és általában minden önkénytől függetlenül a jó; ez által elvben kimondá a minden egyes ember számára érvényes életfeladatot és törvényt. Mert, ha azt ismerem meg, mi magában véve igaz és jó s e szerint cselekszem, ugy az élet feladatát megoldottam. Lehet mondani, hogy Sokrates philosophiája a hellen szellem próphetiája.

Azonban Sokrates azon elve, hogy csak a fogalmi ismeret az

igazi még fejletlen, az csak kívánalom, ő még nem haladt a fogalmak rendszerének előadásához, sőt a fogalom tényezőit sem elemezte, ezeket ő legfeljebb sejtí. Az ut pedig, mely az igazság felismeréséhez vezet, a philosophiai módszer.

Sokrates módszerének sajátága abban áll, hogy ő a fogalmat a közönséges képzetből fejtí ki. Ő kimondta azon kívánalmat, hogy mindent saját fogalmára kell visszavezetni; de ezen visszavezetésnek módja, vagyis logikai szabálya még nincs tanná kiképezve, az csak Sokrates személyes ügyessége.

Ezen eljárás három határozattal bír. Az első a sokratesi önismeret. Ennek szükségessége Sokratesnél onnan eredt, mivel ő csak a fogalmi ismeretet tekintette valódinak. Semmi sem oly szükséges, mint az önvizsgálat, mely azt mondja meg, mit tudunk valójában és mit csak tudni vélünk. Ezért a gyakorlati életre nézve is szükséges bensőnk vizsgálata. Ezen önvizsgálat eredménye, hogy ismerete az igazságnak meg nem felelő s így ennek további eredménye a nem tudás. De ezen bevallás az ismeretnek nem scepticai tagadása. Midőn Sokrates magáról azt mondja, hogy semmit sem tud, ennek azon értelme van, hogy kifejlett ismeretelmélettel még nem bír. Mivel a fogalmi ismeret tudata nála merült fel először, ezért az még csak egy általa megoldandó feladatképen tűnt fel előtte.

De, ha ez a nem-tudás értelme, úgy természetes, hogy azon tulmenni törekedett az által, hogy igazi ismeretet keresett. Ezért máshoz fordult, hogy az ismeretet, melylyel ő nem bír, másoknál találja meg. Így bölcselkedése formája a párbeszédet veszi fel. Közlelebről az a bábászatan (meaeutica)* áll. E szerint Sokrates mások beszédeit és feleleteit elemezvén, ezekből az előttük elrejtett gondolatot kiemeli és általuk kiemelteti. A bábászati kifejezésének igen szép jelentése van. Sokrates azt kívánja, hogy az ember a maga cselekedetében ne határozottassék meg a véletlen és pusztá önkény, hanem az általános által. Ezt tehát tisztán be kell látnom. De mivel ezen általános az emberben nem jöhet kívülről, hanem csirakép mindegyiknek tudatában rejlik, ő ezért azt kívánja, hogy azt magunkból fejtsük ki. Tehát mindem emberben egy szellemi születésnek kell létre jönni, mely által az általános gondolat napfényre jő és mivel Sokrates a kérdezősködés által nem csak tudományos ösztönét elégíti ki, hanem a barátság iránti ösztönt is, ezért e két oldal egybeolva-

*) Anyja Phaenarete bába volt.

dását sokratesi erosnak nevezik. De midőn Sokrates kérdéseiből kitetszik, hogy az általa keresett ismeret másoknál sincs meg, az eljárás az ironiába megy át. De ennek sincs rossz értelme, mert célja nem mások kigunyolása; az Sokrates rendszerében a kritikai oldal.

De, hogy Sokrates a maga és mások nem-tudását képes volt felfedezni, már ez is azt bizonyítja, hogy az igazi ismeret ideájának tudatával birt. Ezért módszerében a harmadik positiv oldal, az igazi ismeret, azaz a dolog fogalmának képezése. E végett az inductiót használta. Kiindult ugyanis az egyes esetekből, példákbl, ezeket egymás közt összehasonlította, a lényegest a lényegtelenről elválasztotta, általános határozatot emelt ki, hogy az alá foglalja az egyes eseteket, szóval fogalmakat képezett vagy fogalmi meghatározás felé törekedett. Meghatározzuk a fogalmat, ha annak lényegét, tartalmát fejtjük ki, ha azon általánost, azon logikai egységet, mely az egynemű jelenségek alapját képezi, kiemeljük. De az inductio Sokratesnél még csak egyes példákra támaszkodik s nem emelkedik fel az egynemű tapasztalati tények összeségéhez s nem azon észleléshez, mely az egyest teljesen összegyűjti és kritikailag kiválogatja.

Ethica. Sokrates bölcsészete irányánál fogva, fogalomképzés (dialectica) alkalmazásánál fogva erkölcs tan. Ez pedig ezen tételben van kimondva, minden erény ismeret. Ezen tan azon álláspontjával függ össze, hogy ő a sophisták által megingatott erkölcsiséget az ismeret által törekedett megalapítani. Azon tétel igazságát következőkép indokolja: helyes ismeret nélkül nincs helyes cselekvés, de hol az előbbi van meg, ott az utóbbi önkényt bekövetkezik; az ismeret mindig a legerősebb s le nem győzethetik a kívánság által.*) Mivel az erény az ismeretben áll, ezért az egyes erények csak ezen ismeret tartalma szerint különböznek egymástól. És az erényhez általában mindnyájan egyenlő képességgel birunk. De e képességet gyakorlat és nevelés által kell kifejteni, s erre a tehetségeseeknek legnagyobb szükségök van, különben tévutakra jutnak. Ezért erkölcsi tekintetben az önismeret a legszükségesebb, mert hiányaink felismerésével a javulás is bekövetkezik. Szóval az erkölcsi cselekvés gyökere az ismeret, minden hiba alapja a tudatlanság, s ha lehetséges volna tudatosan jogtalanságot elkövetni, ez jobb lenne, mintha az tudatlanságból történnék, mert utóbbi esetben a

*) Szép és erős hit. Áll ezen tan nagyban tekintve az egész emberiséget, de nem, ha tekintjük az egyes embert. Jól felel arra Aristoteles.

helyes cselekvés első feltétele hiányzik, t. i. az erkölcsi érzület, első esetben pedig a cselekvő ehhez csak mulókép volna hűtelen.

Ha az erény ismeret, most azon kérdés támad, mi ezen ismeret tartalma? Erre Sokrates csak általánosan felel: a jó. A jónak megtevése pedig a dolgok fogalmának megfelelő cselekvés, tehát a tudás gyakorlatilag alkalmazva, a jó a fogalom, mint cél. Mint látjuk ez is nagyon általános és formai magyarázat. De ezen általánosságon Sokrates nem ment túl. Igaz, hogy philosophiájában nem csak azon momentum van meg, hogy az ember maga gondolkodjék és e szerint cselekedjék; de azon másik is, t. i., hogy ezen gondolkodás tartalma általános, egyáltalában igaz legyen. Azonban a hiba épen az, hogy ezen általános nincs közelebből meghatározva s kifejtve. Közelebbi erkölcsi cselekvést ily általános elvből leszámaztatni nem lehet. De ohhoz okvetlenül haladnia kell. Ily esetben az alaptételeket, vagy minden további vizsgálódás nélkül — tehát elve ellenére — a létező erkölcsből veszi fel; vagy hol azokat az ismeret elvével megegyezőleg leszámaztatja, ott az indokolás eudämonisticai uton történik, tehát úgy, hogy az erkölcsi cselekvés tapasztalati eredményeire, hasznára van tekintettel. Első esetben az igazságosság és a jó fogalmát a törvényesség által magyarázza. Ezért mondja, hogy a szokásnak megfelelő isteni tisztelet a legjobb. De mivel álláspontjánál fogva a létező tekintélyével meg nem elégedhetik, az erkölcsi cselekvést tudományosan kell indokolnia. Mint teszi ezt, szolgáljon erre néhány példa. A megedzést azért ajánlja, mivel a megedzett egészségesebb s a veszélyeket könnyebben képes eltávolítani; ajánlja a szerénységet, mivel a dicsekvés gyalázatot hoz; szerezzünk jó barátokat, mivel a hű barát a leghasznosabb birtok; legyünk erényesek, mivel az erény az istenek és emberek részéről a legnagyobb előnyökben részesíti az embert. Mint látjuk az egyes erkölcsi cselekvések indokolása csak az előny szempontjából történik, tehát eudämonisticai uton. Ebben van oka annak, hogy azok, kiknél az élesebb megkülönböztetés hiányzott, Sokratest is sophistának tekintették, a mint igaz is, hogy a sophisták is így okoskodtak. Nincs összhangzat Sokrates azon tanában, midőn azt mondja, hogy az erény az élet legfőbb célja és mégis az erényt csak az ebből eredő előnyök miatt ajánlja. Ennek oka azonban, hogy Sokrates az erényt nagyon formailag fogja fel. Szerinte az erkölcsiség elve az ismeret, de ezen ismeret közelebbi tartalmáról felvilágosítást nem nyerünk. Ennek ellenére is ő az erkölcsstan megalapítója. Sőt tovább kell mennünk, s azt mondanunk, hogy erköl-

csős emberek az ő ideje óta lehettek. Mert az erkölcs fogalma abban áll, hogy az általánosan kötelező törvényt önelhatározásom s belátásom szerint teljesítsem, holott előtte ezen egyéni momentum hiányzott, az ősi hagyomány által megszentezett törvény szerint, minden fontolgtatás nélkül kívántatván a cselekvés. Erkölcstani elvét a hiányoktól Plato és Aristoteles tisztította meg.

Magas azon fogalom, melyet Sokrates az államról alkotott magának. Ő azt tanítja, hogy, ki emberek közt akar élni, annak szükségképen az államban kell élnie, s ezért az állami törvények iránt feltétlen engedelmességet kíván s azt is sürgeti, hogy a képességgel bíró vegyen részt az állam igazgatásában, mivel az egyesek jóléte az egésztől függ. Ezen felfogása megfelelő a régi hellen államnak. De van nála egy oldal, mely szerint philosophiai tanai következtében azon felfogástól el kell távoznia. Mert ha az erény az ismeret által feltételeztetik, ennek a politikai erényről is kell állani. Ezért attól, ki mint államférfi akar fellépni, azt követeli, hogy hivatásához önvizsgálódás és tudományos munka által készüljön el. Uralkodóvá az embert csak a kellő ismeret teheti, de nem a hatalom birtoka, sem a sors, vagy a népválasztás esetlegessége. A tömeg uralkodásáról azt mondja, miszerint lehetetlen, hogy a jogért és igazságosságért fáradozó férfi azzal szemközt magát fentarthassa, és hol az emelkedett uralomra, jobb ha a becsületes férfi visszavonul. Ez igenis oly elv, mely által Sokrates nem csak az atheni demokratiával, hanem az egész görög felfogással az államról ellenkezésbe tette magát. Ugyanis mindnyájok egyenjogúsága, vagy a születés és vagyon általi előny helyett kívánja az értelmiséget, az uralkodó polgárság helyébe a tudományosan képzett hivatalnoki osztályt, a nemzetség és népuralom helyébe, mely a hellen természeti államok alapját képezte, a szakértők uralkodását. Sokrates itt is érintkezik a sophistákkal, mennyiben ezek voltak az elsők, kik az államférfi pályához tudományos képzettséget szükségesnek tartottak. S még is mily nagy a különbség! Sokrates az államférfitől az ismeretet azért kívánja, hogy az által az állam átjavitassék, a sophisták csak azért, mivel ez jó eszköz az uralkodáshoz. A következő pontban is tulment Sokrates a régi görögök államnézetén. Ezek nem tartották tisztességes foglalkozásnak az ipart és kézműveket. Sokrates azt mondja, hogy minden hasznos működés szép és jó, hogy az államban az egyesnek becse csak a szerint mérendő, a mit tesz; minden munka tehát elismerésre méltó, ha belőle valami jó ered.

Sokrates nem szeretett foglalkozni a természettannal. Azonban ki minden irányban oly komolyan gondolkodott, azt gondolkodása szükségképen a külvilág vizsgálásához is vezette. Ő a természetet is azon szabály szerint vizsgálta, hogy az az emberre nézve hasznos, hogy az tehát czélszerű és jó. De a czélszerű és jó az ész munkája. A természetet tehát a czélszerűség szempontjából fogja fel; de teleológiája külső, mint az sokaknál ma is található. Minden természeti dolog legfőbb célja, hogy az embernek használjon, p. o. azt mutogatja, mily jól van rólunk gondoskodva, hogy nem csak a nap nappal, hanem a hold is világít éjjel, hogy ezen csillagok az idő felosztását mutatják, hogy a föld élelmi szereket nyújt stb. Sokrates a világrend czélszerűségének gondolata által az embert jámborságában is megakarta erősíteni.

Vizsgálván a világot, mint egészet és ennek czélszerű összefüggését, eljut az egy Isten fogalmához, s ezt úgy gondolja, mint a világon működő eszt. Ezért láthatlanságot, mindentudást, mindenütt jelenvalóságot, teljhatalmat tulajdonít neki. Ezen isten-ideának megfelelőleg az istenimádásról azt mondja, hogy az Istentől ne kérjünk bizonyos javakat, hanem csak a jót általában, mert az istenek legjobban tudják mi hasznos az embernek. Mi pedig az áldozatot illeti, itt fődolog nem az áldozat nagysága, hanem az áldozónak érzülete, s minél jámborabb valaki, annál kedvesebb lesz az istenek előtt a vagyonával arányos adománya.

Sokrates, kinél a philosophia tárgya leginkább az ember, ennek erkölcsi és szellemi természetében valami istenit látott ugyan; de ezen tant bölcsészeti uton ki nem fejtette.

Sokrates elítéltetése. Sokrates, miután egy egész emberéleten át, mint tanító buzgalommal működött 390. K. e. Moletus, Anytus és Lyko által a törvényszék előtt bevádoltatott. A vádpontok ezek voltak. Hogy tagadja az állami isteneket és másokat tanít s hogy az ifjúságot megrontja. Sokrates a bírák előtt nem úgy beszélt, mint oly vádlott, ki életét megmenteni törekszik; hanem — mintha a pörben ő nem is volna érdekelt fél — figyelmeztetve a bírákat, hogy az igazságtalanságtól óvakodjanak, s kimutatva a vádlók tudatlanságát. A bírák többsége hajlandó volt őt a vád alól fölmenteni. De midőn beszédében kinyilatkoztatta, hogy ő semmiféle birói itélettől meg nem ijed, hogy ő az istenek szolgálatában áll, hogy őt magas hivatásától semmiféle tilalom el nem mozdíthatja, s hogy ő inkább engedel-

meskedik az Istennek, mint az athenaiaknak; ezen büszke fellépése által a törvényszék tagjait annyira elidegenítette magától, hogy ezeknek — noha csak kicsiny — többsége őt halálra ítélte. Az ítéletet nem lehetvén végrehajtani, míg a hajó Delosból vissza nem érkezik, ő barátjai körében kedélyének tiszta nyugodtságával 30 napot a börtönben töltött el. Barátjainak azon szándékát, hogy a fogságból meneküljön, határozottan visszautasította, s halála napját philosophiai beszélgetések közt végezvén be, este a méregpoharat rendületlen lelki erővel itta ki.

Ennyit tudunk; de nehéz elítéltetése valódi okait megtudni. Alaptalan azon hiedelem, hogy bukását személyes agyüölölségből a sophisták idézték elő. Ezt annál kevésbé lehet feltenni, mivel a Sokrates ellen felhozott vádak saját fejeikre fogtak volna visszaesni. Elítéltetését főleg politikai hitvallása és tanítása okozta. A pörből világos, hogy az akkori demokratia azon váddal lépett fel ellene, hogy Kritias, a 30 tyrannok egyike, tanítványa, s hogy a demokratiai választást a sors által helyteleníti. Mi a másik pontot illeti, felhozták ellene, hogy az államisténéket tagadja s az ifjúságot megrontja. E pont által tanításának erkölcsi és vallási jelleme volt megtámadva s hitték is, hogy tanai erkölcsi és vallási szempontból veszélyesek. De, hogy ezen vétket törvényszékiileg üldözték, annak oka Athen akkori politikai viszonyai. Athen romlásának egyik forrását képezték a sophisták iskoláiból kikerült elvek, p. o. hogy az előny a jog, hogy az egyesnek érdekei a vallás és erkölcs helyébe lépjenek; onnan kerültek ki azon veszélyes emberek, kik részint mint oligarchák (Kritias), részint mint demagogok (Alcibiades) az államot pártokra szakgatták. Mi volt tehát természetesebb, mint hogy azon férfiak, kik Athenben az oligarchia elűzése után a régi alkotmányt visszaállítani törekedtek, a sophisták elveinek elnyomatásával a bajt gyökerében akarták elmenteni. A többség pedig Sokratest is sophistának tekintette. Aristophanes „Felhők“ című vígjátékában ezen oldalról tette Sokratest nevetségessé. Igy Sokrates a 30 tyrann elűzése után beállott demokratiai reakciónak esett áldozatul, de nem pusztán politikai nézetinél, hanem főleg azon indoknál fogva, mivel azt hitték fölöle, hogy ő a hazai jámborságot és erkölcsöt aláássa.

Ha a vádakot vizsgáljuk, azok közül a felhozott formában Sokratest egy sem terheli. Hogy ő az állami isteneket tagadja, ezt egész élete és tanai megczáfolják. Daemoniumát pedig nem helyezte az istenek helyébe, de a jóslatokat sem akarta az által fölöslegessé

tenni. Azt pedig Sokratesnek bűnül felróvni nem lehet, hogy Kritias és Alcibiades tanítványai voltak.

Van azonban Sokrates tanában oly elem, melynél fogva őt meg-támadni lehetett s ez — mint azt Hegel igen jelesen kimutatta — az, hogy egész álláspontja a régi görög erkölcsiség alapjaival ellenkezett. A görög nép erkölcsi élete eredetileg a tekintélyen alapult, az állami törvények feltétlen érvényén, a közszokásnak és nevelésnek azon hatalmán, mely szerint a közös meggyőződés az istenek által sugalmazott törvényeknek tekintetett. Azokat fontolgatni, azokkal ellenkezőleg cselekedni, azokról kételkedni senkinek sem volt szabad. Épen ezért a régiek nem is érezték a szükségét, azok okait fürkészni s azok szükségességét bebizonyítani. Sokrates ellenben azt kívánja, hogy az ember semmit sem tegyen és semmit sem tekintsen igaznak, minek igazságáról önállólag saját gondolkodása által meg nem győződött s hiszi, hogy igazi erény csak ott van, hol az ember személyes meggyőződésből cselekszik. De ily módon a hagyomány által megszentezett erkölcsi elvek becse leszállított s az állami törvények érvénye is kérdéses lett. Így az ember a népakarattal is csak akkor fog megegyezőleg cselekedni, ha az meggyőződésével összehangzik, a mint ő politikai elvei által valójában ellenkezett is a létező állami formával. Mennyiben tehát gondolkodása a régi világnézettől eltávozott; úgy igenis elmondhatjuk, hogy a régi szempontból elíteltetésének mély oka van. Személyes meggyőződés és elhatározás nélkül egyéni szabadság és erkölcsiség nincs. És ő ezen új, a régi világnézeten túlható elvnek esett áldozatul.

Más kérdés az, hogy az akkori Athen volt-e jogosítva Sokrateset ezért elítélni? Egyáltalában nem. Az akkori kornak művelt osztálya már oly felvilágosodásnak hódolt, mely az ősök hitén és erkölcein egészen túl tette magát. Maga Aristophanes, a régi idők magasztalója nevetségesen adja elő vigjátékaiban az olympiai istenek bukását. Sokrates mellett a történetileg szükségképeni és magasabb elv szól, holott ellenei, miután a régi erkölcsiségre visszatérni többé nem lehetett, egy korlátolt elv mellett harcolnak s tulajdonképen ezek is ezen elven túl vannak. Ezen bonyolatban áll Sokrates tragikai sorsa. Sokrates sorsa azonban nem csak az ő személyéé, hanem Athen, sőt egész Görögország tragoediája. Két ellentétes jog ütközik össze egymással. Az egyik hatalom isteni jog, t. i. az elfogulatlan közerkölcsiség és ősi hagyomány, mely egy nemes nép életének alapja. De a másik elv szinte isteni jog, t. i. a személyes szabad gondolkodás és elhatározás

Ezen új elvet a görög nép el nem bírta, mert lényegétől eltért; de belőle a világszellem magasabb tudata fejlett ki. Az ismeret romlást hozott ugyan, de meg volt benne a megváltás is. Különösen Sokrates halála ragyogtatta fel a legtisztább fényben az ő életét és tanait s ezek hatását áldásosan megtermékenyítette.

II. Sokrates egyoldalú követői.

Oly gondolkodó mint Sokrates, ki minden irányban gerjesztőleg hatott, tanítványaiban maradandó benyomást idézett elő. Ha a meszternek teljesen kiépült rendszerét az utódok különféleképp fogják fel; annál nagyobb lesz a felfogás különfélesége ott, hol a rendszer nem kész, hol annak még csak csirái és töredékei vannak meg. E sorsa volt Sokrates tanának is. Először tehát azokról kell szólanunk, kik Sokratest tökéletlenül, nem egész elvét, hanem ennek csak egyes oldalait fogták fel. Sokrates az embernek legfőbb feladatát a jónak ismeretében találta, de mi a jó, azt közelebbről meghatározni nem tudta, hanem részint annak gyakorlati előadásával elégedett meg, részint eudaemonistai indoklására szoritkozott. Kik tanának ezen különböző oldalait egyoldalulag emelték elvre, azok egyoldalú követői. Ezek közül az egyik felekezet a jónak elvont ideáját tartja meg. Erre nézve ismét két irányt fogunk látni. Egyiknél fődolog a jónak elméleti felfogása, a másiknál annak gyakorlati előadása. Az elsőt a megarai a másikat a cynikai iskola teszi. A harmadik irányt azok képezik, kik a jónak eudaemonistai meghatározásából indulnak ki. Ezek a cyrenaikusok.

1. A megarai iskola. Ennek alapítója Euklides Sokrates leghívebb barátja. Ehhez csatlakozik Eubulides Demosthenes tanítója. Legnagyobb hirt szerzett a megarai iskolának Stilpo (380—300), ki a megaraiak tanaival a cynikusokéit egyesítvén, ez által a stoicus philosophiának lett előfutója.

Euclid a fogalmi ismeret kívánalmából indult ki, de ezzel összekapcsolta azon ellentétet, melyet az eleai rendszer az érzéki és észbeli ismeretről felállított. Ezek alapján azt tanította, hogy az érzékek csak a leendő és változót mutatják; ellenben a valódinak megismeréséhez a gondolkodás vezet. De a gondolkodás Sokrates szerint a fogalmak ismeretében áll, tehát ezek adják elő a változhatlant. Ezért mondja Euclid: nem a testi dolgokat, hanem a nemtesti nemeket illeti a valódi lét. Stilpo is ugy nyilatkozik, hogy

az általános fogalmat egy egyes lényről (individuum) sem lehet kimondani, mivel az az egyes dolgoktól különbözőt jelel meg, s az nem egy bizonyos idő óta létezik, mint ez. Erre nézve a megaraiak megegyeznek Platoval. Azonban Plato a nemi fogalmakat úgy veszi, mint hatással bíró szellemi erőket, holott Euclid, Parmenides nyomán a létötől megtagad minden mozgást, hatást, szenvedést, s ezeket csak a levésről mondja ki. Valódi csak a nem-testi és változhatlan, s ez a tudomány tárgya.

Euclid abban is követi Sokratetest, hogy az ismeret legfőbb tárgya a jó s erről, mivel az a leglényegesebb lét, kimondja azon tulajdonságokat, melyeket Parmenides a létről. Ezért mondja, hogy a jó csak egy, mely változhatlan és magamagával egyenlő, s a mi legfőbb fogalmaink annak csak különböző nevei. Ha tehát az istenségről vagy a belátásról, vagy az észről szólunk, mindig ugyanazon jót értjük. Az erkölcsi cél is csak egy, s ha sok erényről szólunk, ezek ugyanazon dolognak csak különféle nevei.

Kérdés, hogy viszonylik minden egyéb ezen egy jóhoz? Euclides szorint a jón kívül semmi valóság sincs. De hogy a jó mellett a sok egyéb fogalom, melyek valóságát a megaraiak szinte elismerték, hogyan állhat meg, e nehézségre maguk sem gondoltak. Látjuk, hogy tanuk abstract. Ezen abstractióhoz őket az eleai befolyás vezette. De minél inkább ellenkeztek ez által a közönséges gondolkodásmóddal, annál inkább kellett saját tanaikat okokkal igazolni. E célból elleneik feltevéseit oly gondolkodási módon törekedtek kiforgatni, mint minőt Zeno használt, hogy az érzéki észrevételt megczáfolja. A testi tömegről azt mondták, hogy azt végetlenül sok részecskékre lehet elosztani, s mivel osztás tekintetében nincs szilárd pont, melynél meg lehetne állapodni, innen azt következtették, hogy a testi semmi lényeges, hanem csak futó tünemény.

De mivel positiv tanaik oly elvontak voltak, hogy ezektől a concret határozatokhoz haladni lehetetlen volt, és mivel a közönséges vélemények a vitázni szerető és élesebb elmének széles mezőt engedtek, innen eredtek a megaraiak csalészletei és azon vitatkozási maniójuk, melynél fogva az eristikusok nevét méltán megérdemelték. Ilyen csalészletek, p. o. a rakás, a felszarvazott. Egy harmadik elem tehát a megaraiaknál a *sophistici*.

Diodor ellenvetései a mozgás lehetlensége ellen oly modorok, mint Zenoéi.

Stilpo állása a megarai iskolában azért sajátosságos, mivel ő

ennek tanai közé olyat is felvett, mit a cynikusok tanítottak. Antisthenessel együtt félre veti az alany összekapcsolhatását a tulajdonitmánnyal, mivel az egyiknek fogalma a másiktól különbözik, két dolgot pedig, melynek fogalmai különbözők nem lehet ugyan annak venni. Stilpo erkölcsi tételei egészen cynikaiak. Legfőbb jó: azon apathia, mely azt sem engodi meg, hogy a rosztat érezzük; erkölcsi eszménye az, ha a bölcs semmire sem szorul.

2. **Cynikusok.** A cynikai iskola is Sokrates philosophiájának egyik elemével, eleai és sophisticai elemeket kapcsolt össze. Alapítója Antisthenes (szül. Athenben 436. K. e.) Első oktatást Gorgiástól kapott. Férfikorában ismerkedett meg Sokrates-sal, kinek azóta bámulója volt s ennek halála után Cynosargesben*) iskolát alapított. Tanítványai közül sinopei Diogenes († 323 K. e. 90 éves korában) legnevezetesebb. A cynicai philosophusok azt hitték, hogy ők adják elő leghivebben Sokrates philosophiáját. De azon összhangzathoz, melylyel Sokrates a tudományt és az erkölcsiséget összekapcsolta sem a rendkívüli akarakterélylyel bíró Antisthenes, sem a szellemdus különcz Diogenes felemelkedni nem voltak képesek.

A cynikusok azt tanították, hogy az erény a tett dolga, hogy a tudományt nélkülözheti, s csak sokratesi erélyt kíván. Sokrates azt sürgette, hogy mindenek előtt vizsgáljuk a tárgy fogalmát. Antisthenes is azt mondja, hogy a dolgok fogalma meghatározandó. De ezt oly egyoldalulag érti miszerint azt mondja, hogy minden dolgot csak a neki sajátosságos kitételrel kell megjelölni, s ezért nem lehet az alanyra egy, ettől különböző tulajdonitmányi fogalmat ruházni. És mivel a fogalmi magyarázatnál egy fogalmat a másik által világositunk fel, azért a meghatározást (definitio) félrevetette. De ha valamit más által nem magyarázhatunk meg, az annyit jelent: minden valódi csak egyedi; az általános fogalmak nem a dolgok lényegét fejezik ki, hanem csak az emberek gondolatait a dolgokról. Midőn Antisthenes, p. o. azt mondja, hogy ő csak embereket lát, de nem az emberiséget, Plato helyesen válaszolt neki: természetesen, mert oly szemed, melylyel egy embert látsz, van, de melylyel az emberiséget láthatnád nincs. Mivel Antisthenes azt tanította, hogy a dolgokról közelebbi tulajdonitmányt ki nem mondhatunk, ezért tana minden tudomány és ítélet megsemmisítője.

*) A szegények számára, s ezeknek tudományosan törekedett bebizonyítani, hogy a boldogság a nélkülözésben áll.

Ennek ellenére is a cynikusok nem akartak minden ismeretről lemondani. De az ismeretnek szerintük csak azon czélja van, hogy az embert erényessé, az erény által pedig boldoggá tegye. A cynikusok — mint általában a görög morálbölcsesek szerint — az ember főczélja a boldogság, s az erény és a boldogság a régieknél egymással összeesik, s így a cynikusoknál is. Épen ezért mondják, hogy nincs más jó, mint az erény, nincs más rossz, mint a gonoszság, e kettőn kívül a többi mind közönyös. E tant következőkép indokolták: az ember java csak az, mi sajátja, az ember tulajdona csak az, mi szellemi birtoka, az ember csak szellemi és erkölcsi működésében független a többi mind a szerencse dolga; csak az szabad, ki minden külsőt nélkülöz. A boldogsághoz az erényen kívül semmi sem kívánatik. Az erény pedig a bölcseségben, vagy a belátásban áll. Az ész az egyedüli, mi az életet becselessé teszi. Innen következtették azt, hogy az erény osztatlan egységet képez, és hogy azt oktatás által lehet elérni. De miben áll a belátás? Erre legfeljebb annyit tudtak felelni, a jónak ismeretében, mi Sokrates tanára vezet vissza. Az erény megtanulása alatt inkább csak annak gyakorlását, mint tudományos kinyomozását értik. Ki az erényhez eljut, az bölcs, a többiek mind nem azok. Annak boldogságát és ezek nyomorát minden lehető vonásokkal rajzolják, s ezért mondják, hogy a bölcs nem ismer hiányt és szükségét, mert övé minden, ő a szerencsétől független, hiba nélküli, az istenség képmása stb. Egészen ellenkező az emberek tömegének állapota.

A cynikusok alapgondolata az, hogy az erény magának eleendő. De egyoldalúságukban annyira mentek, hogy a belső függetlenséget az élet élvezetől és szükségzeitől elegendőnek nem tartották, hanem minden élvről lemondtak, szükségleteiket a teljesen nélkülözhetlenre vezették vissza, érzésüket az érzéketlenségig eltompították, hogy semmire se legyen gondjuk, mi hatalmukban nem áll. Ugy éltek, mint koldusok, saját lakházakkal, háztartással nem bírtak, ruházatuk, élelmi szereik a görög nép szegény osztályáénál is szegényesebbek voltak. Diogenes még a tüzet is nélkülözhetővé akarta tenni, s ezért megpróbálta a húst nyersen enni. Fenntartották maguknak a szabadságot az öngyilkossághoz azon esetre, ha az élet elviselhetlenné válik.

Az ember, hogy egészen szabad legyen, nem léphet másokhoz oly viszonyba, mely által magát lekötelezné. Ezért a cynikusok közönyösek voltak a családi, polgári és állami élet iránt is. Ők úgy vélekedtek, hogy azon ember, ki egész életét az erény törvényei

szerint intézi, semmi más törvényre nem szorul s szüknek gondolták az államot, miután hazánk az egész világ. Ők azt kívánták, hogy az emberek mindnyájan mint egy nyáj éljenek, s a népek ne legyenek egymástól külön törvények és határok által elválasztva; életmódjukban szoritkozzanak a nélkülözhetlen szükségletekre s térjenek vissza a természeti állapot egyszerűségére. Azonban világpolgárságuk nem annyira az emberek együvértartozása, hanem inkább az egyesnek megszabadulása az állam kapcsaitól és a nemzetiség korlátaitól. Mindenből kitetszik, hogy erkölcsanak csupa tagadásokból állott, minden teremtő erő nélkül.

Visszataszító, sőt botrányos volt a cynikusok azon viselkedete, mely szerint a természeti szemérem érzésén is tultették magukat. Ők úgy vélekedtek, hogy csak a rossz miatt kell szégyonkezünk; de mi magában véve helyes, azt mindenki előtt tehetjük. Ezért megengedtek maguknak mindenütt mindent, mit ők természetesnek tartottak.

Mi vallási nézeteiket illeti, e tekintetben egészen koruk felvilágosodásának álláspontján állottak. Ez természetes. Mert ha a bölcsmindentől független, úgy a vallási hagyományoktól sem függhet. Ők félre vetik az istenek sokaságát és hasonlóságát az emberrel. De az egyistenlételetében hittek, s ez szerintük semmi láthatóhoz nem hasonlít és semmi kép által elő nem adható. Csak egy mód van az Istent tisztelni s ez az erény, a többi babona.

A cynikusok azt kívánják, hogy az ember mindentől, tehát a szükségektől, kívánságoktól, előítéletektől és minden tekintettől független legyen. Volt abban valami rendkívüli, midőn ők azon czélra törhetlen akaraterővel törekedtek. De mivel egyéni létünk korlátait, a természeti és erkölcsi létnek feltételeit tekintetbe nem vették; az erkölcsi felemelkedés átesapott a gögbe, az elvek szilárdsága az önfejűségbe. A cynikai élet formáira, p. o. a rongyos rubára oly nagy súlyt fektettek, hogy az ember tulajdonképen ezen külsőségektől teszi magát függővé.

De noha a cynikusnak az ő erénye minden tekintetben elegendő; azért neki is szüksége van, hogy viszonyba lépjen másokhoz. A cynikusok szerint az erényesek mindnyájan barátilag vannak egymással összekapcsolva. Ezenkívül a bölcsm feladata az embereket magához emelni s az elpuhult kort az erkölcsi szigorhoz visszavezetni. De hogy az emberek megjavuljanak, ehhez a szelid eszközöket nem tartották elegendőknek, s ki azt akarja, hogy megmentessék, az

igazságot kell hallania, mert nincs veszélyesebb mint a hízélgés. Ismerősöknek és ismeretleneknek feltölták intéseiket, még pedig Diogenes egészen nyers formában s ezt csak humora által lágyította valamennyire.

A cynikai philosophia a tudomány fejlődésének nem kedvez, erénytana pedig csaknem egészen tagadó jellemű. Igaz, hogy ostromozta az emberek bűneit és bohóságait, előmozdította az önelégedettséget és lemondást; de egyszersmind elszakította az embert az embertől, az egyest csak önönmagára állította s épen ez által tért nyitott az erkölcsi gőgnek, hiúságnak és a szeszélyes ötleteknek. Azon kívánalma, hogy az ember tudatának általánosságába vonuljon vissza, átesapott az egyén önkényébe s így a cynismus azon iránynyal érintkezett, mely vele egyenes ellentétet képezett, t. i. azzal, mely a gyönyört mondta ki az élet főczéljául. Ez a cyrenei iskola.

3. Cyrenei philosophia. Ennek alapítója cyrenei Aristippus. Akkor jött Sokrateshez, midőn fényűző anyavárosában a gazdagság elérte a főfokot s oly életmódot hozott magával, mely a sokratesi egyszerűséggel nagyon ellenkezett s arról nem is mondott le egészen. Aristippust jellemzi, hogy Sokrates elítéltetése után a puha életű Aegina szigetére távozott mulatni. Elveit leánya Arete örökölte s ez a maga fiát az ifjabb Aristippust ez irányban oktatta. A cyrenei iskolának külön kiágazásait képezték: Theodorus Hegesias és Anniceris. Ugy látszik, hogy Euemerus Theodorus tanítványa volt. Euemerus a híres görög rationalista. Ez azt tanította hogy a néphit istenei nem voltak mások, mint történeti emberek, nevezetesen jóltevők, királyok, törvényhozók s hogy ezeket érdemeiknél fogva haláluk után a nép istenítette. Ez felületes rationalismus.

A cyrenei iskola is Sokrates bölcsészetének gyakorlati oldalát fogta fel. De nagyon eltér a cynikusoktól, midőn azt tanítja, hogy az élv a főczél, a gyönyör a feltétlen jó, a többi csak annyiban kívánatos, mennyiben az élv eszköze. Ezen tan következő elméleten alapszik. Észrevételeink csak személyes állapotaink érzései, de a rajtunk kívüli dolgokról nem adnak felvilágosítást, p. o. tudjuk azt, hogy az édest érezzük, de hogy a tárgy, mely ezen érzést okozza édes-e, azt nem tudjuk, mert egy dolog különböző emberekre különböző benyomást tesz. Minden képzetünk tehát, mint Protagoras szerint is, csak alanyi. De, ha ismeretünk csak érzéseink ismeretére szorítkozik, következétesen csak az érzés lehet azon mérték, mely

cselekedeteink célját és becsét meghatározza. Minden érzés az érző mozgása; ha ez szelíd, a gyönyör, ha rohanó, a fájdalom támad. Csak a gyönyör érzése kívánatos, mert ezt, mint legfőbbet keresik mindnyájan, s leginkább kerülik a fájdalmat. Tehát csak a gyönyör vagy a kellemes a jó, csak a fájdalom a rossz s ezért minden működéseink célja a gyönyör. A pusztá kedélynyugalom sem a legfőbb jó. Továbbá abból, mire az embernek törekednie kell, kizárták úgy a mulat, mint a jövőt, mert ezek nincsenek hatalmunkban és életet nem nyújtanak. Szerintük az életbölcsetség: a pillanatot élvezni, mert csak a jelen a miénk; ellenben azzal, mi már nem a miénk, vagy mi soha sem lesz a miénk ne törődjünk. Mily dolgok azok, melyekből a gyönyör ered, az közönyös. Minden gyönyör jó s nincs különbség az egyes élvezet között.

Azonban mégis megvallják, hogy a gyönyörök közt vannak fokkülönbségek s belátták azt is, hogy némely élvezet csak nagyobb kellemetlenséggel lehet megvásárolni s ezért kívánták cselekedeteink eredményeinek számbavételét. A cselekedetet kerülni kell, ha belőle több fájdalom származik mint gyönyör s ezért az értelmes ember tartózkodni fog oly cselekedetektől, melyeket a polgári törvények és a közvélemény tiltanak. Noha tehát a jót a gyönyörrel, a rosszat a fájdalommal azonosították; mégis beismerték, hogy vannak szellemi örömek és fájdalmak is, melyek a testi állapotokra közvetlenül nem vonatkoznak. Ezért nem is várták a jót a pusztán érzéki kívánságok kielégítésétől, hanem azt tanították, hogy az élni nem csak eredményeit és becsét kell számba venni, de helyes kedélyhangulattal is birni. Mind ehhez a leglényegesebb eszköz a belátás. Ez nyújt életügyességet, tanítja az élet javait helyesen élvezni, megszabadít az előítéletektől, melyek a jó élet akadályai, az elmúlt élvezet vágyától, a jövőnek kívánságától, a jelennek függésétől s az öntudat azon szabadságát eszközli, mely minden pillanatban feltalálja a megelégedést. Ezért a szellem kiművelését hathatósan ajánlják s kiemelik, hogy a philosophia az igazi emberi élet útja. Ezért mondták, hogy nagyobb mesterség élvezni, mint lemondani. Mint látjuk az eudämonistai alaptan lényegesen van módosítva.

De mindemellett is a cyrenei iskola egyoldalú sensualismusa miatt nagyon távol esik Sokrates philosophiájától. Az ismeret iránt közönyös, legfőbb életbölcseége az élv, melyhez az eszközök megszerzését könnyen veszi; világpolgársága a hazát, felvilágosodása a vallást nélkülözni véli. Aristippus legkevesebbet hatott be Sokrates

tanának lényegébe s ezzel csak azon oldalra nézve érintkezik, a mint ez az erkölcsi kötelességeket eudaemonisticai uton indokolja; másrésztől sokratesi vonás benne azon egyenlő kedélyállapot, melylyel az események színvonala fölött áll, azon szabadság, melylyel magán és a körülményeken uralkodik, azon nyugodt biztosság, mely a szellemi erő iránti bizalomból ered. Ő is műveltség és belátás által törekszik az embert a külsőtől a lehetőségig függetlenné tenni s enyhyben a cynikusokhoz közeledik. A két iskola csak annyiban ellenkezik egymással, hogy e közös célhoz ellenkező utakon törekszik eljutni.

Sokrates erkölcsi elvei tiszták s ezek eudaemonisticai indokolása tulajdonképen csak kiségitő képzet. És ezen kiségitő képzet Aristippusnál elv, az ismeret pedig, melyet az élvhez kíván, természetlen, az csak eszköz az egyesnek magán céljaihoz, a tudományos ismeret helyett csak egyéni műveltség kívántatik, mely csak az életeszélyben és azon tapintatban áll, élvezni tudni.*) Midőn Aristippus azt tanítja, hogy a legfőbb jó a gyönyör, de ehhez eszközképen a belátást kívánja, innen támadt nála azon meggyőződés, hogy a boldogság utja az, ha a pillanat élvezetének öntudatunk egész szabadságával átengedjük magunkat. De épen arra nem gondolt, hogy tanának ezen két alaphatózata összeegyezzhetetlen. Azon szabadság és függetlenség, melyre törekszik, csak az által lehetséges, ha az érzéki érzéseken és egyes életállapotokon felül emelkedünk s azt ezektől függővé nem tesszük. Kire nézve a pillanat élve legfőbb, az csak úgy fogja magát szerencsésnek érezni, ha viszonyai a kellemes érzésekhez alkalmat nyújtanak neki. Egyáltalában el nem fogadható azon tan, hogy minden működéseink célja az élvezetből eredő gyönyör. Épen ezért ezen tanon később maguk a cyreneiek is kénytelenek voltak tulmenni. Első volt Theodorus, ki azt tanította, hogy a boldogság a kedélynek azon derűtségében áll, mely független az élvektől és fájdalmaktól. Tovább ment Hegesias. Kiindulva azon tételből, hogy a sok szenvedés miatt kielégítő összállapotra nem számolhatunk, azt tanítja, hogy elégedjünk meg, ha sikerül magunkat az élet szenvedései ellen megvédeni, tehát nem a gyönyör, hanem szabadság a fájdalmaktól a mi célunk. De ezt el nem érhetjük mindaddig, mig kedélyünk nyugalmit a külső dolgoktól és állapotoktól függővé tesszük; meglegedésünk csak akkor teljes, ha mind az iránt közönyö-

*) Ma is ezt tartja sok ember legnagyobb bölcseségnek.

sek vagyunk, mi a gyönyört és fájdalmat előidézi. Végre Annice-
ris azt tanítja, hogy a gyönyör nem csak az érzéki élvben áll, ha-
nem az összeköttetésben is másokkal és becsületes törekvésekben;
ezért a barátság, a szeretetnek rokonaink és hazánk iránt, ezen
viszonyok hasznától is eltekintve, önálló becset tulajdonít. A cyreai
iskola belső hiányainál fogva feloszlott, mert lassankint kiviláglott,
hogy a Sokrates által kívánt ismeret és felemelkedés a külsők fölé
összeegyeztethetetlen azon tétellel, hogy a gyönyör a főczél.

Hasonló hiányokat láttunk a megaraiaknál. Ellenmondás az,
fogalmi ismereteket kívánni s mégis a fogalom kifejlésének lehetőség-
gét, a fogalmak sokaságát megsemmisíteni, a jót a levővel azonosítani
s mégis az egyes erények tagadása által a jótól a teremtő okbeliséget
megtagadni. Ily következetlenségbe esett Antisthenes is, midőn az
erényes életet az ismeretre akarja alapítani s az ismeretet maga sem-
misíti meg azon állítás által, hogy fogalmakat összekapcsolni nem
lehet; vagy midőn függetlenséget kíván minden külsőtől s mégis a
minden illetet megsértő cynikai viseletre oly nagy súlyt fektet, hogy
az ember ettől teszi magát függővé; vagy midőn az élvek és önzés
ellen harcol s mégis az embert a legszentebb erkölcsi kötelességek
alól fölmenti. Ezen hiányok oka azon egyoldalúság, melylyel ezen
iskolák Sokrates elvét nem teljes összhangzatosságában, hanem annak
csak egyes elemeit fogták fel. Épen ezért valamennyien a sophistiká-
ból is felvettek magukba némely elemeket. Ki Sokratest teljesen
megértette és philosophiáját minden irányban tovább fejlesztette s ki
ezért a philosophia történetében fordulópontot képez, az Plato.

III. Plato és az ó-akademia.

Élete körülményei. Plato, Aristo fia, egy régi aristokrata
család tagja, szül. 428 v. 429. A kedvező körülmények korán fejleszt-
őleg hatottak szellemére. Ifjúkori évei azon időbe esnek, midőn az
előbbi athenei igazgatásnak minden hibái napfényre jöttek s a sophis-
ták felvilágosodásának veszedelmes következései mutatkoztak. Ké-
sőbb az athenaiak hatalma a spártaiak által megtörtetvén Athenben a
30 tyrann kezébe jutott a kormány s ezek közt voltak Plato rokonai
is. Mi természetesebb, mint hogy egy nemes érzésű ifju a létező állam-
formáknak nem lehetett barátja s ezért kárpoztást a politikai esz-
ményben keresett. De legfontosabb Plato életére és későbbi műkö-
désére ismeretsége Sokrates-sal. Ennek hatása Plato philosophiai

irányu lelkére a legmélyebb s legtermékenyítőbb volt. Sokrates kivégeztetése megérlelte benne azon gondolatot, hogy az akkori romlott politicalai viszonyok közt neki nincs helye, a politicalai tér az életet sötét színben tüntette fel s talán önkénytelenül vezette őt azon irány felé, hogy a földi élet bajain tulemelkedvén az érzék fölötti világba meneküljön.

Sokrates halála után Euklidesnél Megarában vonta meg magát. Innen indult el utazásaira s bejárta Egyptomot, Cyrenét, Nagy-Görögországot és Siciliát. Ezen utazások által látköre tágult, emberismerete nagyobb lett s ekkor tanulta ismerni a pythagorei iskola tanait. Siciliában megismerkedett az idősebb Dionysiussal. De a tyrann Platot szabad nyilatkozataiért az aeginai rabszolgavásárrra vitette, hol őt azonban Anniceris kiváltotta. Ekkor mint 40 éves férfi tért vissza Athenbe, hol az akademiában, mint a philosophia tanítója lépett fel, később pedig saját kertjében tanított. Tanítói működését csak két siciliai utja szakította félbe. Dio és az ifjabb Dionysius meghívták Platót Syracusába. Plato azon reménytől buzditva, hogy politicalai elveinek Siciliában életet adhat, elfogadta a meghívást. Azonban Dionysius nem volt azon ember, kivel komoly munkát véghez lehetett volna vitetni s Plato eredménytelenül tért vissza hazájába. Barátai körében, ezek által tiszteltetve tudományos foglalatosságát egész haláláig folytatta, mely őt 347. csendesen lepte meg.

Jelleme. Kicsinyes lelkü ó-kori irók, noha eredménytelenül, Plato jellemében árnyoldalakat törekedtek felfedezni. Ő idealis, inkább a tudományos kutatás felé vonzó, mint a gyakorlati cselekvést szerető természet volt. Hazáját a politicalai téren szolgáltni annál kevésbé tartotta czélszerűnek, mivel jól belátta, hogy az akkori athenei állam alapjai tartósak nem lehetnek. De tanai által hazájának szebb szolgálatot tett, mintha egész életét a politikának szenteli, az emberiségnek pedig örök időknön át páratlan tanítója fog maradni. Mint ember, erkölcsi elveinek szigorát egyesítette a szép iránti élénk fogékonysággal, az érzület nemességét, az érzés gyöngédségével, hivatása iránti lelkesedését teljes philosophiai nyugalommal, komolyságot szelidséggel, lelki nagyságot leereszkedő emberbaráti szeretettel. Így ő az ellentéteseknek látszó jellemvonásokat a legteljesebb összhangzat szerint egyesítette magában. Hogy jelleme megfelelő arányban állott tudományos törekvéseivel, hogy erkölcsi életének tökélye az ismeret tisztaságában gyökerezett, ezt Sokrates iskolájának köszöni.

Plato iratai. Plato egy fél századnál tovább működött mint író, s iratai az utókorra mind fennmaradtak. A műbirák el nem ismerik ugyan mind azon iratokat, melyek nevét viselik, sajátjainak; de azon munkák, melyektől Plato rendszerének helyes felfogása függ, mind hitelesek. Ő dialogusok alakjában írta meg munkáit, melyek közt a legbensőbb összefüggés van. E munkák ugyanis egy műszeres kifejlés képét adják azon értelemben, hogy azokban Plato philosophiai gondolatainak lassankinti kifejlése mutatkozik. Legnevezetesebb dialogusai ezek: Protagoras, Gorgias, Apologia, Theaetet, Sophista, Politikus, Parmenides, Phaedrus, Symposion, Phaedrus, Philebus, Politia és Timaeus.

— A platói philosophia jelleme és módszere. Plato philosophiai elvei Sokrates philosophiájából indulnak ki. De mi Sokratesnél csak elv, az nála rendszer. Sokrates kivánta a fogalmi ismeretet, de a tudományosan összekapcsolt fogalmak egészletét adni s az összes valóságot ily uton kimagyarázni nem kísérlette meg. Ő leginkább csak az etikára szorított, s itt sem járt el rendszeresen. Ellenben Plato tudományos rendszert épített fel s tulment a Sokrates-féle fogalmi ismereten is.

Sokrates azt tanította, hogy a fogalom ismerete minden igazi tudásnak és helyes cselekvésnek feltétele. Ennek nyomán Plato ugy következtet, hogy csak fogalmi gondolkodás az igazi tudás; ellenben az ismeret egyéb módjai, u. m. az érzéki szemlélet és képzet a meggyőződésnek tudományos biztosságát nem nyújtják.

De, ha csak a fogalom ismerete valódi tudás, ennek oka az, mivel a fogalom a valódinak tudása, mivel a fogalom a dolgok igazi létele és lényege s minden dolgot a lét csak annyiban illet meg, mennyiben a fogalomban részesül. Ezen helyes felfogás alapján emelhette Plato a fogalom idealismusát tárgyias világnézeté és rendszoré. De e czélból a tudományos és erkölcsi működés közt jobban kellett megkülönböztetni, mert világos, hogy az ismeretnek ott is lehet helye, hol annak közvetlen alkalmazása az erkölcsire nincs meg. De az ismeret és cselekvés különbsége mellett annyira megtartja a kettőnek egységét, hogy szerinte a philosophia nem pusztán elméleti működés.

A fogalmakat Plato ugy fogja fel, mint önálló ideákat. De midőn azt tanítja, hogy csak az ideák az igazi valóság, ellenben az anyagi, mint ilyen lényegtelen és nem-levő, ez által azon nehézségbe bonyolodik, hogy a jelenségvilágot az ideákból kimagyarázni nem tudja.

A mint Plato egyrésztől Sokratesen tulment, ugy másrésztől elődeinek tanait is önállólág feldolgozta s egy rendszeres egészebe foglalta össze. Igaz, hogy a philosophia azon fokon, melyre azt Plato emelte, meg nem állapodhatott; de érdeme és nagysága épen abban áll, hogy ő annak további fejlődéséhez erőteljes s saját rendszerének határain tulható lendületet adott s hogy minden igazi bölcsésznet valódi elvét, t. i. a gondolat idealismusát, határozottan kimondotta.

A módszer is mutatja, hogy Plato Sokrates philosophiáját tovább fejtette. Sokrates módszere az volt, a képzetből a fogalmat kifejteni. Plato ehhez azt kívánja, hogy a fogalmi ismeret módszerü felosztás által a rendszerhez haladjon. Sokrates fogalmakat akarván képezni a véletlenül adott esetekből indult ki, hogy ezek lényeges közösségét kiemelje. De épen ezért a különösen, a fajon tul nem emelkedhetett. Ellenben Plato azt kívánja, hogy a gondolkodás a folytonos elemzés által a feltétestől a feltétlenhez, a jelenségtől az ideához s a különös ideáktól a legfelsőbb és legmagasabb ideákhoz emelkedjék. Ez volt az első belátás, mely a fogalmak összefüggéséhez vezetett; csak így lehetett az első utat megtenni az összes valóság lényegének vizsgálatához; csak így lehetett az universumnak tudományos képét nyerni. Ez irányban azonban Plato nem hatott annyira, mint Aristoteles, ki a fogalmak rendszerének felépítéséhez minden tapasztalati anyagot felvesz; Plato a tapasztalatit csak eszköznek tekinti, melynek segedelmével az idea, a tiszta gondolat országába felemelkedik. És ide felemelkedni, az ideában élni, az idea által az embert áthatni, szerinte az igazi erkölcsi és értelmi élet.

Nem véletlenül történt, hogy Plato dialogusokban írta meg philosophiáját. Hol az életnek értelmi és erkölcsi oldala annyira áthatja egymást, mint Platonál, ott a tudomány közlésének legczélszerűbb módja az eleven rajz. De az előadásnak dialecticainak is kell lenni, mert tartalma csak így felel meg a fogalmi ismeretnek. Plato mind ezt összekapcsolja a dialogusban s ő meg volt győződve, hogy a beszélgetés a folyton folyó előadásnál czélszerűbb formája a gondolatok közlésének. Ezen beszélgetések központja Sokrates. Plato a hálának szép adóját fizeti le, midőn tanítója által adhatja elő a legszebb gondolatokat. Hogy előadásában a mythosi formát is használja, ennek oka részint költői természete, melynél fogva a mythosi képekben mély értelmet sejt, s ezek által a philosophiai fogalmat mintegy személyesíti; részint pedig a mythost kisegítő eszközkép használja ott, hol gondolatainak közléséhez philosophiai előadási móddal még

nem birt, mivel korában a philosophiai nyelv még fejletlen volt, s ilyet először Aristoteles teremtett.

A philosophiai gondolkodás szükségessége. Érdekes pont Platonál annak bebizonyítása, hogy az embernek a philosophiai ismerethez fel kell emelkednie. E végett kimutatja először azon hiányokat, melyek a közönséges tudatban rejlenek s ez után fejti ki a philosophiai gondolkodás álláspontját.

Plato mutogatja azon hiányokat, melyek a közönséges tudatnak ugy elméleti mint gyakorlati oldalában rejlenek.

A közönséges tudat az igazságot részint az érzéki észrevételben, részint a képzetben vagy véleményben bírja. Plato szerint a tudás *επιστημη* ezektől különbözik. Az észrevétel *αισθησις* csak azon mód a mint a dolgok az emberre nézve feltűnnek, tárgya pedig változó. Ez állásponton mindegyikre nézve az igaz, mi neki látszik igaznak lenni. Ez volt a sophisták tétele.

De a képzet *δοξα* sem nyújt még helyes ismeretet, mert a helyes képzet, ki nem zárja a hamisnak lehetőségét, holott az a tudás által ki van zárva. Még jobban van ez indokolva, midőn azt mondja, hogy a képzet nem bir belátással a dolog szükségességébe, azért az még akkor is, ha helyes, bizonytalan birtok, mert okokat nem ad elő, legfeljebb a tényt bírja; csak a tudás az igazság maradandó és valódi ismerete, mert tárgya az, mi egyáltalában való és változhatlan.

Mint az elméleti téren a képzet és tudás, ugy a gyakorlatin a közönséges és a philosophiai erény*) közti ellentétet emeli ki.

A közönséges erény már formai tekintetben elégtelen, mert az csak a szokás által támad s nincs belátása cselekedetének okaiba, az csak a képzetben alapszik, nem pedig a tudáson. Az ily erény tartama nem biztos, mert támadása és fenállása a körülményektől és esetlegességtől függ, az ösztönszerű, az ösök közérkölcisége szerint induló. Az egyedüli mód az erényt ezen esetlegességtől megszabadtani az, ha azt a tudásra alapítjuk. Az erkölcsinek elméleti felfogása alapja a gyakorlati viseletnek is, s hol a jónak helyes ismerete meg van, ott az gyakorlatilag is be fog következni, mivel nem lehet gondolni, hogy valaki tudatosan és szántsándékosan arra törekedjék, mi neki ártalmas.

De a közönséges erény hiányos, ha tartalmát és indokait

*) A megkülönböztetés helyes, de elnevezése ügyetlen.

tekintjük, mert ily erényhez számítják, nem csak a jót tenni, hanem a rosszat is; jót barátainknak, rosszat ellenségeinknek, s az indokokat az erényhez nem meríti magából, hanem az erényen kívül fekvő előny- és gyönyörből. De az igazi erény ezt egyáltalában meg nem engedi. Ki igazán erényes, senkinek sem fog rosszat tenni, mert a jó csak jót tehet, s a jó ember nem fogja az erényt ennek körén kívül fekvő czélokért gyakorolni.

Mit tehát Plato a közönséges álláspont ellen felhoz, az a tudathiány, s azon ellenmondás, hogy megállapodik oly igazságnál, melyhez a hiba, s oly erénynél, melyhez a rosszaság is tapad. Igaz, hogy ezen ellenmondást felmutatták már a sophisták, de ők megállapodtak ezen tagadó eredménynél, s az élet czéljául az embernek csak egyéni véleményét és önkényét állapították meg. Ellenben Plato azon tagadó eredményt arra használja fel, hogy az ismeretet és erkölcsiiséget megalapítsa s egyszersmind a sophistákat is tudományosan megczáfolja.

Ezen czáfolatban is meg lehet különböztetni az elméleti és gyakorlati oldalt. A sophisták alaptana ezen tételben összpontosul: az ember a dolgok mértéke, azaz elméletileg: minden emberre nézve az igaz, mi neki látszik igaznak lenni, gyakorlatilag: mindenkire nézve az jogos, mi neki hasznos.

Azon elméleti tétel ellen, Plato azt hozza fel, hogy az minden ismeret lehetőségét megszüntetné. Mert ha minden emberre nézve az igaz, mi neki látszik ilyennek lenni, úgy általában nincs igazság, mert akkor minden tételnek, tehát ennek is ellenkezője ép oly igaz, s akkor nincs is különbség ismeret és nem-ismeret, erény és gonoszság közt. Azon feltevés mellett épen azt nem lehetne felismerni, mi a tudás igazi tartalmát képezi, a dolgok lényegét, miután ezt az érzéki észrevétel, melyet Protagoras egyedülinek tekint, fel nem foghatja; ekkor egy magában véve szilárd, tehát az mi magában véve igaz, jó és szép, s így az igazság ismerete is lehetetlen volna, mivel az igazságot és tudományt nem kereshetjük az érzéki érzésben, hanem a gondolkodás által felfogható valóban.

A sophisták ethicájával együtt megtámadja a cyrenei gyönyör-elméletet is. A sophisták azon tana ellen, hogy az egyes ember önkénye és előnye a legfőbb cél és törvény, azt hozza fel, hogy így értelmes és czélszerű cselekvés lehetetlen. Ilyen csak ott van, hol a z, általánosan érvényes törvény szerint hajtatik végre, hogy a jó és igazságosság nélkül lehetetlen a társadalmi állapot és a közös cselek-

vés. Csak az erkölcsi cselekvés a feltétlen jó és olyan, melynek célja önmagában van.

Azon kérdést vizsgálván, mi a jó, a gyönyör, vagy a belátás? azt feleli: hogy a teljes boldogsághoz mind a kettő megkívántatik ugyan, de hogy a belátás hasonlítlanul jobb s az egyáltalános jóval rokonabb. A gyönyör változik s átcsaphat az ellenkezőbe; ellenben a jó egymagában véve lényeges, tehát maradandó és legfőbb cél. Továbbá sokszor a gyönyör érzete testileg és szellemileg beteges állapotból ered, s bizonyos az is, hogy van rut, roszt gyönyör is. Tiszta gyönyör csak az érzéki szépnek elméleti élve. Abban áll Plato szerint a *sophistika ethica* ferdesége, hogy gyönyör-elmélete folytán a mulót teszi a maradandó helyébe. Általában szerinte a *sophistika* a helyes világnézet rendszeres elferdítése, mert az igazi tudás helyébe az ismeret látszatát, az erkölcsi cselekvés helyébe alacsony csak a véges céloknak szolgáló eudaemonismust tanítja.

Már az eddigiekből kitetszik, hogy Plato a philosophiának nagyobb terjedelmet tulajdonít, mint azt mi szoktuk. Míglen mi a *philosophia* alatt az elméleti gondolkodásnak azon módját értjük, mely a dolgok alapjait ezek összefüggésében vizsgálja, addig Plato abba a gyakorlatot is befoglalja, sőt ez nála azon alap, mely nélkül az elméletet sem tudja gondolni.

Szerinte a *philosophia* alapja a *philosophiai* ösztön. Ezt úgy fogja fel, hogy az emberben megvan a törekedés az igazságot valósítani, s azt közelebbről úgy határozza meg, mint szülő ösztönt, vagy szeretetet, *σφοδρ.* Mint minden magasabb élet, a *philosophia* is a lelkesedésből ered. Ha a lélekben felébred a visszaemlékezés azon ösképekre, melyeket földfölötti életében szemlél, látva azon ösképek utánképeit ezen életben akkor a lelket bámuló elragadtatás szállja meg, magán kívül lesz, s lelkesedésbe jó. Az ideának vagy az ösképnek ezen legyőző ellentétében szemközt a jelenséggel, van alapja azon csodálkozásnak, mely Plato szerint a *philosophia* kezdete; azon égető fájdalomnak, mely minden nemesebb kedélyt áthat, nihelyt a magasabbnak sejtelme benne felébred; azon ügyetlenségnek a világi foglalatosságban, melyet a felületes ember a *philosophus* képében lát.*) Hogy ezen tiszta lelkesedés a szeretet formáját veszi fel, ezt Plato azon sajátos fényből magyarázza ki,

*) Ebből látszik, hogy előítéletek a *philosophia* ellen már P. korában léteztek, noha akkor a phil. nagy tiszteletben részesült.

mely által a szépnek látható utánképei minden egyéb ideák utánképei fölött kitűnnek. Innen van, hogy ezek gyakorolnak a kedélyre legerősebb hatást. E jelenséget még pontosabban magyarázza ki a halandó természetnek a halhatatlanság utáni törekedéséből. Mivel abban az isteni változhatlanság nincs meg, innen azon szükségesség, hogy folytonos új szülése által magát fentartsa. Ezen szülőösztön a szeretet. Ezen szeretet egyrészt az embernek magasabb, az istenséggel rokon természetéből ered, s ez azon törekedés, hogy a halandó emberi természet a halhatatlansághoz hasonló legyen. De más részről a szeretet még csak a törekedés, tehát még nem maga a birtok, s ennyiben hiányt tesz fel. A szeretet átmenet a nem-birtokból a birtokba az Eros Penia és Poros fia. Ezen törekedés tárgya általában a jó, a boldogság, s épen ezért a halhatatlanságra iránylik, mivel a boldogság ösztönével közvetlenül azon vágy is megvan, hogy a jónak birtoka örökkévaló legyen. A szeretet tehát azon törekvés, hogy a véges végetlen legyen, hogy egy örökkévaló tartalomtól legyen áthatva. A szeretet lételének külső feltétele a szépnek jelenvalósága,*) mert csak az ébreszt fel bennünk összhangzó alakja által vágyat a végetlen után. De valamint a szép a mód és fok szerint különböző, úgy a szeretet is csak a különböző formák foksorozatán áthaladva közeledik a tökéletlenebbtől a tökéletesebbhez. Első fok: szeretet a szép alakokhoz, magasabb fok szeretet a szép lelkekhez, mely erkölcsi beszédek és törekvések, a nevelés, művészet és törvényhozás munkái által létesül; harmadik: szeretet a szép tudományokhoz; legfőbb fok azon szeretet,**) mely a tiszta, alaktalan örökkévaló és változhatlan, semmi végezzel és anyagival egybe nem kevert szépre, az ideára iránylik, mely az igazi ismeretet és erényt előteremti, s az ερος célját a halhatatlanságot így éri el.***) Az ερος tehát philosophiai ösztön, törekvés az egyáltalános szépet előadni, az ideát a végesbe, a philosophiai tudás és élet által

*) Plato a szépet azon formának tekinti, mely az ember számára a jó iránti fogékonyságot közvetíti.

***) Helyes azok nézete, kik a platói szeretet és a keresztény hit közt közel rokonságot látnak. Mert valamint a hit az ember lelkének fogékonysága az isteni iránt, úgy e kettős természet a platói szeretetben is meg van. És valamint a keresztény vallás szerint az ember megváltása, egysége az Istennel, felteszi az embernek és isteninek rokonságát: úgy Plato is eléggé törekszik ezen összefüggést kimutatni.

***) Hogy a szeretet által halhatatlanokká lehetünk, ezt több görög mythus igen szépen előadja, de legszebben a Castor- és Polluxra vonatkozó.

beleképezni Ebből kiolvashatjuk azt, hogy Plato az örökkévalót és mulót, a végetlent és végest a szép fogalma által közvetíti.

Azonban a philosophiai ösztön még csak törekvés az igazság birtoka után. Kérdés most, melyik az eszköz, hogy ezen birtokhoz eljussunk? Erre az eddigi költői lelkesedéssel előadottak után kissé váratlanul, mert prózáilag felel, azt mondván: a dialecticai módszer, de erről is elragadtatással szól, azt állítván, hogy az az istenek legfőbb ajándéka, Prometheus igazi tüze, hogy nála nélkül semmiféle tárgynak művészi kezelése sem lehetséges. A dialectica tárgya a fogalom, az azon műszer, mely által az érzéki feltevéstől és formától tiszta fogalmat felfogjuk és kifejűjük, tehát a dialectica a fogalom képezése és felosztása. Az első a tapasztalatilag adott sokat a nemi fogalomra visszavezeti; a másik ezt szervesen fajfogalmaira osztja fel, minden természetes tagot befoglalva. A fogalom meghatározza a dolog lényegét és a tudomány csak ezzel foglalkozik. A dolog lényege pedig azon közösben áll, mire nézve az egy nemhez tartozók mindegyike megegyezik. A fogalom azt foglalja magában, mi minden különös- és egyesben egyenlőkép előfordul; azon általánost, mely nélkül a különöst megérteni nem lehet, mivel az minden különösben benne rejlik. Szóval a fogalom meghatározza a dolgok lényegét az által, hogy a nemek megkülönböztető ismérveit megállapítja. De hogy helyes-e a fogalomhatározottság, azt onnan tudjuk meg, ha kivonjuk mind azon következményeket, melyek egyrésztől belőle, másrésztől az ellenkező feltevésekből folynának. Ez a feltételes fogalom magyarázat. De, noha erre nagy nyomatókot fektet, az mégis csak előkészület, mert célja az, hogy a fogalmak igazsága vizsgálattassék s azok helyes határozottsága megállapittassék. Ha ezen uton eljutottunk az ideához, mint feltétlenhez, úgy a gondolatoknak nem-egyenes kifejlése helyt csinál az egyenesnek, az analyticai eljárás a syntheticainak. Ez utóbbinak sajáttsága a felosztás. Valamint a fogalom azon közöst fejezi ki, mely több dolgot összefoglal; úgy ellenkezőleg a felosztás azon különbségeket adja elő, melyek által egy nem fajaira elkülönül. A jó felosztás a nemi fogalmaknak természetes tagozása. E tekintetben kettőre kell vigyázni, t. i. hogy a felosztás valóságos fajkülönbségek s nem pusztá mennyiségi különféleségek szerint történjék, és hogy azon középfogalmakat, melyek által az alsóbbak a felsőbbekkel összetartatnak, át ne ugorjuk. A felosztás feladata tehát a fajok és alfajok módszerű előszámálása által az egy nem által befoglalt egész kört fogalmilag kimérni, a fogalmak elágazásait

azon pontig megismerni, hol a fogalom léteges tagozása megszűnik és a jelenségek határozatlan sokasága kezdődik. Ezen eljárásból kiderül, hogy a fogalmak azonosak-e, vagy különbözök, szóval ez által állapítatik meg azok kölcsönös viszonya egymáshoz és ezen ismeret alapján az általánostól a különöshez a fogalomvilág határáig módszeresen leszállunk. Legjobb felosztás szerinte a dichotomia. Ezen tételekben megvannak ugyan a későbbi logika csirái; de ezen tan, mint kifejlett, nála még elő nem fordul.

A philosophiai ösztön és a módszer a philosophiai gondolkodás két feltétele. A kérdés most az, hogy e kettőnek egyesüléséből miképp fejlődik ki az emberben a philosophia mint egész? Itt leírja azon műveltségi eszközöket, melyek segédelmével az ember a philosophiai gondolkodáshoz emelkedik. Minden műveltség és nevelés alapja a zene és gymnastica. A kettőnek összhangzatos egyesítése kieszközli a lélek helyes hangulatát, különösen megszabadítását a nyerseségtől és puhaságtól. A zenei képzettség célja, hogy a növendékek egészséges erkölcsi körben felneveltessenek, fogékonyságot nyerjenek minden nemes és jó iránt. A zenei képzettségnek végződnie kell a tiszta szép iránti szeretettel. De ezen műveltség még belátás nélküli, a szokás műve, eredménye, még nem a tudomány által vezetett erény. Ennek megszületéséhez a tudományos képzettségnek kell járulni. De a tudomány legfőbb tárgya a jó ideája,*) s a szellem irányoztatása ezen legfőbb ideához a legfőbb cél.

Azonban ezen irányoztatás is a teljes igazság felé természetes előfokok által közvetítettik. E fokokat azon tudományok képezik, melyek a gondolatot még csak az érzéki formában tüntetik fel, de éppen ez által azt, mi az érzéki képzetben ki nem elégíthető, tudatossá teszik. Ilyenek a mathematicai tudományok. Plato szerint ezen tudományok tárgya közepette áll az ideának és érzéki jelenségnek, mert az ideát nem tisztán magában, hanem csak az érzéken ismertetik fel, tehát némely dogmaticai feltevésekhez kötvek. Éppen ezért a mathematicai tudományokat nem kell pusztán csak a használhatóságért előadni, de úgy, hogy az érzékitől a gondolathoz, mint tulajdonképeni céljukhoz vezessenek. Ha ez történik, úgy azok szükségképen a dialecticához vezetnek, mely mint a legfőbb és legjobb a tudományok zárköve, s mint ilyen azokat felfogja és helyesen alkalmazza.

Ezen előadás szerint az elméletinek és gyakorlatinak, a bölcsé-

*) Miképp fogja fel a jó ideáját lásd alább a dialecticában.

szet két alkatrészének egysége, erősebben lép előtérbe mint közönségesen. Pusztá szeretet a széphez tudományos képzettség nélkül nem elegendő, ez pedig a nélkül lehetetlen. A kettő egy működés különböző foka. A szeretet tökéletessé lesz a tudományos foglalkozásban, a tudomány pedig nem pusztán ismeret, hanem gyakorlati természetű, mivel nem halmozza külsőképen az ismereteket, hanem az embert az eszményihez vezeti. Az elméleti és gyakorlati itt teljesen összeolvad. Valamint a philosophiai ismerethez csak az képes, ki korán megtanulta a gyakorlati megszabadulást az érzékitől; úgy viszont a philosophia az embernek kiemelkedése az érzékiség tengeréből, elméleti és gyakorlati megszabadulás a test uralma alól. Ezen megszabadítás eszköze pedig a gondolkodás, mely az érzéki benyomásokon tuelmel minket. De a philosophiában az elméleti működés különbségei is egységbe futnak össze. Az ismeretnek minden különböző formái: az észrevétel, a képzet, reflexio, a philosophiai ismeretnek csak előfokai, mert azok ugyanazon fogalmakat érzéki alakban adják elő, melyeket a philosophia a maguk tisztaságában. Mi azokban igaz, az a philosophiában mint tiszta gondolat adatik elő. A philosophia tehát nem egy tudomány más tudományok mellett, hanem tudomány egyáltalában, az ismeretnek egyedül megfelelő módja, s a többi tudományok is, ha helyesen adatnak elő, beleesnek. Szóval a philosophia azon gyupont, melybe az igazságnak mindazon sugarai, melyek az emberi képzetben és cselekvésben elszórvák, egységbe futnak össze; az az észnek legtisztább tudata magáról, az ad az egyes ismeretnek becset és jelentőséget, mivel tárgya az örök igazság, a változhatlan lét, az a szellemi élet teljessége, királyi művészet.

De Plato bir azon tudattal, hogy a philosophia a valóságban teljes tökélyben el nem érhető. Ezért mondja, hogy egy embert sem lehet bölcsnek nevezni, hanem legfeljebb philosophusnak, mert bölcs csak az Isten. De azért nem mondja, hogy a philosophia lehetetlen, hanem igenis azt, hogy az az emberben folytonosan megújul. És a tudományt nem tekinti oly erőtlennek, mely az embert nem lenne képes kormányozni. Sőt az oly erő, mely az embert kormányozhatja és az észellenes ellen megvédi.

Ezek után mondhatnók, hogy Plato a bölcsészet körének határait különbségben a gyakorlatitól, pontosan ki nem mérte. De mi, — ha a tudományt csak mint elméleti működést vesszük tekintetbe — egy részről hiány, az Platóra nézve — szemünk előtt tartva philosophiai álláspontjának irányát — a legnagyobb dicsőség. Talán

Aristotelest sem véve ki, a philosophiának szebb és magasabb feladatát Platónál senki sem tűzött ki. Ezt már az eddigiekből is láttuk s további tanaiban is látni fogjuk. Annyit már kivehettünk, miszerint Plato törekedése oda iránylik az embert egész lényegében, nevezetesen azon összefüggésben, mely az istenitől az emberihez és az emberitől az istenihez vezet, felfogni. Ilyen felfogásra pedig törekszik minden vallás, főképen a keresztény. Innen Plato philosophiájának vallási kenete, s nagy rokonsága a kereszténységgel.*) Mindenki fel fogja ismerni philosophiájának vallásos jellemét, midőn a philosophia feladatául a lélek megszabadulását, megtisztulását, sőt megváltását tekintti; midőn azt mondja, hogy a philosophia megszabadít mindattól, mi csak árnyszerű, szolgálai, vagy midőn azt mondja, hogy a külső embernek el kell halnia, hogy a belső ember szabaddá legyen. Szóval arra törekszik, mire minden vallás, t. i. hogy az ember több legyen, mint pusztán természeti lény, azt kívánja, hogy a lélek törekedjék az isteni, a halhatatlan, az örökké való lét felé./ Hogy ezen tisztító és megváltó erőt folytonosan a philosophiának tulajdonítja ez egyoldalúság ugyan, de más részről ne feledjük, hogy az örökké való lét felismerése, az igazság birtoka, azon magasabb életnek egyik kiegészítő része.

A platói rendszerben biztosan lehet megkülönböztetni a következő részeket: a dialecticát, vagy tant az ideáról, a physicát vagy tant az idea jelenségéről a természetben, az ethicát, vagy tant az idea előadásáról az emberi élet által. / A philosophia ezen felosztása azon idő óta egészben véve megmaradt, s ennek megfelel a philosophiának azon felosztása, melyet ma használunk, t. i. logica, természet- és szellemphilosophia, noha az utóbbi többet foglal magában, mint a régi ethica.

A. Dialecticá vagy ideatan.

A philosophia eredeti tartalma a fogalmak, vagy mint ő nevezi az ideák, mivel ezek teszik az dolgok lényegét, ezek fejezik ki az igazi valót, *ὄντως ὄν, οὐσία, εἶδος*. A fogalmakról vagy ideákról**) szóló tant nevezi dialecticának. Itt első pont az ideák bebizonyítása, második az idea fogalma, harmadik az idea szétágazása ideavilággá.

*) L. „Das christliche des Platonismus, oder Socrates und Christus.“ Baur Tübingen 1837.

**) Erre a magyar szó eszme igen jó, de itt megtarthatjuk a platói elnevezést

a) Az ideatan megalapítása. Hogy ideákat fel kell venni, ezt Plato először az ismeret természetéből mutatja ki. Csak a fogalombeli tudás igazi ismeret. A minő mértékben igazak képzeink, azon mértékben illeti ezeket a valódi lét és megfordítva. A minő mértékben valami van, azon mértékben megismerhető. Az egyáltalában levő megismerhető, az egyáltalában nem-levő megismerhetlen. Mi pedig, a létet és nem-létet egyesítvén, az egyáltalános valódi és az egyáltalános valótlan között áll, annak az ismeret oly módja felel meg, mely középső a tudás és nem-tudás között, az nem az ismeret dolga, hanem a képzeté. Más tehát a tudás, más a képzet. De ezért a tudás tárgyának is másnak kell lenni, mint a képzet tárgyának. Azé a feltétlen valóság, ezé olyan, melyet a lét és nem-lét egyaránt illet, tehát a változó. A képzet tárgya az érzéki, a fogalmaké az érzékfeletti és csak erről mondhatjuk ki a teljes és igazi létet. Platonál a tudás és képzet közti különbség azon pont, melytől függ az ideák valóságának kérdése. Ha mindkettő ugyanaz, akkor csak testi valóságot vehetünk fel; ha különbözők, ugy a fogalmakat, melyek nem-lettek, változhatlanok, s csak az észszel s nem az érzékkal foghatók fel, független és önálló lét illeti. Ha van ismeret, ugy kell az ismeret szilárd és változhatlan tárgyának is lenni. Ezen változhatlan a teljes és igazi valóság.

Mi itt az ismeret fogalmából foly, az a lét vizsgálódásából is következik. Minő szerepet játszik az ismeret tekintetében a fogalom és képzet, olyat játszik a lét körében a lényeknek és jelenségeknek, az érzékfölöttinek és érzékinek ellentéte. Az érzéki leendő, de a levés célja a lét. Az érzéki sokféle és elosztott. De a sok dolog azzá lesz, a mi, csak az által, mi mindnyájokkal közös. Ezen közös azonban az egyes lényektől különbözik, mivel egy egyes dolog sem mutatja tisztán a maga lényegét, miután azon lényeges tulajdonságok mellett, melyekkel az egyes lény bir, ezen lényben azon tulajdonságokon kívül, ellentétesek is előjönnek. — Egy tett, egy ember p. o. lehet jó, de mindkettőben lehetnek hiányok, esetlegességek is. Nem ilyen tapasztalatira, érzékire törekszik Plato, hanem arra, mi magában véve a jó s igaz, s szerinte az ily általános lényeg az igazi valóság és a tudomány tárgya. Igazi valóság csak a magával egyenlő minden ellentétén és korlátozottságon túl levő ideát illeti.

Különbséget kell tenni a közt, mi mindig van, s soha sem lesz, s a közt, mi mindig lesz, s soha a léthez el nem jut. Azt, mint a magával mindig egyenlőt az észbeli gondolkodás fogja fel, ezt

mivel támad és enyészik, az észrevétel. Amaz az őskép, ez az utánkép.

Az ideatan utolsó alapja azon meggyőződés, hogy nem az ellenmondásos, elosztott és változó jelenséget, hanem a dolgoknak egy és magával egyenlő lényegét, nem az érzékileg képzelte, hanem a fogalom szerint gondoltat, t. i. az ideát illeti a valódi lét. Azon nagyszerű gondolatot mondja ki Plato, hogy nem a külső érzéki jelenség, hanem az értelmi világ, az ideák országa az igazi és örök valóság. Az Plato bölcsészetének szép sajátja, hogy az embert folytonosan az értelmi, a gondolatvilágra irányozza, hogy az öntudatot a szellem országába akarja felemelni, hogy a szellemi, mint a gondolkodás sajátja szellemi alakban enyészhetlen kincskepen honosodjék meg az emberi öntudatban.

b) **A z i d e a f o g a l m a.** Az ideák a jelenségek változataiban az állandó, a lét különféleségeiben és ellentéteiben az egy és magával egyenlő. Ezen egy s magával egyenlő az általános, a nemek, fajok. Az általános Platonál nem azon formai általános, mely a dolgoknak csak egy esetlegesen közös tulajdonsága, p. o. midőn sok különféle dolog bir fehér színnel; hanem a közös és maradandó lényeg az igazi való, *ὄρωσ ὄρ, αὐτο καθ αὐτο, οὐσία*, p. o. állatban az általános az élet, ez minden állat állaga. Csak ezen általános a dolog lényege, a tudomány tárgya s érzékeinkkel észre nem vehető, mert az értelmi, *νοητον*.

De ezen általánost Plato a jelenségvilágtól elszakítva gondolja, mint magában létező állagot, s ez bölcsészetének nagy hiánya. Az érzékeletti hely az igazság, az ideák mezeje, hol az istenek és tiszta lelkek szemlélik az alak és test nélküli, minden levésen túl levő lényegiségeket. Az ősszépség nem egy másban, egy élő lényben, hanem örökkévaló módon tisztán magában semmi változásnak alá nem vetve létezik. Az ideák mint a létnek örök ősképei léteznek, minden egyéb szerintük van képezve, az érzéki dolgok azoknak csak árnyképei. Szóval az ideák az ezek szerint képzett és alájok foglalt egyes dolgoknak közös lényege ugyan; de a dolgoktól független, magukban is létező lényegiségek. Mert az egyes lények, p. o. ezen állatok elenyésznek; ellenben az általános, p. o. az állat fogalma mindig ugyanaz és maradandó.

Az egyes lények tehát, a jelenségek, az ideák szerint vannak alkotva, így ezek képezik azok lényegét. De mint már megérintettük, az a nagy hiba Plato philosophiájában, hogy a lényeket ennek jelen-

ségétől elszakítja. Azonban e hiányt kimagyarázhatjuk magunknak. Ember, állam, állat, költemény, koczka stb. ezek, mint fogalmak tökéletesek, hiány nélküliek, mindig ugyanazok; ellenben azon egyes érzéki tárgyakhoz, egyes lényekhez, melyekben azon fogalmak létesülnek, tehát ezen emberekhez, ezen állatokhoz, ezen koczkákhoz hiányok is tapadnak, ezek majd jobban, majd kevésbé közelítik meg fogalmukat, ezekben esetleges tulajdonságok is előjönnek. Igen természetes tehát, hogy azon philosophus, ki a fogalom idealismusát először ismerte fel, a tárgy ujságánál fogva annyira lehetett elragadtatva a fogalom hiánytalan tökélyétől, változhatlan voltától, hogy ennek hiányos jelenségei különben is idealis lelke előtt csak torzképeknek tűnhettek fel.

De az idea az egyes lényeknek nem csak az egy lényege, hanem azok célja is, s helyesen figyelmeztet, hogy a dolgok létezését nem a feltételek, hanem azok alapja teszi, ez pedig céljokban fekszik. Az egyes dolgok célját a jobb, legjobb szóval jelzi, tehát úgy mint a viszonylagos jót; ellenben a minden célokat magába befoglaló utolsó célt a *jóval áγαθον*, ez minden célok elve s valamennyi idea igazi lételének oka az, hogy a jó ideájában részesül.

De az ideákat, melyek az igazi valóság, nem kell az eleaták nyomán úgy képzelni, mint oly egységet, melyből a sokaság és a belső különbség; nem mint oly állandót, melyből minden mozgás és élet ki volna zárva. Mert ha mindent mint egyet tételezünk, úgy arról semmit sem lehet kimondani, mert mihelyt az alanyról egy tulajdonitmányt kimondunk, már többséget tételezünk, vagy is az egységben a különbséget. Plato szerint tehát az igazi valóság nem a pusztaság, hanem a saját különbségeit befoglaló egység, mert az csak így határozott, s csak az ilyen valódi.

De azt sem lehet felvenni, hogy minden csak sokaság az ezt befoglaló egység nélkül. Egységet és sokaságot össze kell foglalni, mert ha lehetetlen volna a fogalmak összekapcsolása, úgy nem lehetne egy dologról sem egy, ettől különböző tulajdonitmányt kimondani. A kettőt csak úgy lehet egyesíteni, ha a fogalmak közösségét tanítjuk, azaz, hogy némely fogalmak egymást kizárják, némelyek egymással összekapcsolhatók, p. o. nyugalom és mozgás egymást kizárják, de a lét fogalmában összekapcsolhatók. Az összekapcsolható fogalmak az *onosok*, azaz egyiknek léte a másiknak is léte; az össze nem kapcsolható fogalmak különbözők, azaz, egyiknek léte, a másiknak nem-léte. És mivel minden fogalom sok tekintetben más

fogalmakkal összekapcsolható, s sok mással nem: ezért mindegyiket sok tekintetben a lét, sok tekintetben a nem-lét illeti. Az igazi levő tehát nem tiszta, elvont, hanem határozott, concret lét, azaz több határozottság egyesítője. Ebből következik, hogy nem egy, hanem sok levő van, s ezek az azonosság és különbség, kizárás és közösség különféle viszonyaiban állanak egymáshoz.

Az ideákban az egység és sokaság összekapcsolását úgy is kifejezte, hogy az ideákat, mint számokat jeleli meg. Ez által azonban csak annyit akart kifejezni, hogy a valódiiban egység és sokaság szervesen van összekapcsolva.

És a mint eléggé indokolva állítja, hogy a valódi nem a különbséget kizáró egység, úgy azt is tanítja, hogy az nem oly változhatlan, mi minden életet s mozgást kizárna. Mert, noha az igazi való változhatlanul mindig ugyanaz, az e mellett ész, élet, cselekvékenység. Ezért az ideákat úgy írja le, mint működő erőket, mint a dolgok szülő okait, s nem csak úgy, mint a dolgok utánképeit; mert ha az ideák az eredeti és igazi valóság, úgy oly erővel is kell bírniok, hogy a dolgoknak lételt adjanak. Azonban ideáit úgy gondolni, mint melyek étellel és mozgással bírnak, mint melyek a dolgokban ható erők, azért úgy szólván lehetetlen, mivel ő a nemeket úgy gondolja, mint magukban álló állagokat (substantia), az ő ideái azt jelzik, mi a jelenségek változatában az állandó, de nem ezen változás okát. Annál fontosabb tanában azon fentemlített pont, hogy ő az ideák egységében az ebbe befoglalt sokaságot is tanítja. Csak ezen alapon taníthatott nem csak egy ideát, hanem a logikailag tagozott ideák sokaságát, ideavilágot.

c) Az ideák világa. Mivel Plato szerint minden nemi és faji fogalom valami állagos, egy idea; ezért annyi ideának kell lenni, mennyi nem és faj van. Ennél is tovább megy, midőn azt mondja, hogy mivel az ideák az egyedül igazi valóság, úgy semmi sem létezhet és semmit se lehet gondolni, miről idea nem volna. Ezért nemcsak a lényegest és szükségképenit tekintve ideának, hanem azon tulságba esik, hogy a puszta tulajdonsági és viszonyfogalmakat is az ideákra vezet vissza, s beszél a hasonlónak, hajnak, asztalnak ideáiról. Szóval az ideák országa addig terjed, a meddig több jelenségek egyforma jellemét ki lehet mutatni, vagy idea van mindenütt ott, hol több dolgot egy köznévvvel lehet jelzeni. Ha ennek teljes értelmét akarjuk kivenni, az azon gondolat, hogy a látszólagosan csekély, esetleges is bír értékkel, hogy az sem egészen észellenes. Később

azonban maga is felhagyott azon tulsággal, hogy mindenben ideát keressen. De az előadottakból világos, hogy ő az általános és szükségképeni fogalmakat a képzetekkel összekeverte. Igaz, hogy a képzet a tárgynak általános képe, de csak is képe, s a lét szükségességét nem fejezi ki, vagy legalább nem mindig. Mivel Plato a fogalmakat és a képzeteket tisztán, legalább az alkalmazásban egymástól még nem különböztette, ezért lehetetlen volt neki az ideák tudományos rendszerét előadni, miután ennek csak ott lehet helye, hol egyedül az általános és szükségképeni fogalmak egymásutánja mutatattik ki, mit a képzetek tarka világával tenni nem lehet. Plato az ideákat — noha ezt maga bevallani nem akarja — a tapasztalásból vonta el. Azok tehát csak valami különöst fejeznek ki, s a gondolkodás e különöstől az általánoshoz, az alsóbb fogalmaktól a magasabbakhoz csak lassankint emelkedhetik fel. És mivel ő a fogalmakat önállósítja, azaz mindegyiket úgy fogja fel, mint magában külön létezőt, ezért a különös az általánosba át nem mehet olyformán, hogy utolsó esetben mindnyájan egy felsőbb elvben egyesülnének, s tartalmuk szerint ezekből mint mozzanatok leszármaztathatók volnának. Nála a fogalmak kölcsönös összefüggése csak az, hogy egyik a másikban részesül. Ezen kitétel azonban homályos, alig valamit mondó képzet.

E hiánytól eltekintve helyes azon tana, mely szerint az ideák nem csak mint sokaság, de mint egy egésznek részei is viszonylanak egymáshoz. Így a fogalmak szerint gondolt lényegiségek egy fokszorozatot képeznek, mely jól rendezett tagozás szerint folytonos logikai egymásutánban, a legfelsőbb nemektől a legalsóbb fajokig lefelé vezet, tehát egy rendszert alkot, melyben azok sokféleképp összekapcsoltnak egymást kizárják, s egymásban részesülnek. A tudomány feladata épen ily rendszert felállítani, a különöstől a legáltalánosabb elvekhez felemelkedni, s viszont ezektől amazokhoz a középfogalmakon át leszállani. Ő maga azonban e munkához — noha nevez néhány általános fogalmat p. o. a lét és nem-lét, a minőség, a határ és határtalan, a mennyiség fogalmait — csak gyenge kísérletet tett, s a fentemlített okoknál fogva az alapfogalmak rendszerét felépíteni neki lehetetlen volt.

Azon pontot azonban szépen kijelelte, hol a lét fokszorozata eljut zárpontjához. A legfőbb idea, melynek valamennyi alárendeltetik: a jó ideája, a lét és tudás forrása, az tehát e két utóbbinál is feljebbi. Azonban e tan nincs nehézség nélkül. Itt a jónak nem azon fogalmáról van szó, a mint azt közönségesen szoktuk venni, hanem a

jó itt a legfelsőbb elv. Ez értelemben a jót úgy írja le, mint minden valóság és ész forrását, mint minden lét alapját, mint teremtő és utolsó okot. A jó a természeti és erkölcsi világrénd elve. A jó alatt tehát az Istent érti, mint azt maga is világosan mondja, hogy az isteni ész a jó. De itt ismét nagy nehézség mutatkozik. Vizsgálván az utolsó alapokat, ezeket az ideákban találja, mivel ezek az igazi valóság. Most tehát azon kérdés támad, hogyan viszonylanak az ideák az Istenhez? E viszonyról azonban nem szól tudományosan, hanem csak mythosi formában. Ugy látszik ő megnyugodott azon gondolatban, hogy az ideák valóban isteniek, s hogy a legfőbb, t. i. a jó ideája és az istenség egy és ugyanaz. De azon kérdést, hogy az Istent személyesen kell-e gondolni, ő alig tette fel magának. Beszél ugyan az Istenről mint személyről, annak jóságáról, gondviseléséről; de csak ott, hol a néphöz, melyet szempontjából tisztábban fogott fel, alkalmazkodik. De ilyen beszéd philosophiai fejtegetéseivel semmi összefüggésben nincs. Tudományos feltevéséinél fogva, rendszerében a személyes Isten fogalmának alig van helye, mert ha csak az általános bir eredeti léttel, úgy az istenség, mint a legeredetibb és minden valódinak forrása a legáltalánosabb.

Mivel Plato a legfőbb létet, mint a jót és mint a czélok szerint ható észt határozta meg, ezért ez azon teremtő elv, mely a jelenségben nyilatkozik. Mivel az Isten jó, azért képezte a világot. Tehát az ideák után vizsgálja a világot. Az a *κοσμος νοητος* ez a *κοσμος ορατος*, az az értelmi, ez az érzéki világ. Ez utóbbi a physika tárgya.

B) Physika.

A dialectica tárgya a jó; a physicáé a jó, mint érzéki jelenség. Itt tehát az a sarkalatos kérdés, mi az, minek a jóhoz vagy az ideák complexumához járulnia kell, hogy a jóból érzéki jelenség, szóval természet legyen? Plato mindazt, mi a természeti lét körébe tartozik, a physikába foglalja be, nevezetesen az alapokat a jelenségvilágról, mint ez az eszményi világtól különbözik, a világépületet és ennek részeit végre pedig a tant az emberről.

a) A jelenségvilág alapjai. Anyag. Hogy megérthessük Plato tanát az érzéki lét alapjairól, ismét az ideatant kell tekintetbe venni. Az idea az egyedül igazi való; ellenben az érzéki jelenség csak egy középső a lét és nem-lét közt, a jelenséget csak a levés illeti, de nem a lét; benne az idea soha nem jó elő tisztán, ha

nem mindig a maga ellenkezőjével keverve, az egyes lények nagy sokaságára szétfolyva s az anyagi hüvely alá takarva, az nem magában és magáért, hanem másért van. Szóval az érzéki lét az igazi létnek, t. i. az ideának csak egy árny- és torzképe. Honnan az idea ezen eltorzítása a jelenségben? Ennek alapja nem lehet az ideákban, mert ezek, noha egymással közösséget képeznek, mindig megtartják örök lényegüket, miután egyik fogalom a másikkal csak annyiban kapcsolható össze, mennyiben vele azonos, ellenben az érzéki dolgok nem csak összeegyező, hanem ellentétes mivoltokat is foglalnak magukban. A jelenség tökéletlensége nem származhatik az ideából, sőt a jelenség tökéletlensége azt bizonyítja, hogy nem csak az ész, de a (vak) szükségesség is a világ egyik oka s ezen észellenes okot az ész egészen le nem győzheti. Az érzékinek kimagyarázásához tehát az ideával egészen ellentétes elvet kell felvenni, melyből a jelenség eltérését az ideától kimagyarázni lehessen. Ilyen elv magában foglalja a jelenség nem-létét, osztozottságát, mert mi a jelenségben való és állandó, azt az ideától nyeri. Ezen elv az, mi Aristoteles óta a bölcsészetben *α ν α γ ν α κ*, *ύλη* nevezetik. Ezt úgy írja le, mint az érzéki jelenségek általános substratumát. Az ideáktól, mint ösképektől, a magával mindig egyenlő lényegtől s attól, mi az ideák szerint van képezve, t. i. az érzéki jelenségtől megkülönbözteti a *harmadikat*, mint olyat, mi minden levésnek anyai kebelét képezi; azon közöst, mi minden meghatározott anyagok alapját teszi és mi ezen formák szünteleni levésében, mint ezek maradandó alzata (substratuma) mindnyájukon keresztül mozog; azon képzékeny tömeget, melyből minden időmittatik, de minek ezért bizonyos alakja és tulajdonságai nincsenek. Hogy ily elemnek kell lenni, ezt Plato az érzékinek folytonos levéséből bizonyítgatja, mert ily levés lehetetlen volna, ha a bizonyos anyagok valami valódi volnának, sőt inkább ezek csak egy közös, tehát határozatlan harmadiknak pusztá jelenségformái és módosulatai. Azon harmadikat úgy is írja le, mint olyat, mely minden alakot képes felvenni, mint azon tért, mely maga enyészhetlen lévén, minden leendőnek helye, mint azon mást, melyből minden lesz. Azon harmadikat nevezi határtalannak, kicsinynek és nagynak is, mi által azt akarja kifejezni, hogy az a végnélküli gyarapodásra és kisebbedésre képes.

Hogy ezen harmadik alatt nem értett egy örökkévaló, a világoteremtés előtt létező anyagot, az abból is kitetszik, mivel csak az ideáknak tulajdonított valódi létet, ellenben az anyag a nem-levő *μη ον*; sőt erről azt mondja, hogy azt sem a gondolkodással nem foghat

juk fel, mint az ideát, sem az érzékekkel, mint az érzékit. Különbösen is határozottan mondja, hogy az, miben minden lesz és mibe minden feloszlik: a tér, ez tehát az érzéki világ általános alapja.

De, ha ezen általános, mely az érzéki lét alapját képezi, nem anyagi substratum, kérdés mi az tehát? Az a határtalan nem-levő, a tér vagyis az egymáson kívüli és az osztotság. Örökkévaló anyag helyett, tehát az anyagiség pusztá formája, a térbeli osztotság, az egymáson kívüli és a levés tesz az érzéki lét lényeges alapjait és formáit. Ezen formák Plato szerint nem csak a mi képzetünkben léteznek, hanem az érzéki jelenségben is tárgyias valósággal bírnak; ellenben az anyag nem való, mivel minden valóság az ideákban van. Az anyag tehát az ideákban levő valóságnak negatívja, nem-léte, melybe az ideák át nem mehetnek, különben egységük a sokaságba, változhatlanságuk a levés változataiba oszlanék fel.

De az ily felfogás nehézsége Plato saját tanának szempontjából is világos. Fentebb láttuk azon tanát, hogy mi egyáltalában nincs, azt képzelni sem lehet. Ha tehát az anyag egyáltalában nem-levő, ugy ez gondolkodásunkban sem lehetséges. De másrészt az anyag Plato szerint a jelenségek változataiban azon állandó, melyen a jelenségekben magukat visszatükröző ideák támpontot nyernek. De az anyag azon oknál fogva sem lehet teljesen valótlan, mivel az ideát a levés folyamába bevonni képes. Ezen vonások tehát többet fejeznek ki, mint a pusztá tér fogalmát, és maga a tér sem egy *μη ον*. És, hogy Plato az anyagnak bizonyos fokú erőt tulajdonított, onnan is kiteszik, mivel azt mondja felőle, hogy az az ész hatásait korlátozó ok. De ekkor hogy mondhatja felőle, hogy az nem-levő?

Az érzékinek viszonya az ideákhoz. A Platót kevésbé ismerők azt hiszik, hogy az érzéki és az ideális világ nála mint két, egymáson kívül fekvő kör áll szemközt egymással. Plato maga is belátja azon kérdés nehézségét, mikép lehetnek az ideák a leendőben és a határtalanul sokban egységük és változhatlanságuk elvesztése nélkül? E kérdésre az érzéki dolgok természetéről alkotott nézete szerint felel. Idea és jelenség az ő felfogása szerint nem két, egymástól különböző, egymás mellett létező állagok, mivel állagos csak az idea, az érzéki ellenben a nem-levő. Az idea továbbá az által el nem osztatik, hogy a sokban részesül, mert ezen sokaság nem igazi való. És noha az idea magában levő valóság, mégis viszonyban áll a jelenséghez, miután azon létet, melyben a jelenség részesül, az ideától nyerte. Az idea tehát már magában véve vonatkozik a jelen-

ségre s a jelenség már magában véve vonatkozik az ideára. Ha tehát Plato némely helyeken az ideákat, mint ösképeket írja le, melyekkel szemközt ezek utánképei a jelenségek saját valósággal birva állanak; s ez által csak az állagos lét minőségi különbségét a jelenségtől akarja kifejezni, vagyis az idea és a jelenségvilág közti metaphysicai különbséget, tehát nem azt, hogy a lét összege a kettő közt el volna osztva s mindegyiket külön valóság illetné. Egy és ugyanazon lét az, melyet tisztán és egészen szemlélünk az ideában tökéletlenül és zavartan az érzéki jelenségben. Az idea és jelenség megkülönböztetése Plato részére halhatatlan érdem, mert e nélkül gondolkodásunk, ismeretünk, ítéletünk világos egyáltalában nem lehet*).

Az tehát igen helyes, hogy az ideát úgy fogja fel, mint a jelenség lényegét, noha itt is azon hibába esik, hogy a jelenséget az idea elhomályosításának tekinti. De nehezebb a másik oldal, t. i. hogyan származik a jelenség az ideából? A jelenség csak annyiban való, mennyiben lételet az ideától kölcsönzi, mennyiben az ideában részesül; de ettől eltekintve az valótlan. Az érzékinek mint ilyenek nincs valósága, az részesül ugyan az ideában, de ettől eltekintve az nem-levő. De hogyan kell ezen nem-levőt az idea egyáltalános létele mellett gondolni? Ezen kérdésre a platoi rendszer nem bir felelettel. Mert az ideák mellett egy más lételet, mely a véges lét alapját képezné, Plato azért nem vehet fel, mivel csak az idea a való. Az ideákból pedig a véges létet azért nem származtathatja le, mert az idea teljes létele helyett a nem-lét formáját fel nem veheti s lényegének egységét a térbeli egymásonkívülibe el nem szórhatja. De ennek ellenére is megvan a törekedés az idea és jelenség közti összefüggést kimutatni. Timaeusban naiv módon azt mondja, hogy az Isten a világot jóságánál fogva teremtette. Ezen gondolat teljes kifejlése az istenségnek oly fogalmához vezetne, miszerint erre nézve szükségképeni, hogy a végesben nyilatkozzék. De ezen kifejlés az előadottakban rejlő okoknál fogva nála még elő nem fordulhat. Plato maga is azon tételtől csak annyit következtet, hogy az Isten a láthatónak rendetlenül mozgó tömegét elrendezte. De itt az anyag, vagy általában a véges, már feltételetik. Hogy ezt felvilágosíts, hivatkozik a szükségességre, az isteni okbeliségről pedig felteszi, hogy az csak tökéletest teremt. De ezzel a kérdés tovább nem halad, mert azon szükségesség csak más kifejezése a végesnek, mely itt csak feltételetik, de le nem származtatik.

*) A lényeg és jelenség közti különbség képezi minden kritikánk alapját.

Az érzékinék leszármasztatása tehát az ideákból Platonak nem sikerült. Itt a rendszer nagy hiányt mutat s ennek oka azon felfogás, hogy az idea foglalmában minden valóságot és mégis a jelenséget nem csak az idea által tételezett, hanem egy, ebből le nem származtatható lét is illeti. Az idea egyrészt az egyedüli valóság és a jelenség lényege, másrészt magában létező s az érzékinék sokaságába át nem menő s valóságában az utóbbira nem szoruló. De ha a jelenség az ideának nem mozzanata, ha azt egy, az idea által nem tételezett lét is illeti, úgy az idea nem foglalmában minden létet, s noha az, mi tőle a jelenséget megkülönbözteti, csak nem-létnek neveztetik, ez még sem egészen valami valótlan, különben nem volna hatalma az idea lételet a jelenségben korlátozni. A nagy hiány az, hogy Plato az ideát annyiban elvontan fogta fel, mennyiben az idea magában létező s magára nézve kielégítő állag, mely létezéséhez a jelenségre nem szorul. De így az idea határát a jelenség képezi, az idea az egyik, a jelenség a másik oldalra lép s a kettőnek feltett benmaradósága átcsap a dualismusba, az idea a jelenségre nézve transcendens. Plato is dualista, mivel nem tudja kimutatni, mért lépnek az ideák a jelenségbe? Plato philosophiájának minden hiányai ezen alaphibából folynak. Az ideák örökkévalók, azok az igazi lét és isteni erők. De éppen abban nyilatkozik a platoi egyoldalúság, hogy a jelenségvilágnak van ugyan vonatkozása az ideára, tehát az igazira, miután a jelenség azt, mi ebben való, az ideától bírja; de nincs az ideának vonatkozása a jelenségre, mert az idea arra nem szorul. Tehát minduntalan kitünik azon — lehet mondani — leverő gondolat, hogy a jelenségvilág nem igazi valóság, hanem csak egy futó, semmis látszat. Ennek eredménye, hogy a látható természetet félreismeri s nem tekinti azt az isteni erők kinyilatkoztatásának s e szerint a testet is, mint a lélek börtönét megveti. Hogy Plato ezen következményeket teljesen ki nem vonta, ezt hellen szelleme, mely a jelen élet becsét mélyen érezte, meg nem engedte; sőt látni fogjuk mennyire törekedett az eszményi és érzéki világ közt, noha leginkább csak mythosi előadás által közvetíteni. De az alaptanaiból természetesen folyó következményeket mind kivonták későbbben mások s ezáltal sok téves és az emberiségre nézve káros tanoknak lettek szerzői.*) Hogy az idea és a jelenség együvé tartozók, ehhez

*) P. o. a bűn forrását a testben keresik. Mivel P. physicájának ily nagy hatása lett az utókorra, azért adom azt elő valamivel hosszasan.

az sem elég, midőn azt mondja, hogy a dolgok a mik, az által ilyenek mivel az ideákban részesülnek. Ezen kifejezés „részesülni“ csak képies s a szóban forgó kérdést épen nem magyarázza, valamint azt sem, midőn az ideákat úgy adja elő, mint mintaképeket, melyek a tünemények által utánoztatnak. Mert ekkor előáll már az Aristoteles által felhozott kérdés, melyik azon szülők, mely a dolgokat az ideák szerint utánképezi, miután a transcendens ideák az érzéki világba be nem hathatnak? Itt azonban a tudományos magyarázat helyett a világképzőnek csak népszerű képzete által segít magán. A világképző, emberi művész módjára, de az Isten csodatevő hatalmával alakította az anyagot. Mennyiben a dolgok az ideák jelenségei, annyiban az idea; mennyiben pedig külön elvük az anyag, annyiban a szükségesség által határozatnak meg. Mert noha a világ az ész műve, mégis támadásánál az ész mellett egy vakon ható ok is közreműködött, úgy hogy az istenség sem tehetné művét egészen tökéletesen jóvá, hanem csak azon mértékig, melyet a végesnek természete megengedett. Az ész hatásának nincs magasabb törvénye, mint a legfelsőbb t. i. a jó ideája. A dolgokat tehát a jó ideájából kell kimagyarázni, vagyis czélok szerint; mi pedig ezekkel ellenkezik, az mint a természeti szükségesség műve, a gépi okok eredménye. Igaz, hogy Platonál a dolgok tulajdonképi és lényeges alapjai a czélok, a fizikaiak ellenben ezekhez a czélok szerint ható észnek csak segéd-eszközei; de mégsem oly erőtlének, hogy az észnek csak engedelmes eszközei lennének. És mint feljebb mondá, hogy az anyag, nem-léte ellenére is az ideát a jelenségben eltorzítja, itt is szól a természeti szükségességnek az ész elleni ellentállásáról és ezt az ész csak részben győzhetvén le, az Istennek lehetetlen volt egészen tökéletes művet teremteni. Dualismusa okozta, hogy a két okot nem tudta összefoglalni, hogy a természeti szükségességben nem látta az ész művét, nem ehhez a közvetítőt, hanem korlátát. Az idea és jelenség közti kapocs szerinte a világlélek. Ez a kisegítő. De ezen tant is a mythosi előadás nagyon nehezíti.

Világlélek. Erről a Timaeusban így szól. Minthogy az Isten a világot legjobban akarta elrendezni, azért meggondolta, hogy az ész ellenes, *ἀνοητον* nem lehet jobb, mint az ész, *νοησις*; de az ész lélek nélkül semmiben sem lakhatik. Ez oknál fogva a világészt beoltá a lélekbe, a lelket pedig testébe. A lelket következőkép alkotta: Mielőtt a testi elemeket képezte, az oszthatlan és a magával egyenlő s a testileg osztható állagból egy harmadikat, a kettő közt

állót képezett. Miután ezen állaghoz hozzá adta az *azonostavrov* és a másst, *θαρσορ*, az egészszet az összhangzó és asztronomiai rendszer alapszámái szerint osztotta el s az így elosztott anyagból a hosszasaági osztás által képezte az álló csillagok egének és a bolygók pályáinak körét. Mint látjuk, ez mythosi és phantasticus előadás. Mit a világlélekről mythosilag szóló tanában mondani akar, az azon gondolat, hogy a világ, mint egész, élő lény s ő annak legtökéletesebb és legeszesebb lelket tulajdonit. Ezen meggyőződéshez őt a test és lélek közti viszony gondolata vezette, azután a természet és emberi szellem vizsgálása. Midőn az Isten világot teremtett, azt legtökéletesebbnek alkotta s ezen tökéletesség nagyobb mértékben illeti meg a világegészletet, mely minden lényt magában foglal, mint egyes részeit. De az észszerű mindig tökéletesebb mint az észellenes, az ész pedig minden lényben csak a lélek által lakhatik. Mivel a világ a teremtett lények közt a legtökéletesebb, ezért mint a legtökéletesebb ész képviselőjének, legtökéletesebb lélekkel kell birnia. Mi más által mozgattatik, azt olyan előzi meg, mi maga mozog, és csak ez a mozgás kezdete. De minden testi, más által mozgattatik; ellenben a lélek az önmozgás ereje. Tehát a lélek előbbi, mint a test, az ész és a művészet eredetibb mint az, mit közönségesen természetnek nevezünk.*) Hasonlónak kell állani a világepületről is. Ebben is az első és az uralkodó a lélek, a test későbbi és szolgáló. Vagy ha a világ mivoltát vizsgáljuk, ennek elrendezésében mindenütt oly czélszerűség uralkodik, kivált a csillagok mozgásában oly csodálatraméltó szabályosság, hogy a benne uralkodó észben és bölcseségben nem kételkedhetünk. De az észnek másutt helye nem lehet, mint a világ lelkében. És azon általános ész szellemünkben is nyilatkozik, mert valamint testünkben semmi sincs, mit ez a világtestből át nem vett, szintugy nem birhatnánk lélekkel, ha a világegészlet nem volna lelkesítve. De valamint a világegészletben a testi elemek hasonlíthatlanul dicsőbbek, tökéletesebbek, mint a mi testünkben: ugy a világ lelke is azon mértékben meghaladja tökéletesség tekintetében a mi lelkünket. Tehát a világlélek szükségképeni, mivel csak általa közölhető az ész a testtel, az a nélkülözhetlen középtag az idea és jelenség közt, és az, mint ilyen egyrésről minden rendezett mozgás s az innen eredő megalakulás alapja, másrésről minden szellemi élet forrása, különösen az

*) Ezen szavak értelme az, hogy a gondolat az eredeti, az első. Ezt tanítja minden józan vallás és philosophia. Csak az érzéki embernek nem kell ilyen tan, mivel ő ezt érzékiségénél fogva, fel nem foghatja.

ismereté. Midőn tehát Plato azt mondja, hogy a lélek az oszthatlan és osztható lényegből van összekeverve, ez annyit jelent, hogy a világlélek köti össze az egységes ideát az érzéki jelenséggel, mert a kettőnek tulajdonságait magában egyesíti. Az ugyanis testnélküli, mint az idea, de a testre is vonatkozik; az a jelenségek határtalan különféleségével, szabálytalan változásaival szemközt azok eszmei egysége, bennök az állandó s mint ilyen azon változásokban változhatlan mértéket állapít meg. És midőn Plato azt beszéli, hogy a lélek lényege az összhangzó és astronomiai rendszer viszonyainak megfelelőleg van elosztva, ez annyit jelent, hogy a lélek eredetileg minden szám és mértékviszonyokat magában egyesít s tőle származik a világon minden számhatározottság és harmonia. És noha a világlelket, mely a világon működő erőket képviseli, megkülönbözteti a mennyiség-tanítól, mely a dolgoknak szám és mérték szerinti formahatározója; a világlélek mégis egységbe foglalja össze a mennyiség-tani viszonyokat. Mindkettő által az idea az érzéki világra vonatkozik, a kettő az érzékit szilárd határu viszonyok közé foglalja; sőt mindkettő idea, mint a testi világ formahatározója és mozgató elve. Különbség az idea és a világlélek közt az, hogy az az eredeti, ez a származott; az örök, ez lett; az valódi, ez pedig ennek részese. A lélek működése részint mozgás, részint ismeret. A lélek minden mozgás elve, az szilárd törvények szerint magát mozgatja, a világot áthatja és kormányozza, az égi körökben eszközli az anyagok elosztását és mozgását úgy, hogy a csillagok rendében és forgásában az ő harmoniája és élete nyilatkozik. A világlelket általában az emberi lélek analogiája szerint gondolja.

De a mi gondolkodásunk szempontjából különösnek fog látszani, hogy Plato a világlélek mozgásával az ismeretet hozza kapcsolatba. Ezt azért teszi, mivel az ismeretet úgy tekinti, mint magába visszatérő mozgást s a világleleknek azért tulajdonított tudást mindenről, mi benne és a világon van, mivel legtökéletesebb, t. i. körmozgással bír. A mozgást és ismeretet analog törvények szerint gondolja. E tan tehát nem oly különös, sőt annak mély értelme van. Mivel ugyanis a végnélküli sokaság szám és mérték által nyer meghatározott viszonyokat, az csak így ismerhető meg, mint azt már Philolaus tanította, pedig csak a meghatározottat lehet megismerni. A lélek nem ismerhetné meg a dolgokat, ha a harmoniai számviszonyokban nem bírná a rend és határozottság elvét. Innen a mennyiség-taninak és az ismeretnek összekapcsolása.

Összefoglalva a mondottakat, Plato a világlélek alatt a mindenséget kormányzó összhangzatos viszonyokat érti, tehát nem pusztaszámokat. Közelebről a világlélek alatt azt érti, hogy a gondolat a valóságtól, az eszményi a valóditól el nem szakítható, hogy ezek együvé tartoznak. De azt is láttuk, mily nehéz volt neki átmenni a gondolattól az érzékihez. Ez általában az egész ó-kornak sok nehézséget okozott. De ez a főproblema minden tudományban. E körül fog forogni mindig az ismeretre irányzó törekvésünk. Plato jól tudja, hogy a gondolat az előbbi, hogy a gondolat saját erejéből képes megvalósulni; de azt kívánni, hogy már ő erre nézve minden nehézséget megoldjon, ez az emberi fejlődés törvényeinek nem-értése.

b) A vilá gé p ü l e t é s r é s z e i. Plato szerint a látható világ az idea jelensége térben és időben, az örökkévalónak érzéki és változó utánképe, az isteni észnek és természeti szükségességnek, az ideának és anyagnak közös szüleménye; az pedig, mi a kettőt egymással közvetíti, mi minden rendnek, mozgásnak, életnek és ismeretnek közelebbi alapja — a lélek. Mikép kell ezen okokból a világ támadását és berendezését kimagyarázni, ezt Timaeus mondja meg. Mi Plato közelebbi természettani kutatásait illeti, ezek közt vannak szellemdus feljegyzések ugyan, de vannak phantastikus, gyermekes állítások is, mi nem is lehet máskép, tekintve a tapasztalati tudományok akkori fejletlen voltát.

A világ támadásáról ezt mondja: A vilá gé p í t ő elhatározza magát a láthatónak összeségét a lehetőségig tökéletessé tenni, hogy az élő lénynek örökkévaló ösképe szerint egy teremtett lényt utánképezzen; azt mondja, hogy a jó és irigytelen Isten, ki mindent a lehetőségig magához hasonlót akar teremteni, a jót az anyagba oltá s így támadt a világ. Mint látszik az alapeszme igen szép és igaz.*) De a vilá g t e r e m t é s n e k r é s z l e t e s l e i r á s a m y t h o s i, s ő t p h a n t a s t i k u s m o d o r u.

*) Erre nézve így nyilatkozik Hegel: „Platos Gedanke ist ebenso weit höher als die Ansicht der meisten Neuern, welche, indem sie sagen, Gott sei ein verschlossener Gott, der sich nicht offenbart habe, von dem man also nichts wissen könne, auch der Gottheit Neid zuschreiben. Denn warum sollte er sich uns nicht offenbaren, wenn wir einigen Ernst mit seiner Erkenntniss machen wollen? Wird die Erkenntniss Gottes uns aber verwehrt, so dass wir nur Endliches erkennen, das Unendliche jedoch nicht erreichen; so wäre er neidisch, oder Gott ist dann ein leeres Wort. Überdiess heisst solches Gerede sonst nichts weiter, als: das Höhere, Göttliche wollen wir auf der Seite liegen lassen und unseren kleinlichen Interessen, Ansichten nachgehen. Diese Demuth ist ein Frevel, und die Sünde gegen den heiligen Geist.“ (L. Hegel „Gesch. der Philos.“, 2-dik köt., 219. l.).

Különösen a világ támadását, mint gépies szervezetet írja le. Ezért ezen részleteket mind el lehet hagyni s a világtéremtés- és épületről csak a sarkalatos pontok emelendők ki. Ilyen pont az, vajjon Plato a világnak időbeli kezdetét tanította-e, vagy nem? Előadásában szól ugyan arról, mi a világképzés előtt volt és utána lett, ilyen pedig csak az idő szerint lehetséges. Továbbá azt mondja, hogy a világnak, mint testinek kellett lenni, mert minden testi egy lett. De, ha minden testi lett, ennek az anyagról is kell állania, melyet pedig a Timaeus, mint a világképzés előttit feltesz. De az örökkévaló anyagról szóló előadás mythosi*), s ilyen tan az is, mit a világkezdetről mond. A világkezdet fogalma tehát hihetőleg csak azt akarja metaphysikailag kifejezni, hogy a véges függ az örökkévalótól. És azon szép tételtől, hogy az Isten a világot jóságánál fogva teremtette, az következik, hogy mivel az Isten mindig jó, tehát mindig kell teremtenie vagy — ha philosophiai nyelven akarunk szólani, — hogy az idea viszonya a jelenséghez oly örökkévaló, mint maga az idea. És mit a lélek praexistenciájáról tanít, az is kizárja a világ kezdetét, miután a lélek is a világ egy része. Az egész előadás tehát nem annyira azt akarja kimutatni, hogy képződött a világ történetileg, hanem inkább azt, melyek a világ okai és alkatelemei.

A világepületről mint egészről szólván, sajátos azon nézete, hogy ő a csillagokban nem lát pusztán holt tömegeket, mint, p. o. Anaxagoras, hanem élő lényeket, melyek lelke az emberi léleknél annál magasabb, minél szebb és fényesebb azok teste a miénkénél. E tekintetben irányadó nála azon mindig egyenlő mozgás, mely szerint a csillagok mindig a tiszta mennyiségtani törvényeket követik. Feljebb láttuk, hogy Plato szerint a lélek a mozgás elve. Ott lesz tehát a legtokéletesebb lélek, hol a legtokéletesebb mozgás van — a csillagokban. De a mozgással a lélekben együtt jár az ismeret is. Tehát azon lélek fog birni legmagasabb ismerettel, mely testének rendes mozgása által a legfőbb észt tanusítja. A világegészlet egyenlőn és egyszerűn maga körül forogván a legistenibb és legeszeszerűbb lélekkel bir. Ezért azon részei fognak ezen előnyben részesülni, melyek a világegészlethez alak és mozgás tekintetében legközelebb állanak. Tehát a csillagok a teremtett lények közt legnemesebbek és legeszesebbek, azok a lett istenek, valamint a világ az egy lett Isten. Plato rendki-

*) Ezért ezen hely nem áll ellenmondásban azzal, mit feljebb az anyagról mondottunk.

vül sokat tett, hogy népének gondolkodását a jelenségek tarka különféleségétől felemelje a tiszta gondolat világába s az előttünk fekvő tanban mégis látszik azon nagy hatás, melyet a természet istenítése a görög világban reá gyakorolt.

Physikájának minden hiányai ellenére is, szép azon eszméje a mint ő a világot mint egészet gondolja. Gondolkodása e tekintetben a következő: A világ az élők ideájához hasonlólag van képezve, mennyiben a lett az örökkévalóval egyenlő lehet. A világ minden testinek összes foglalatlja, lelke által végetlen életnek részese, soha nem vénülván és el nem enyészvén, az a legjobb teremtmény, az örökkévaló és láthatatlan Istennek tökéletes képmása, maga is egy boldog Isten, egyetlen a maga nemében, magának elegendő s másra nem szoruló. Ezen rajz teljesen visszatükrözi a régi világnézetet. Plato annyira át volt hatva a világ és természet dicsőségétől, hogy azt nem tekintette Istentől elhagyottnak, sem pedig olyannak, mely mint valami szellem nélküli az emberi öntudatnál kevesebb értékkel bírna. Midőn Plato a világról azt mondja, hogy az a láthatatlan Istennek tökéletes utánképe, ezen tanában következő kifejezések is állanak: a világ az Istennek egyszülött fia, *υιος μονογενης* *) s mint az Isten jó. Az Isten tehát, mint feljebb láttuk, teremt más Istent, a világot, ez az Isten fia. Az Isten és világ közti viszonyban meg van a különbség, de az egység is. Az Istentől teremtett világ más mint az Isten, mert az ennek teremtménye, de az Istennel egységet is képez, mivel az isteni gondolatnak tökéletes visszképe. Plato azt mondja, hogy az Isten jó, de a jóban semmi irigység sem lehet, s az Isten, kiben semmi irigység sincs, mindent magához hasonlóvá akar tenni. Plato tehát itt azon emelő gondolatot mondja ki, hogy az Isten magát a világban kinyilatkoztatatta. És noha nagy a különbség Isten és a világ közt, mert az teremtő, ez pedig teremtmény; mégis a világ az Istennel lényegénél fogva azonos, mert az Isten a maga lényegét a világgal közölte. A világ, mivel elve az Istenben van, *θεος αλοθητος ειςων τον νοητον*.

Szép és vallásos Plato tana, mi a világ egységének gondolatát illeti. Az Isten egy látható lényt alkotott, a legtökéletesebbhez a lehetőségig hasonlót s azt ugy képezte, hogy minden, természetüknél

*) Az igen is más kérdés, lehet-e a világot az Isten egyszülött fiának, az Isten képmásának nevezni? E kérdés ugy a philosophia, mint a kereszténység szempontjából fontos. Mi nem a világot tekintjük az Isten képmásának, az Isten egyszülött fiának, hanem azon embert, kinek szelleme az isteni szellemmel egy — az istenembert. A világ, noha szellemből eredett, nem szellem, noha észrendszer.

fogva egymással rokon élőlényeket magába foglaljon. De ily lény csak mint egység létezhet, mert ha két ilynemű lény volna, úgy még egy másnak kellene lenni, mely azokat mint részeket egyesíti, s ekkor ezen egy volna az, mely szerint azon más képezve van. Itt tehát a főfogalom a világ egésze. Mennyiben a látható világ az universum ideáját ábrázolja, az az értelmi világ képe. Tehát Plato a világ egységének és egészletének gondolata által kiegyenliti a gondolat és a láthatót, *νοητον, ορατον*.

Plato a világ tökélyéhez, mint feljebb mondtuk, azt is számítja, hogy az minden élőlényt magába foglal. Ezek szerinte két osztályt képeznek: halandókat és halhatatlanokat. Az előbbiekhöz tartozik az ember és a többi élő lények, az utóbbiakhoz a csillagok.

c) **Ember.** Ezen tannak is teljes megértését az nehezíti, hogy Plato majd mythosi és képies, majd tudományos formában szól az emberről. Azonban a mythosi előadás is világosságot vet a tudományosra. Mythosi már a következő hely. Miután a világalkotó a viláépületet és benne az isteni lényeket (csillagok) teremtette, megparancsolta a lett isteneknek, hogy ezek teremtsék a halandó lényeket. Ezek képezték az emberi testet s a léleknek halandó, ő maga pedig annak halhatatlan részét. Igaz, hogy ez csak elbeszélés, de mi szép benne azon gondolat, hogy az ember szelleme isteni eredetű. De, valamint a világlélek egységet képez Isten és világ között, valamint az közvetítő az idea és a jelenség közt, ilyen az emberi lélek is s ezért nevezi Plato az embert a legistenfélőbb lénynak. Az emberi lélek nem idea ugyan, de ezzel annyira össze van kapcsolva, hogy nála nélkül nem gondolható. Mert, valamint az ész semmi lénynyel sem közölhető máskép, mint a lélek által; úgy a lélekre nézve is az élet ideájában részesülni annyira lényeges, hogy a halál soha belé nem hat. Ezért a lelket úgy határozza meg, mint mi magát mozgatja, De a lélek csak annyiban ilyen, mennyiben lényege a testtől minőségileg különbözik s az ideával rokon. És valamint az idea szemközt az érzékinek sokaságával és mulandóságával egyszerű és örökkévaló. úgy a lélek is igazi természeténél fogva örökkévaló, kezdet és végnélküli, szabad minden különféleségtől és összetételtől. Többet azonban a lélek általános fogalmáról nem mond.

De a lelket azon magas állás csak úgy illeti, mennyiben azt tiszta lényegénél fogva és tekintet nélkül a testből származott zavaró befolyásaira vizsgáljuk. Ennek oka az, mivel a lelkek eredeti állapotukból kiléptek. Plato a lélek mostani tökéletlenségét vizsgálván

azzal vigasztalja magát, hogy az egykor ismét eredeti állapotába visszatér.

A lélek eredetéről az előadás ezt mondja: A világgalkotó kezdetben annyi lelket teremtett, mennyi csillag van s mindegyiket egy csillagba helyezett, hogy először a világot innen szemléljék, azután a testekbe plántáltassanak be. Először mindnyájan mint férfiak jöttek a világra. Ki a testi létben az érzékiséget legyőzi, az a boldog életre saját csillagába visszatér; ki ezt nem teszi, ki a feledékenység és tunyaság tehetetlensége által elnyomatik, az a második születésnél nőalakot vesz fel*). Ha a roszaságot folytatja, állattá süllyed. Ily vándorlástól előbb meg nem szabadul míg alsóbb természetét legyőzve eredeti tökélyéhez vissza nem tér. Plato ezen előadást maga is mythosinak tekintette ugyan; de egyszersmind világosan mondja, hogy ezen mythosok sok tanulságot foglalnak magukban. És ezt mi is biztosan aláírhatjuk. Mily mély értelem rejlik azon népmythosban, hogy az istenek a bűnöst úgy büntették meg, hogy állattá változtatták át. De ezen mythosból az is kitetszik, hogy annak alapfogalma nem az ember elbukása a bűn által, hanem általában a lelkek elpártolása a maguk lényegétől. Ezen elpártolás oka, noha az saját hibájukból eredett; mégis utolsó vonatkozásban a szellemi erő hiánya, másképen, hogy némely lélek nem képes az igazi valóhoz felemelkedni. Igaz, hogy Plato azt tanítja, miszerint a lelkek eredetileg mindnyájan; egyenlők, de hozzáteszi, hogy mihelyest azok szellemi erejének kifejléséről van a szó, azokra nézve beáll a nagy különbség is. Valamint a kereszténység azt tanítja, hogy a bűnbeesés oka az ember akaratának önző volta, mi által az ember az istenitől elfordult és a maga akaratát az isteninek alá nem rendelte; úgy Plato a lelkek elpártolását abban látja, hogy azok képtelenek voltak az istenit megismerni. E tekintetben Plato következetes, mert ő azon eszméből indul ki, hogy az isteninek, az egyáltalánosnak ismerete a legfőbb.

Mythosnak nem vehetjük azt, mit Plato Phaedoban és másutt a lélek halhatatlanságáról tanít. Hogy a lélek halhatatlan, e tekintetben bizonyításai a lélek fogalmán alapulnak. A lélek lényegéhez tartozik, hogy éljen, azt tehát egy pillanatban sem lehet gondolni, mint nem-élőt. Ehhez hasonló bizonyítás az, hogy minden dolog csak a neki sajátja roszaságnál fogva megy veszendőbe; de a lélek (erkölcsi)

*) Ezen tan megfelel a görögök azon nézetének, hogy ők a nőt általában alantabb fokon állónak lenni gondolták.

roszasága életerejét nem gyengíti. Ha általában tönkre kellene jutnia, úgy ezt erkölcstelensége okozná. Miután ez nincs úgy élete romolhatlan. Szóval a lélek fogalmában van az örök élet, mert az minden életnek és mozgásnak legközelebbi oka. Igaz, hogy e kettőt az ideától nyerte, de az idea csak a lélek közvetítése által közölhető. Ezen bizonyítások mutatják azon szoros összefüggést, mely van a lélek halhatatlansága és a praexistentia között. Ha lehetlen a lelket, mint nem élőt gondolni, ennek úgy a multról, mint a jövőről kell állani. A lélek létele ezen étellel nem kezdődik, nem végződik, mert a lélek Plato szerint mozgás. De honnan indulhat ki azon mozgás, mely minden mozgás forrása? És mivel a praexistentiát és a halhatatlanságot komolyan tanította, úgy azt is, mi e kettő közt van, t. i. a lélekvándorlást és tant a tulvilági visszafizetésről komolyan kell venni. A visszaemlékezés nem csak azon tan, mely szerint a lélek bir tudattal azon állapotokról és képzetekről, melyekkel a praexistentialis életben birt; hanem azon értelme is van, hogy az igazság gyökere a szellemben van, és nekünk ezen igazságokat csak öntadatra kell hoznunk, nem úgy mint az egyes érzéki dolgokat, melyek igenis kívülről jönnek. Azon tan pedig, mely szerint, ha a lelkek őállapotukba ismét visszatérnek, test nélküli életet fognak élni, Plato teljes meggyőződéséből eredett s összefügg más tanaival. Mert, ha a lelki életet a test befolyása zavarja, ha a lélek megszabadulását a testtől, mint a lélek békójától, az élet legnagyobb jutalmának tekinti; akkor természetes azon meggyőződése, hogy a tulvilágban a testtől való megszabadulás teljes lesz.

Plato tana a lélek részeiről s a lélek viszonyáról a testhez csak ezen képzetek folytán lesz előttünk világos. Mivel a lélek tisztább étlelől lépett a testibe, mivel viszonya a testhez nem eredeti; ezért a lelki élet érzéki oldala nem tartozik lényegéhez. Ezért különbözteti meg a léleknek halandó és halhatatlan, észszerű és nem-észszerű részét. Ezek között is csak az észszerű egynemű, ellenben a nem-észszerűben van nemesebb és nem-nemesebb rész. A nemesebb a batorság, vagy az indulatteljes akarat, *θυμος*; ebben van helye a jobb és erőteljesebb szenvedélyeknek. Magában véve észszerű belátással ez nem bir; de mégis úgy van alkotva, hogy az észnek magát alárendeli. Az észhez annyiban hasonlít, hogy ösztönszerűleg befogadja a nemest és jót. A halandó lélek nemtelenebb része az érzéki kívánságok és szenvedélyek foglalhatja. Ez annak felel meg, mit mi érzésnek nevezünk. A lélek észszerű,

tebát legnemesebb része a gondolkodás. Ennek székhelye a fej, a bátorságé a mell, a kívánságé a duczok. Ez utolsó pont által lett ő megalapítója a psychikai physiologiának, vagyis azon tannak, hogy a lelki élet különböző mozzanatai a test egyes műszereiben megtestesülnek. Harag, bánat, szégyen, öröm, gondolkodás ez mind megtestesítettik, úgy hogy ezen szellemi mozzanatok a testi élet határozójává lesznek. Hol a lélek felsőbb része van, ott az alsó is van, de nem megfordítva.

De midőn a lelket ezen három részre osztja el, kérdés támadhat, hogyan állhat meg ezen három rész mellett a lélek egysége? Erre Plató nem gondolt. Azt ugyan mondja, hogy a lélek észszerű része kormányozza a többieket. De ha lényegénél fogva azoktól különbözik, mikép történik azon kormányzás, az nincs kimutatva, mert az nála csak pusztá állítás, hogy a bátorság a közvetítő a lélek legnemesebb része, t. i. a gondolkodás és a léleknek legalsóbb fokon álló része, t. i. az érzéki kívánságok között. Azonban könnyen beláthatjuk, hogy ezen hibás elmélet rendszerének általános alapjában gyökeredzik. Mert ha az idea az érzéki jelenséggel szemközt áll, úgy az érzékiség sem tartozhatik az ideával legrokonabb lélek eredetéhez. Innen a különbség a lélek halandó és halhatatlan része közt.

Az akarat szabadságára nézve sem vagyunk tisztában. Mivel beszél cselekedeteink önkénytelenségéről, ebből kitetszik, hogy a szabad akaratot, mint választó szabadságot, vagyis mint azon képességet, hogy mindenre elhatározhatjuk magunkat, felteszi. De a szabad önelhatározást, ennek összeegyeztethetését az isteni világkormánynyal, az erkölcsi és természeti szükségességgel ő még épen nem vizsgálta.

És végre sok nehézséget okozott neki a lélek és test közti viszony vizsgálása. Felfogása szerint a lélek — mint azt már láttuk — halhatatlan s mivel az észben részesül, isteni természetű; magában véve rendelve van az isteninek és örökkévalónak ismeretére s azon boldog tiszta életre, hogy az eszményi világot szemlélje. De a lélekre nézve az is lényeges, hogy az anyagi halandó testtel összekapcsoltassék. Ennek oka az, mivel halandó lényeknek is kellett lenni,*) hogy az universumban a nemek teljesek legyenek s

*) Mint már a világegészletről szóló tanban láttuk, Plato a világ tökéletességéhez azt is számítja, hogy vannak halandó lények, és hogy ezeket a lett istenek teremtették. Ezeket a legfőbb Isten azért nem teremthette, mert így a világon csak halhatatlan lények volnának. De a halhatatlan lények tökéleteseb-

ez már az által is meg van hogy az egyes lélek a testben lakozik. A lélek, mivel a testtel össze van kötve, részesül ennek változásaiban s a mulóra iránylik, ki van téve az érzéki érzéseknek és kívánságoknak, a tisztán isteniben meg nem tarthatja magát, a mennyeyből lehull a földihez, az isteniből a mulóhoz. Tehát az egyes lélekben beáll a szakadás a magasabb és alsóbb elv között, az értelmiség legyőzetik az érzékiség által s a dualismus az idea és jelenség közt, mely a világban, mint egészben az egységre van visszavezetve, az egyes lélekben egészen teljes. Igaz, hogy a lélek egyrésről kormányozza és fenntartja a testet; de másrésről ez által kormányoztatik, lerántatik a levés folyamába, a tévedésbe s a kívánságok és szenvedélyek által elvakittatik. Mindezen hiányok ellenére is a psychologia megalapítója Plato.

C. Ethica.

Hü maradt Plato Sokrates tanításához azon irányban is, hogy az erkölcsi kérdéseket nagy figyelemmel vizsgálta, de ezeket na-

bek mint a halandók, tehát úgy látszik, hogy csak ily lények mellett volna a világ tökéletes. Ily kérdésekre lehetetlen philosophiai kategoriák alkalmazása nélkül felelni. Vegyük tehát tájékozásul az egység és végetlenség metaphysikai kategoriáját. Az egység puszta vagy elvont és concret vagy teljes. A világ mint elvont egység végetlen volna ugyan, de csak is pusztán végetlen, holott az igazi végetlenség fogalma az, hogy a végest magából szüli. A világ tökélyéhez Plato szerint az is tartozik, hogy az mindennemű lényeket, tehát halandókat is magában foglal s az csak így egész. A világ, mennyiben halandó lényekkel bir, véges; mennyiben ezek elveit, az ideákat foglalja magában, végetlen. A végetlen akkor igazi és való, ha a végest, mint tényezőt magában foglalja. Ezért oszlik el Plato világa ösképire és utánképire. E pontból talán legjobban érthetjük meg a szoros megkülönböztetést az idea és a jelenség világa közt. De a két világ, t. i. az ösképi és utánképi együvé tartozik s amaz ettől csak annyiban különbözik, hogy azon különbség és ellentét, mely az ösképi világban eszmei, az utánképiben valódi. Csak ha Isten és a világ közt az igazi különbséget megtartjuk, foghatjuk fel egyszersmind a kettőnek egymásra való igazi és belső vonatkozását. Ezen egység és különbség képezi a platói philosophia és a kereszténység tanai közt a nagy rokonságot. A nagy különbség azonban a kettő között az, hogy Plato a világ egységét az Istennel csak azon oldalról tekinti, a mint a világ az Istentől eredett; de azon másik oldalt, hogy a világ (ember) az Istennel kiengeszteltesék, nem veszi tekintetbe. Plato tanit ugyan világtörémtest, de nem megváltást és kiengesztelést, noha ez utóbinak határához is közledik, mert világos tudata van arról, hogy az emberi szellem az isteni vel rokon.

gyobb terjedelemben és szabatosabban határozta meg, mint mes-
tere. Általában alig van philosophia, melyen az erkölcsileg vallási
jelleg annyira ki volna nyomva, mint a platón. A határozott tö-
rekvést az erkölcsi felé, a meggyőződést az erkölcsi ismeret
szükségességéről Sokrates iskolájában sajátította el ugyan, de
ethicájának azon magas idealismusa, mely által a sokratesin tul-
ment idea tana nélkül; szabatosága pedig az egyes erények és az
állami élet felfogásában anthropológiája nélkül nem lett volna lehetsé-
ges. Ethicájában három pontot vizsgál: az erkölcsi cselekvés utolsó
célját vagy a legfőbb jót, a jónak létesítését az egyesben, vagy az
erényt, a jónak létesítését a közösségi életben, vagy az államot.

a) A legfőbb jó. Már Sokrates tanította, hogy minden em-
beri törekvésnek legfőbb tárgya a jó s ez a boldogsággal összeesik.
Mi a legfőbb erkölcsi feladat, mi a legfőbb jó, miben áll a boldog-
ság? ez a görög világban egyjelentésű, mert a boldogság a jónak
birtoka, jó pedig az, mit mindnyájan kívánnak. Miben áll a jó, vagy
a boldogság tekintetben, a platói rendszer elméleti feltevéseiből
kettő foly. Plato szerint az idea minden valóság; ellenben az anyag
az idea nem-léte és a lélek is, lényegénél fogva a testtől szabad, az
idea szemléletére rendelt állag. Ebből következik az erkölcsiségnek
azon negatív felfogása, hogy a legfőbb erkölcsi cél abban áll, ha az
ember az érzéki élettől elfordul s a tiszta vizsgálódásban megnyug-
szik. De az idea az érzéki világban egyszersmind minden jónak oka.
Ezért a legfőbb jóhoz tartozik az idea megismerése mellett ennek
összhangzatos beleképezése az érzéki életbe s az innen eredő kielégi-
tés. Az elsőre nézve Plato azt mondja: mivel az érzéki élet nem lehet
ment a rosztól, e világból lehetőleg leggyorsabban az istenséghez kell
sietnünk, melyhez erény és belátás által leszünk hasonlók. Phaédóban
azt mondja, hogy a test a lelki élet láncza és börtöne, a magasabb
élet sírja, az oly rossz, melytől minél előbb megszabadulni óhajt, mert
noha a rossz egyelőre a lélek saját tette, az még sem érezne ingert a
roszhoz, ha a testben nem lakoznék. Ezért a philosophia feladata a
lélek megtisztulása.

De ezen merő tagadásoknál azért nem maradhatott, mivel ez
nem csak a görög szellemmel, de philosophiájával is ellenkeznék.
Ezért morálját kiegészíti oly előadás által, melyben az érzékinek po-
sitív jelentőség adatik. Ezért mondja, hogy az élet a gyönyör érzése
nélkül, mint pusztá apathia nem volna kívánatos. Szintugy az ismer-
ret körében is az eszményi ismeret, noha ez a legfőbb nem elegendő;

szükséges, hogy ehhez a helyes képzet is járuljon, azután az élet szépítése végett a művészet és minden tudás, miután mind ennek van része az igazságban. Végre, noha nem feltétlenül ide számítja a gyönyört is, de csak az ártatlant és szenvedély nélkülit. Mindent összefoglalva, a boldogság alkotórészei ezek: az első és a legbecsesebb, részesülés a mérték örökkévaló természetében, vagyis az ideában, a második az idea beleképzése a valóságba, a harmadik az ész és a belátás, negyedik az egyes tudományok, művészetek és helyes képzetek, végre a tiszta és fájdalom nélküli érzéki gyönyör. E vonásokban meglátszik a törekvés az egész embernek összhangzatos kiképeztetése felé.

b) Az erény. Az egyedüli eszköz a boldogsághoz az erény. Az erény tesz boldoggá, a gonoszság boldogtalanná. Az erény a lélek helyes mivolta, összhangzata és épsége. Mint látjuk ez az erénynek nagyon formai meghatározása. Az erény közvetlenül magában hordja a jutalmat, valamint a gonoszság a büntetést, mert az ember jobb állapotra nem tehet szert, mint ha a jóhoz és istenihez hasonló, valamint rosszabb állapot sem érheti őt, mint ha a rosszhoz és istentelenhez hasonló. Sokrates azt tanította, hogy az erény az ismeretben áll, és hogy azt a tanítás eszközözi. Plato azt tanítja, hogy az ismereten alapuló erény a tökéletes ugyan; de e mellett a közönséges, a gyakorlaton alapuló erény becset is elismeri, mert ez azon magasabbnak előfoka. Minden erény felteszi a természeti képességeket, melyek ugy az ember általános természetében adva vannak, valamint a véralkat és egyéniség szerint különbözők. Sokrates szerint az erény csak egy, valamint az ismeret. Ellenben Plato helyesebben azt tanítja, hogy valamennyi erkölcsi iránylat egységgé fonódik ugyan össze, de ez ki nem zárja az erények többségét. Plato szerint ezen többség alapja nem azon tárgyak különfélesége, melyekre az erkölcsi cselekvés iránylik; hanem az erényben működő szellemi erők különbsége, vagyis a lélek részei. Ezen alapon négy sarkalatos erényt tanít. Ha az erény a lélek helyes mivolta és a lélek részeinek helyes viszonya egymáshoz, azaz, ha minden része helyesen végzi munkáját és mindnyájan összhangzatban vannak, ugy 1. az ész tiszta belátással kormányozza a lelki életet s ez a bölcsesség σοφία; 2. szükséges, hogy a bátorság megóvja az ész parancsait a gyönyör és fájdalom ellenében arra nézve, mitől kell félni és mitől nem s ez a vitézség ανδρεία. Ez tehát az embernek eredeti viszonya magához, azután egy viszony a külső veszély ellen. 3. Ha a lélek kívánó része és a bátorság az

észnek magukat alárendelik, ez az önkormányzás vagy józanság *σωφροσυνη*. 4. Ha végre az egész lelki életben megvan a helyes rend és öszhangzat, ez az igazságosság *δικαιοσυνη*.

Ezen tant a négy sarkalatos erényről úgy lehet tekinteni, mint első kísérletet a rendszeres erénytanhoz. Mindezekből látjuk, Plato mennyire tulment Sokrates ethicáján. Különösen Sokrates eudaemonismusának itt semmi nyoma. És ha figyelmezzünk Plato azon alaptételére, hogy az igazságos embernek ellenségeivel is jót kell tenni; belátjuk, hogy ő a görög erkölcsiség korlátain teljes szabadsággal tulemelkedett.

Sokrates philosophiájának központja az ember, mint erkölcsi lény és az erkölcsi jó. Ez által, mint általános hatalom által határozatit meg az egyesnek cselekedete. Plato az egyes embertől halad az államhoz, mert felfogása szerint az erkölcsi jó nem az egyes emberben valósul meg tökéletesen, hanem az állami szervezetet képző emberek összességében. Plato erkölcsi elveinek rendszeres alkalmazását tehát politikájában fogjuk látni.

c) Az állam. Az egyes emberre nézve az erény a legfőbb jó, tehát az állami életnek is az lesz a legfőbb célja.

Az állam célja. Plato szerint az állam keletkezésének oka az, mivel az egyesek ereje nem elegendő anyagi szükségleteik megszerzéséhez. Ezért társasággá egyesültek. De ő jól belátja, hogy az érzéki szükségek kielégítése végett alakult egyesülés, az ugynevezett természeti, vagy szükségállam (Nothstaat) nem felel meg feladatának. Plato igazi felfogása szerint az állam erkölcsi szükségességből eredett. A régi görögök oly feltétlen jelentőséget tulajdonítottak az államnak, hogy ez volt az ember minden értelmi és erkölcsi működéseinek tárgya, s erényes embernek lenni és politikai jelességgel birni egyet jelentett. Hogy Plato ezen egyoldalú állásponton tulment, azt philosophiai gondolkodásának köszöni. Ő, tanítója nyomán az ember munkáját első kötelességnek tekinti; ellenben az állam ügyeibe befolyjni, ez származott kötelesség, noha az igazi ember életét az államon kívül nem tudja gondolni. Az állam szerinte is erkölcsileg szükségképeni, de ezen szükségesség csak közvetett. Az állam az emberi működésnek nem ugyan legfőbb tárgya; de az erényre és ismeretre nézve okvetlen feltétel, az egyedüli eszköz ezen kincseket biztosítani. Hol a nevelés és oktatás hiányzik, ott az erény a véletlen dolga, mert az erényhez a természeti képesség nem elegendő. De a nevelés csak az államban lehetséges. Épen ezért mondja, hogy egy

romlott államban az erkölcsiség emelését nem lehet remélni. Az állam legfőbb célja tehát polgárainak erénye, az egész nép boldogsága. Ezen boldogság épen abban áll, hogy az államban, mint egészben az erkölcsi idea létesüljön. De az igazi állam csak azon feltételek mellett állhat meg, melyek mellett az erkölcsiség általában. Mi pedig az erkölcsiségnek szilárd alapot ad, mi tartamát biztosítja, az a philosophia. Az állam tehát akkor oldja meg feladatát, ha a philosophiára lesz alapítva, ha minden rendszabálya tudományos ismeretből indul ki. Hires e tekintetben Plato következő nyilatkozata: ha nem a philosophusok lesznek uralkodók, úgy az államok és az emberiség nyomorának nem lesz vége. Emlékezzünk vissza, hogy Plato a philosophia alatt összes értelmi és erkölcsi tökélyeink foglatját érti. Ily értelem mellett feljebbi tanát elfogadhatjuk.

A z á l l a m a l k o t m á n y a.

Az állami élet éltetője az állambölcsesség. Ki eszközölje ezen eredményt, az egyelőre közönyös, mert mindegy akár egy, akár többben, akár kevesen uralkodnak; fődolog, hogy jól, a helyes ismeret szerint és a közjó céljából uralkodjanak. De mivel Plato meg van győződve, hogy az igazi állambölcséséget a tömeg nem bírja; ezért mondja, hogy jobb, ha a kormány egynek vagy kevesek kezébe tétetik le. Ez oknál fogva helytelennek találja a belátó államférfit törvények által korlátoltatni, miután ezek, mint általános szabályok az egyes esetek sajátosságaihoz tökéletesen nem idomulhatnak. Hol azonban az igazi állambölcsesség hiányzik; ott jobb a tapasztalás által igazolt törvény, mint az önző tetszés szerinti kormány. A platói államalkotmány tehát aristokratia, de az erény és belátás aristokrátiája. Ezen tételét szépen így indokolja. Mivel minden munka jobban hajtatik végre, ha egészen neki szánjuk életünket, mintha különemű foglalatosság által erőnket szétszórjuk; ezért a közösségi életben is szükséges a munka elosztása. Mindenki az egész számára teljesítse azon szolgálatot, melyhez képesség és képzettség szerint alkalmas s e feladatán túl senki se menjen. Tehát az állam kormányát és védelmét másokra kell bízni, és megint másokra a gondoskodást az élelmi szerek megszerzéséről. E gondolat alapján Plato három rendet vesz fel; egyik a földmivesek és iparosok, második a harcosok, harmadik a kormányzók rende. És itt gondolkodása sajátosságosan görög, a természeti alaphól kiinduló, midőn azt mondja, hogy ezen rendi különbséghez az alapot a természet vetette meg,

mivel a képességeket különbözőképen osztotta el egynek bátorságot, másnak gondolkodó erőt adván a tömeg fölött. Az állambölcsesség feladata e viszonyt a három rend közt helyesen elrendezni. Ezen rend abban áll, hogy kiki működésben maradjon. Mi a kormány működéséhez tartozik, az kizárólag a kormányzó rendet illeti; az állam védelme szintugy egyedül a harcosokat illeti; a nép tömege fegyvergyakorlással nem foglalkozhatik. De épen ezért a felsőbb rendek a keresetműködéstől ki vannak zárva, földmivelés és ipar csak a harmadik rendnek engedtetik meg, a magasabb rendűek ezen közönséges munkát nem végezhetik, magánbirtokuk nem lehet, ők egészen a közjónak szenteljék életüket s az állam részéről a harmadik rend munkája által tartassanak el. E viszony megtartásán nyugszik az állam igazságossága, vagyis azon, hogy kiki az őt illető munka körében marad.

De ő tulajdonképen nem a munkaelosztás alapjára fekteti az állami három rendet, hanem a lélek azon három részére, melyeket feljebb láttunk. Ezen részek 1. az érzéki, mely a kivánságban nyilatkozik; 2. az észszerű, a *λογος*, mely mint általános az egyesre irányzó kivánságokat kormányozza; s 3. a kettő között álló középső a kedély, mely ugy a kivánsággal rokon, mint az észnek is a kivánságok ellen segítője. Az elsőből ered a földmivesek és iparosok, a másiktól a kormányzók, a harmadiktól a harcosok osztálya. A kormányzók erénye a bölcsesség, a harcosoké a vitézség, a földmiveseké a mértékletesség.

Plato állama tehát egy, változhatlan viszonyok által meghatározott, mértéket tartó plastikai szépmű. Azonban csak is szépmű; az ő állama az élet mozgékonyságának, az egyéni erők szabad fejlődésének nem kedvez.

Plato alkotmányának első feltétele és végcélja a polgárok erénye. Ezért földolog a nevelés. Szép, hogy az állam céljából a nevelést annyira sürgeti; de midőn ebben csak a két felső osztályt akarja részesíteni, tanítójától messze elmarad.

A társadalmi intézvények. Hogy az állami élet lehető legyen, Plato azt kívánja, hogy a polgárságból a rontó elemek eltávolittassanak, s hogy a jó polgárság sarjadékaról gondoskodva legyen. Mi ez utóbbit illeti, azt sürgeti, hogy már a polgárok nemzése egészen az állam vezetése alatt álljon. Ezért kívánja, hogy az állami hatóság határozza meg nem csak a nemzendő gyermekek számát, hanem a kort is, melyben a gyermekek nemzendők s csak egészségeseknek akarja megengedni a gyermeknemzést, a gyenge gyermeke-

ket a spartaiak szokása szerint meg kell semmisíteni. Mivel a gyermeknemzés csak az állam szempontjából eszközrendő, a nevelés is az állam érdekében történjék, tehát a nevelést egészen az állam kezelje. A megszületett gyermekek mindjárt nyilvános ápolóházakba vitessenek s szülők és gyermekek egymást ne ismerjék. A nevelés legyen nyilvános s jövő pályáját ne az egyes, sem a szülők, hanem a képesség és jellem mértéke szerint a hatóság határozza meg. Mi a harcosok nevelését illeti, e tekintetben elegendőnek tartja népének szokásos műveltségi eszközeit, t. i. a zenét és gymnastikát. De a gymnastikánál azt kívánja, hogy ne csak a testre, hanem a lélekre is, tehát az egész emberre legyen tekintet nevezetesen, hogy a kettő egyenlő arányban fejtsse ki a testi és szellemi erőket, a lélekben pedig egységesen fejtsse ki az erőt és szelidséget, a vitézséget és erkölcsiséget. Különösen nagy súlyt fektet a zenére s azt kívánja, hogy a kormányzók ne engedjék meg a zenében az erkölcstelen és elpuhító jellemet. Ugyanezt sürgeti a költészetnél is. A tudományos kiképzést csak az első rendre akarja, de nem csak az ifjakra, hanem az érettekre is kiterjeszteni.

De hogy a késő korban is senki se legyen magáé és rokonaié, hanem mindnyájan a státusé, sürgeti az állami egyenlőség és érdekesség szempontjából a magánérdekek megszüntetését. Ez szerinte úgy érhető el, ha a magánbirtok megszűnik*). A harcosokra és kormányzókra nézve rendel közös lakhelyeket és étkezéseket, a családi élet helyébe nő- és gyermekközösséget. Ily életmód mellett megszűnven a nők házi életének hatásköre, a nők egyenlő nevelést kapnak s az állami ügyekben is részesülnek.

Noha Plato az állam számára szép feladatot tűz ki, mint láttuk sok van tanában mi ránk nézve visszatetsző, sőt előttünk embertelen. Bizonyos az, hogy ő nem akart egy kivihetetlen képzeletképet rajzolni. Maga világosan mondja, hogy csak ily államtól várja az emberség üdvét. Hogy államtanát felfoghassuk, először is meg kell fontolnunk, hogy ő hellen államot rajzol. Közelebbről pedig ezen rajzra nagy befolyással volt aristokratiai nézete és előszeretete a dór alkotmány iránt. Azon alaptétel, mely Plató államtanában főgondolat, hogy az egyesnek élete csak az egész számára való, Sparta legkövetkezetesebben vitte keresztül. Láttuk, mennyi spártai vonás van Plato államtanában. De épen azt, mi ebben sajtászerű, nem a spártai

*) Látszik, hogy a tulajdon fontosságát és behatását a közéletre jól átgondolta.

alkotmányból vette át. Mert mi Platónál az alap, t. i. a kormányzók philosophiai képzettsége, az a spartai iránynyal egészen ellenkezett. Általában nagy ellentét van azon spártai törvények között, melyek alapja az ősi hagyomány, czélja pedig a katonai nagyság s a platói állam közt, mely az ideából van összeszerkesztve s egészen a philosophia szolgálatában áll. Helyes azok nézete, kik a platói államban a hellen szellemnek azon sajátságát látják, mely az egyéni szabadságot az állam által egészen korlátozta. Ha tehát a platói respublica a tapasztalati valósággal összeegyeztethetlen eszmekép, ezen hiány tulajdonképen az antik államélet hiánya. Épen a személyes szabadság megkötöttsége képezte a hellen államfogalom jellemző vonását mielőtt a görög államok a féltelenségbe átsaptak. A platói államban előforduló vonások valójában nem egyebek, mint azon következtetések, melyeket ő egész szigorral a görög állam fogalmából kivont. Hogy Plato azon elvet, mely a személyes szabadságot az egész által elnyomta, oly tulságosan emelte ki, ennek oka az, mivel Görögország romlását a peloponesusi háboru óta épen az egyesek féltelen önkénye idézte elő.

De Plato politikájának összefüggése philosophiai elvével így sincs kimutatva. Ez azon dualismusban fekszik, melyet az ideák transcendentiajában s a lélek részeiben láttunk. Nála az idea és jelen-ség, ész és érzékiség oly merev ellentétet képeznek, hogy ennek nyomán az egyes embernek természetszerű kifejlésétől kielégítő eredményt nem vár. Tehát az állam fogalmának megfelelő közösségi életet csak azon kevesek feltétlen uralmától reményli, kik a tiszta fogalmak világához eljutottak s az érzékiségre nézve mintegy elhaltak. Csak ezen szempontból érthető meg, miért akarja Plato a személyes politikai szabadság erőszakos elnyomását. Az erkölcsi idea az egyesek szabad működése által nem létesülhet, hanem csak folytonos harcban ezzel. Tehát az egyesek szabad mozgalmából kifejlett közszellemre ezen politika nem támaszkodhatik. És bármennyire különösnek látszassék nekünk Plato államtana; azon alap gondolatát, hogy az akkori állam helyébe egészen másnak kell lépni, a történet igazolta s azon vonások közül, melyeket ő rajzol úgy a közép-, mint ujkori államokban, többre ráismerhetünk, p. o. a három rendre.

Vallás és művészet.

Az eddigiekből is láthattuk, hogy Platónál az isteni és a philosophia legfőbb tárgyai összeesnek, mivel nála a philosophia nem csak

tudás, hanem az egész embert az igazi létezővel átható magasabb élet. Az ideák az örökkévaló isteni erők, melyek szerint a világ és a dolgok mind utánképezve vannak, az istenség pedig teljes értelemben a legfőbb ideától, t. i. a jótól nem különbözik. A mint ezen idea minden lét és tudás oka: úgy az egy, örökkévaló, láthatatlan Isten, a dolgok alkotója és atyja, minden istenek felett áll. Az Isten lényeges tulajdonsága a jóság, ezért mindenről legjobban gondoskodik. Továbbá magasztalja az Isten tökéletességét, hatalmát, bölcsességét, mely mindent legczélszerűbben elrendezett, igazságosságát, mely megbünteti minden gonoszszágot és megjutalmaz minden erényt. Általában az istenségtől minden anthropomorphismust eltávolít. Ezen tiszta istenfogalommal megfelelőleg, az Isten imadásáról azt mondja, hogy ez egyedül az erkölcsi érületben áll, hogy csak az tetszhetik az Istennek, ki hozzá hasonló, ilyen pedig csak a jámbor, bölcs és igazságos. Az Isten maga a jó, ki annak hasonképét nem hordja magában, az nem áll vele közösségben. Ezen tiszta tanhoz az Istenről a jó ideájának segedelmével jutott el.

Plato a művészetéről is csak érintőlegesen szól némely helyeken. Különösnek látszik, hogy ő, kinek tudományos világnézete is szépészeti, a szépet az igaztól és jótól meg nem különbözteti, hanem ebbe beolvasztja. Ez azonban alapelveiből következik. Szerinte az igazi csak az érzékfölötti általános. Ehhez vezethet ugyan az érzéki és az egyes, de csak úgy, ha ettől az ember azonnal elfordul. Ebből kitetszik, hogy ő a szépet csak a tartalomban keresi, tehát a jóban, erényben, de nem a formában, a különbséget a jó és szép között félreismeri, a szép jelenséget szemközt az alaktalan fogalommal jelentéktelennek tekinti. Ki is mondja, hogy a művészekre szigorun kell felügyelni, s hogy a művészet méltó tartalmat nyerjen, azt úgy kell tekinteni, mint az erkölcsi műveltség eszközét. Ezen polemia a tiszta ideák szempontjából, a szépnek változatos jelenségei ellen természetes oly korban, midőn a gondolkodás a tiszta fogalom országába felemelkedni és önállását szemközt a képek és képzetek világával biztosítani törekszik. Midőn ezen önállás már elismertetik, művészet és philosophia szépen megállhatnak egymás mellett s egyik a másikat segítheti.

Plato államtanának módosítása. Plato későbbi korában tett némely módosításokat philosophiájában. Ezen módosítások közül csak azok lényegesek, melyek a „Törvények“ című munkában előfordulnak. A republica előadása szerint a jó állam

alapja a philosophia. Ellenben a törvények azt adják elő, mikép fel lehet meg az állam a maga feladatának azon alap nélkül. Itt vezér-elvképen azt mondja hogy a törvények az állami terület és a nép mivolta szerint alkotandók. Ezen munkában is azt kívánja hogy az Isten vagy az ész uralkodjék, hogy a törvény ne legyen egyéb mint az ész megállapítása, hogy az állam célja legyen a polgárok erénye s az ez által feltételezett boldogság. De midőn a respUBLICÁBAN az állam alapjául a philosophiát tekinti; a törvényekben megelégszik az erkölcsiséggel és belátással, itt a tudományos ismeret helyébe azon gyakorlati értelmesség lép, mely a magasabb tudást nem igényli. De ezen iratban annál inkább kiemeli azon elvet, hogy az állam a valóság alapján nyugodjék. Ezt egy görög gondolkodónál annál természetesebbnek fogjuk találni, miután a görögöknél az állam vallási szellemű intézvény, tehát a két elem egymástól megkülönböztetve még nem volt. Ezért mondja, hogy az egész állam az istenek vezetésére bízandó, hogy minden részei az isteneknek és daemonoknak szentelendők, hogy az egyes polgári osztályok védistenek alatt álljanak. Azonban itt is kívánja, hogy a néphit az erkölcsrontó képzetektől megtisztittasék.

Platónak szükségtelen volt a respUBLICÁBAN a törvényhozásra részletesen kiterjeszkedni, miután a legbelátóbbak, a philosophia képzettséggel bírók kormányoznak; ellenben a törvényekben az élet, minden viszonyaira ad szabályokat. És noha a törvények iránti engedelmességet hathatósan sürgeti; mégis azt mondja, hogy a polgárok ne mint vak eszközök engedelmeskedjenek a törvényeknek, hanem annak tudatában, hogy ezek szükségesek; az előjárók pedig magukat a törvények szolgálóinak tekintsék.

A törvényekben foglalt alkotmány főnézpontja a politikai hatalmak helyes viszonya egymáshoz, azok kölcsönös korlátoztatása. Különösen az ép állami élet feltételei az egység és szabadság. Azt a monarchiai, ezt a demokratiai intézvények biztosítják, tehát monarchia és demokratia összekapcsolva képezik a jó alkotmányt. A politikai igazságosság kívánja, hogy a jogok elosztásánál tekintet legyen a szellemi jelességre, a vagyonra és mindnyájok egyenjogúságára.

A törvényekben a vagyonszétosztást mint kivihetetlen elhagyja, s ehhez csak annyiban közeledik, hogy a földbirtok egyenlőségét akarja behozatni. Itt a házasság is megmarad, de az állam szigorú felvigyázása alá helyeztetik. Ezért mondja, hogy meg kell határozni

a kort, melyben a házasságok kötendők s ezeknél arra kell vigyázni, hogy a jellemeik egymást kiegészítsék. Itt is nagy gondot akar fordítani a nevelésre. A nyilvános nevelést egész szigorral viszi keresztül annyira, hogy az állam kötelessége polgárjainak kiképzetéséről gondoskodni az ember születésének ideje óta.

Az *ó-academia*. Plato első utódja az academiában, hol tanítványai tanítottak, *Speusippus* volt. Ezután következtek: *Xenocrates*, *Polemo*, *Krates* és *Krantor*. Ezek és tanítványaik képezték az *ó-academiát*. *Arcesilaussal* az új-academia kezdődik. Az *ó-academia* Plato tanait hiven akarta előadni. De mivel *Pythagoras* tanaiból sokat vett fel s a számok elemeit vizsgálta, metaphysikája nehezen érthető. A tudományban lényeges haladást nem tett.

Speusippus (Platónál 25 évvel fiatalabb) az ismeretnek tapasztalati elemét elég nagy terjedelemben vette fel. Belátván az egyes tudományok közti összefüggést azon meggyőződésre jutott, hogy semmiről sem birhatunk elegendő ismerettel, ha egyszersmind minden mást nem ismerünk. Ezért törekedett a valóságnak különböző köreiből összehasonlító átnézet szerint tudományos alapot szerezni, mi neki azonban, mint kevésbé mély philosophusnak nem sikerült.

Legnevezetesebb akademikus *Xenocrates* (395—313). A philosophia felosztása három részre a tartalom szerint már megvolt ugyan, de a három részt *Xenocrates* különböztette meg világosan, ugymint: logicát vagy dialecticát, physicát és ethicát. Azon férfi, ki Plato philosophiai szellemét örökölte és ki a philosophia fejlődését tovább vitte *Aristoteles*.

IV. *Aristoteles*.

Aristoteles született 384 K. e. *Stagirában* *Chalcidice* félszigetén, akkor virágzó városokkal bíró görög tartományban. Atyja *Nicomachus*, *Amyntas* macedoniai király orvosa és barátja volt. 18 éves korában jött *Athenbe* s itt 20 éven át *Platót* hallgatta ennek haláláig. *Aristoteles* kitünő szellem lévén *Plato* ellenében is önálló itélettel birt és idő folytával a tanítvány már a mester életében, ennek rendszerében némely hiányokat fedezett fel. Ha ebből a kettő között némi feszültség fejtett ki, ha *Platót* tanítványának önálló ítélete kissé bántotta; ebből azt következtetni, hogy *Aristoteles*, tanítója iránt háládatlan volt, helytelen. Sőt inkább arról vannak adataink, hogy *Aristoteles* rendkívüli magasztalója volt *Plato* erkölcsi nagyságának.

Hogy a 20 évi tartózkodás Plato társaságában mennyire hatott a tudományt kedvelő tanítványra, azt rendszeréből fogjuk látni. Plato halála után Hermiashoz, Atarneus fejedelméhez vonult s itt három évig tartózkodott. Hermias halála után ennek rokonát Pythiaszt vette nőül. 343-ban K. e. II. Fülöp macedoniai király meghitta őt a 13 éves Sándor fia mellé nevelőnek. Mikép hatott Aristoteles Nagy Sándorra, a világtörténetből ismeretes. Ha leszámítjuk, hogy a szerencse szédítő magasságán Nagy Sándor is néha letért az erény útjáról, elmondhatjuk, hogy nagylelkűség, emberszeretet és műveltség tekintetében őt semmi világhódító felül nem multa. Mily dicső emléket emelt magának Nagy Sándor az által, hogy hódításának utjain a hellen műveltséget mindenütt elterjesztette! Mindezekben nagy része volt a bölcse nevelőnek, ki az ifju értelmét a tudomány által képezte, szívet pedig a szép és nagyszerű iránt fogékonnyá tette. A persa hadjárat kezdetével Aristoteles Athenben telepedett le 335-ben s itt 12 évig tanított és irt, noha iratainak nagy része akkor már készen volt. A hely, hol tanított lyceumnak neveztetett. Szokása volt ezen gymnasium fasorai közt sétálva tanítani, innen iskolájának neve peripateticai. II. Fülöp és nagy Sándor királyi nagylelkűséggel jutalmazták meg nevelői fáradozásait, különösen támogatták természetrajzi kutatásait. Az állatrajzhoz Fülöp nyolczszáz talentumot*) ajándékozott neki, Nagy Sándor pedig ázsiai hadjárata alkalmával minden lehető természetrajzi tárgyakat megküldött számára. A mélyen észlelő minden, a tudományos fürkészéshez megkívántató segédforrás birtokába jutván, így válhatott a tapasztalati tudományok megalapítójává. Utolsó éveiben a szép viszony közte és Nagy Sándor közt megzavartatott. A kettő közt támadt feszült viszony hihetőleg az ifju hódítónak némely, a görög érületet sértő rendszabályai okozták, melyek ellen Aristoteles nyilatkozott. Nagy Sándor hirtelen halálának hírére a görögök felkeltek a macedóniai uralkodás ellen Athen állván a mozgalom élére. E mozgalom a macedóniai párt ellen is irányult s noha Aristoteles alig játszott politikai szerepet, a forrongó kedélyek előtt bűnnek tünt fel már azon viszony is, melyben Aristoteles Nagy Sándorhoz állott. Aristoteles személyes ellenei azon képtelen váddal léptek fel ellene, hogy a létező vallást megsértette. Aristoteles Chalcisba menekült kinyilatkoztatván, hogy nem akar az atheniaknak alkalmat adni, hogy a philosophia ellen újra vétkezze-

*) 1.600,000 fr.

nek. 322. K. e. halt meg. Chalcisban végrendeletében Theophrastot nevezvén ki iskolája vezetőjének.

Jelleme. Jellemének megismeréséhez kevés adattal birunk. Ellenei és azok, kiknek természete inkább mások árny-, mint fényoldalait kitárni, azt hozzák fel ellene, hogy önző volt. Ezt azon viszonyból következtetik, melyben a két macedoniai uralkodóhoz állott. De annak semmi nyoma sincs, hogy ő ezen két király kegyét, kivált nemtelen uton kereste volna. Ahhoz pedig, hogy jellemében azért lássunk sötét vonást, mivel a macedoniai párthoz tartozott, nem vagyunk jogosítva. Attól eltekinthetünk, hogy ő ezen fejedelmi házhoz, melynek atyja és ő annyit köszönhettek, a személyes kapcsolatnál fogva vonzódott; de meg kell emlékeznünk az akkori politikai viszonyokról, melyek tarthatlanságáról már Plato meg volt győződve. Phocion a lámiai háboruban őszintén kimondá, hogy egy, Macedonia elleni felkeléstől mindaddig semmit sem lehet remélni, míg a haza erkölcsi állapotai meg nem változnak. A peloponnesusi háboru óta Görögország államai vetélkedve — a jutalom reményében — keresték a persa király kegyét s a hegemoniát erre, — kinek birodalmában akkor már erő nem volt — akarták ruházni. A görög államokban nem volt többé képesség a belső életet saját magukból megjavítani. Aristoteles jól ismervén a viszonyokat Nagy Sándorban látta azon férfit, ki Görögországot a belső romlástól megmenteni s állami egységét megalapítani képes. Ellenei továbbá hiusággal is dicvágygyal vádolják őt. Ezt az előtte élt philosophusok elleni polemiából akarják kiolvasni. Igaz, hogy ezen polemia éles és néha talán igazságtalan. De hol igazságtalan, ilyen nem szántsándékból, hanem némely tévedésből. Ez abból is kitetszik, hogy a személyeskedésig le nem száll. Erkölcsiségének szép vonásai: tiszta alapelvek, fogékonyság minden szép, melegség a családi élet és barátság, hála a jóltevők, szelidség a szükölködők iránt. Bizonyosan jellemének szép vonásaihoz tartozik az is, hogy minden törekvését az ismeret feladatának megoldására irányozta és ha ezen törekvéshez hozzáveszszük ismerete gazdagságát, finom észlelését, gondolkodási élességét az ismeretnek minden részeit biztosan áttekintő pillanatát; elmondhatjuk, hogy a philosophia utjait ő évezredekre jelelte ki. Ily gondolkodó megérdemli, hogy gondolkodását behatólag tanuljuk ismerni.

Aristoteles philosophiájának álláspontja, módszere és részei. Aristoteles rendszere átídomítása és további

fejlesztése azon fogalombölcsészetnek, melyet Sokrates megalapított, Plato pedig tovább kimivelt.

A philosophia fogalmára és feladatára nézve megegyezik Platóval. Szerinte is a philosophia tárgya a meglevő, a valóságnak általános lényege; ő is azt mondja, hogy a philosophia foglalkozik a dolgok legfőbb és legáltalánosabb alapjaival, utolsó vonatkozásban azzal, mi egyáltalában feltevés nélküli. Mindkettő szerint a philosophia az örökkévalónak és szükségképeninek ismerete. Ezért a philosophiát Aristoteles is megkülönbözteti a képzettől és véleményedtől. Ennek tárgya az esetleges. Megkülönbözteti a philosophiát továbbá az észrővételtől, mert ez csak az egyesről világosít fel nem az általánosról; csak a tényekről, nem pedig ezek okairól is. A puszta tapasztalástól a philosophia Aristoteles szerint az által különbözik, hogy az a tárgyról csak annyit mond, hogy a tárgy van, ez okát is megmondja, tehát a szükségességet. Abban is megegyezik Platóval, hogy ő is a philosophiát minden egyéb tudomány kormányzójának tekinti. A tudomány szerinte is a legfőbb és legjobb mit az ember elérhet, az boldogságunknak leglényegesebb alkatrésze. Mily nagy becset tulajdonít Aristoteles a philosophiának, az a következőkből még jobban kiviláglik. Szerinte a philosophia semmi gyakorlati czélnak nem szolgál, mert az öncél, miután az igazság felismerése ilyen. A philosophia isteni, azon kétféle értelemben, hogy azt maga az istenség gyakorolja, és hogy tárgya az istenség*).

De a philosophia felfogására nézve el is tér Platótól. A philosophia Plato szerint minden szellemi és erkölcsi tökélyeinknek foglalátja. Ellenben Aristoteles szerint a philosophia kizárólag az elméleti működés dolga s ezért ettől megkülönbözteti a gyakorlati működést. Ennek célja abban van, mit előidéz, nem pedig magában mint annak és forrása nem csak a gondolkodás, hanem a lélek nem észszerű része is. De megkülönbözteti a philosophiát a művészeti teremtéstől is, mely szinte egy rajta kívülre iránylik. Ellenben a philosophiát a tapasztalással szorosabban összekapcsolja, nevezetesen úgy, hogy a gondolkodás a tapasztalás által adottat egységbe foglalja össze. Plato szerint a philosophia tulajdonképi tárgya a tiszta fogalmak s nála kevés az érdek a fogalomtól a jelenséghez lebecsátkozni.

*) Az utóbbi tételt könnyen be lehet látni. Nehezebb az első, de arra nézve is igaza van Aristotelesnek, ha elég bátorságunk van őt megérteni. P. o a jegűcz, a növény, az erény, a család ideája az Istenben létezik örök idők óta, azok isteni gondolatok a maguk hiánytalan tökéletességében.

Aristoteles megengedi ugyan, hogy a tudomány a dolgok általános lényegével foglalkozik, de épen ezért az a feladata, az egyest az általánosból leszármaztatni. A tudomány kezdődik az általánossal és határozatlannal, de innen a különöshöz, a határozotthoz halad, szóval magyarázza az adottat, a jelenségeket alapjaikból.

Hiba ha némelyek Aristoteles ellen azt hozzák fel, hogy ő az elméleti működést a gyakorlatitól megkülönböztetvén, ez által a szellemi erők egységét megsemmisítette. Ezen megkülönböztetés jogosult; az egységet pedig elegendőképp megtartotta az által, hogy az elméletet az emberi élet legfőbbjének, de a gyakorlati működést is elkerülhetlen alkatrészének tartja. Az pedig csak dicsérendő, hogy ő a philosophiát nem tekinti az ember által elérhetetlen ideálnak, hanem a valóságban kivihetőnek. Azt tanítja ugyan, hogy az idea minden jelenségen tulhat és egyben sem merítettik ki egészen, de azért az nem valótlan ideál. Elismeri, hogy a bölcsesség célja magasban van kitűzve s a legjobbak által sem érhető el egész tökélyben; de nem mondja, hogy az egyáltalában elérhetlen s a philosophia kivánalmait sem szabja az emberi természet gyengéihez.

Módszere is lényegileg az, melyet Sokrates és Plato megalapítottak, t. i. dialecticai, vagyis a fogalom pontos meghatározása s ezen módszert ő a legnagyobb tökélyre vitte. De ezzel összekapcsolja a természetvizsgálónak észlelését, noha e két elemet teljesen összeforrasztani neki sem sikerült. A sokratesi inductiót tudatos technicává dolgozta ki, s ezt a behoztatásról szóló tan által, melynek ő a felfedezője, kiegészítette. Szóval a dialecticai elemmel összekapcsolja a tények mesteri észlelését, ezek physical kimagyarázását. Szerinte az a legjobb fogalomértelmezés, mely a dolgok alapjait mutatja fel, a philosophia magyarázza a jelenségeket. De nem csak ezek fogalmát és célját veszi tekintetbe, hanem a ható, sőt az anyagi okokat is. Épen ezért szorgalmasan észleli a tényeket, miért Aristotelesnek sokan, de helytelenül a nem-philosophiai empirismust vetették szemére. Mivel a tapasztalásban a gondolkodás előfeltételét, az észrevételben az anyagot látja, melyből a gondolatok kifejlének; ezért van rendszerében széles tapasztalati ismeret alapul letéve. Mily helyes! midőn a természetvizsgálótól azt kívánja, hogy először a tünetenyeket ismerje, azután kutassa ezek okait. E módszert azonban a tökély azon fokára, hol a tapasztalati tudományok ma állanak azért nem vihette, mivel azok az ő idejében még fejletlenek voltak, az észleléshez hiányoztak az eszközök s a fejlettebb mathesis. Tehát Aristote-

lesnél sem lehet az empiricai kutatás módszere oly erős, mint a logikai s innen van, hogy a két módszer szorosabb megkülönböztetésére ő maga sem gondolt. Mind ez csak az új időben történhetett, mióta a tapasztalati tudományok nagyobb fejlettségre jutottak, a philosophiában pedig az ismeretelmélet mélyebben megalapított.

Aristotelesnél megvan egyrészt a Sokrates s Plato által megvetett alap; de másrészt ezeket messze tulszárnyalta. Azon sokratesi tételt megtartja, hogy a tudomány csak a dolgok fogalmával foglalkozik s a Plato által innen kivont következtetést is, hogy csak a dolgok fogalmában gondolt lényeg a teljes valóság, s hogy minden egyéb csak annyiban való, mennyiben a fogalomban részesül. De Plato ezen lényeges létet, mint magában létezőt a jelenségből az ideavilágba teszi át; ellenben Aristotelesnél éppen az a lényeges haladás, hogy ő az ideát, mint a dolgok lényegét el nem szakítja, hanem azt úgy fogja fel, mint a dolgokban rejlőt. A különbség lényeg és jelenség közt helyes ugyan, de ő ezeket egymástól el nem szakítja, hanem kölcsönösen vonatkoztatja egymásra. Szerinte az érzéki az anyag; az érzékfölötti pedig a forma. E két fogalomról szó lesz a metaphysicában. A kettőben egy és ugyanazon lét van, amott fejletlenül, mint puszta képesség, itt pedig teljes valóságra kifejlődve. Az anyag benső szükségessége szerint a forma felé törekszik, a forma az anyagban valósul. Azonban a Platótól öröklött dualismust ő sem győzte le egészen. Bármint törekszik a formát és anyagot egymásra vonatkoztatni, azok utóvégre is két elvet képeznek, melyek közül sem az egyik a másiktól, sem a kettő egy harmadiktól le nem származtathatók*). Az idea szempontjából törekszik ugyan az egész jelenséget kimagyarázni; de a hiány éppen az, hogy a fogalom és jelenség nála sem forr össze valódi egységgé, mivel az utolsó elvek eredeti ellentétét kimondta.

Ha Aristoteles munkáiban a tisztán philosophiai elemet vesszük tekintetbe, ekkor négy főcsoport emelkedik ki: a logikai, metaphysicai, természettudományi és ethikai.

*) Igaz, hogy a véges dolgokban sikerült neki kimutatni a forma és anyag egységét, de nem a legfőbb tárgyban, p. o. az Isten csak önmagát gondoló szellem, az tehát a világba be nem hat s mi az emberben a legfőbb, t. i. az ész, ez kívülről jő bele s lényegének egyéni részével egységgé nem forr össze.

Logica.

A logica megalapítója Aristoteles, noha ő ezen tudományt csak a módszertan szempontjából vizsgálta. Sokrates felfedezte a fogalomképzést, Plato a felosztás módját, Aristoteles ezekhez hozzáadta a bebizonyítás elméletét. Mivel a későbbi peripateticusok a logicát a philosophia műszerének tekintették; ezért Aristoteles logikai iratait „organon“-nak nevezték*). Logicája helyes megértése végett szükséges előadni nézeteit az ismeret természetéről és tamaról.

Minden tudás a dolgok lényegére, az egyes dolgok általánosan egyenlő tulajdonságaira és a valóság okaira vonatkozik. De Aristoteles szerint az általánost csak az egyesből, a lényegét a jelenségből, az okot az okozatból lehet megismerni. Ez foly azon tanból, hol az egyesnek viszonyát az általánoshoz vizsgálja. Erről tüzetesen a metaphysicában lesz szó. Itt egyelőre csak annyit, hogy szerinte az egyes lény az eredeti valóság, az általános pedig az ebben bennejlő tulajdonság. Ebből következik, hogy az egyesnek tapasztalati ismerete megelőzi az általánosnak tudományos ismeretét. És hogy ez ismeretünk módja és genesise, ezt ismeretünk természetéből is következteti. Mert, noha világosan tanítja, hogy a tudás alapját a lélek magában birja; e mellett el nem felejt, hogy a valóságos tudás csak a tapasztalás segédelmével jő létre. Minden tanulás egy tudást tesz fel, melyhez amaz kapcsolódik. Ezen tétel szüli azon nehézséget, mely az előbbi bölcsészeknek is annyi munkát adott, t. i. hogy a tanulás lehetetlennek látszik lenni. Mert azon tudást, melyből

*) Ar. a logicában magyarázza az emberi ismeretet vagyis, a fogalom kifejlését úgy, hogy a fogalmat elemeire bontja fel. Innen *analytica*. A teljesen kifejlett fogalom az, mely teljesen meg van határozva. Ezért a fogalomkifejlés célja a meghatározás, logikai magyarázat (*ὁρισμος*, *definitio*.) De gondolkodásunk nem kezdődik a logikai belátással, hanem a tapasztalással. Tehát a fogalmat keresni kell, mielőtt lényeges határozottságait birnók. A gondolkodás azon módját, mely azon általános szempontokat vizsgálja, melyek szerint a fogalmakat fejtegetni s mintegy kísérletképen meghatározni lehet, *dialecticainak* nevezi (tehát e szót más értelemben veszi mint Plato), ellentétben a logicaival, mely a fogalom meghatározását már birja. De a fogalom határozottságait meg kell alapítani. Ezt teszi a bebizonyítás. A bebizonyítás áll észletekből, ezek itéletekből. Tehát a fogalom meghatározásának elemei: észlet, itélet (*ἀναλυτικά προτερα*) és a bizonyítás (*ἀναλυτικά δευτερα*).

minden egyéb leszármaztatandó, vagy már birnunk kell, mi pedig tetteleg nincs úgy; vagy meg kell azt előbb szereznünk, de ekkor nem áll azon, a legfőbb tudásról szóló tétel, t. i. hogy minden a bebizonyítás által szerzett ismeret a legmagasabb elvek ismeretét felteszi. Ezen nehézséget azon fogalom segédelmével oldja meg, mely neki sok nehéz kérdés megfejtésében szép szolgálatot tett, t. i. a kifejlés fogalma által. Azt mondja, hogy a lélek igenis az ismeretet bizonyos értelemben magában rejti. Már az érzéki észrevétel sem pusztán szenvedőleges felvétele az adottnak, hanem oly működés, melyhez az adott csak az alkalmat nyújtja. Ez még inkább áll a gondolkodásról, melynek semmi külső tárgya sincs, mivel a tiszta gondolkodás a maga tárgyától nem különbözik s benne van meg közvetlenül azon legfelsőbb elvek ismerete, melyek minden közvetett ismerethez a feltételt képezik. Ezért a lelket az ideák helyének nevezi s a gondolkodási működésről kimondja, hogy az minden gondolható, mivel forma szerint mindent magában rejti. De ezen tartalom valódi tudássá csak az ismeretműködésben jő létre; ezelőtt pedig csak a lehetőség szerint van meg a lélekben, melynek képessége van a fogalmakat öncselekvőleg magából képezni. De ha a tudás, mint ilyen velünk nem születik, hanem azt csak lassankint az idő folyamában kell magunkból kifejteni; úgy mi ezen kifejlés kezdetén a tudás legfőbb céljától, t. i. az utolsó alapok ismeretétől legtávolabb vagyunk, tehát a különöstől az általánoshoz, a jelenségtől a lényeghez, az okozatoktól az okokhoz csak lassan haladunk. A tudás, mely sem mint kész nem adatik, sem magasabból le nem származtatható, az alsóbból az észrevételből fejlik ki. Mi magában véve első, t. i. az elv, az ok, az ránk nézve az utolsó; természeténél fogva az általános nagyobb bizonyossággal bir, mint az egyes, az elv nagyobb mint a származék; ellenben ránk nézve az egyes és az érzéki bir nagyobb bizonyossággal.

A mód pedig, mely szerint a képességből valódi tudás kifejlik a következő: Az első az érzéki észrevétel; e nélkül a gondolkodás lehetetlen, mert kinél valamely érzék hiányzik, annál hiányzik az ezen érzéknek megfelelő tudás is, miután minden tudomány általános alapjait az inductio által találjuk meg, ez pedig az észrevételen alapszik. Az észrevétel tartalma először az egyes. De mivel az egyesben az általános is rejlik, ezért az észrevétel útján eljutunk az általánoshoz, mert az egyes dolgokban megkülönböztetjük azon tulajdonságokat, melyek viszonylagosan általánosak. Az észrevételből

képezünk egy általános képet, midőn az emle segedelmével azt tartjuk meg, mi a sok észrevételben egyenlőkép ismételtetik. Így támad a tapasztalás. Ha sok tapasztalást általános tételekké összefogunk, támad a tudomány. Utoljára eljutunk a legáltalánosabb alapokhoz, melyeknek tudományos ismerete csak az inductio által lehető. *)

Plato úgy jut el az ideához, hogy a jelenségvilágtól eltekint; ellenben Aristoteles a jelenségtől emelkedik fel az általánoshoz. Ezért védi Aristoteles az érzéki ismeretet s mutogatja, hogy az érzéki észrevételre vonatkozó csalódások és kétségek onnan erednek, ha az érzékek használatában hiányzik az óvatosság. Az érzékek csalhatnak, de az nem szükségképeni, hogy csaljanak. Az érzék, mint ilyen, nem csal, sőt mindegyik a neki megfelelő tárgyat hiven adja vissza.

Első analytica. A tudomány magyarázza a jelenségeket alapjaikból, ezeket pedig az általános okokban és törvényekben kell keresni. Feladata tehát a bebizonyítás, azaz leszármaztatni a különöst az általánosból, az okozatot az okból. De azon alapok, melyekből a bebizonyítások kiindulnak, ugyanazon uton fel nem találhatók és közvetlenül a velünk született ismeretben sincsenek adva. Mi csak a jelenségektől juthatunk el az alapokhoz. Ide az inductio vezet. A bebizonyítás és az inductio a tudományos eljárás két külön módja s a

*) A mondottakat világosítsuk fel egy példával. Van előttem több egyes dolog, melyeknek először talán neveiket sem tudom, p. o. kés, fűrés, fejsze, olló. Észreveszem ezeknek némely tulajdonságait, p. o. hogy mind vasból van készítve hogy éles; csinálók magamnak mindegyikből egy oly képet mely nekem a dolgot előadja. Ezen képet az általánosságra emelem, vagyis csinálók abból képzetet, mert kés, fejsze általános, miután ezen általános alá minden kést, minden fejszét alá-foglalhatok. De ezen általánosságok mind csak viszonylagosak, valami érzékihez tapadó. Most ezen általánosságokat: kés, fejsze stb. az eszköz fogalma alá fogom, mert ezek oly szerek, melyek a szilárdat elválasztják. Az eszköz fogalmát most úgy gondolom, mint az a cél fogalmából ered. Az eszköz egyszerű gondolatában azon képzetek érzékisége, sokfélesége elenyészett. Az eszköz fogalma tehát összefügg a cél fogalmával, de a cél fogalma összefügg más fogalmakkal, melyek egymást kiegészítik. A cél fogalma bizonyosan magában rejti a lét fogalmát. A lét közvetlenül ilyen vagy olyan, de, hogy egy lét ilyen, ezt lényege, mint alapja közvetíti, a lényeg sajátágát pedig a cél határozza meg. A philosophiai gondolkodásban tehát elenyészik minden észrevehetőnek, képzelhetőnek érzéki alakja, itt tiszta, egyszerű gondolatokkal van dolgunk. Épen ezen egyszerűség és tisztaság az, mely a tömeget el szokta riasztani. A philosophiai gondolkodás felteszi ugyan a concret érzéki tárgyakat és ezeken fejlik ki, de eljut a szükségesség belátásába, s mivel ezen tulmenni nem lehet, az ily gondolkodás szabad.

módszertan tárgya. De a kettő felteszi a gondolkodás elemeit. Aristoteles e végett a bebizonyítás előtt vizsgálja az észletet s ezzel kapcsolatban a fogalmat és itéletet, mert szerinte e két utóbbi az előbbinek alkatrészei.

Igaz, hogy Plato is csak a dolgok lényeges tulajdonságait tekintette fogalomnak; de azon hibába esett, hogy az általános képzeteket is ideák gyanánt fogta fel s meg nem különböztette a tulajdon-ság- és lényegfogalmakat. Aristoteles ezt azon oknál fogva teszi, mivel szerinte csak az egyes lény állag. Ő nem csak az esetlegetest különbözteti meg a lényegestől, hanem ez utolsó körében az általánost a nemtől s e kettőt a dolgok fogalmától. Általános az, mi több dolgot nem csak esetlegesen, de természetüknél fogva közösen illet. Ha ezen közös, származott lényeghatározottság, akkor az általános, lényeges tulajdonság, ha pedig a dolog lényege, akkor nem (genus). Ha a nemi fogalomban foglalt közös ismérvekhez még más lényeges határozottságok járulnak, melyek által a nem *) alá foglaltaknak egy része az ugyanazon nem alá tartozó egyebektől különbözik, innen ered a faj (species), mely tehát a nemből és a fajt alkotó különbségekből áll. Ha egy tárgy ezen uton összes ismérvei által úgy határozatik meg, hogy ezen határozottság, mint egész, más tárgyra nem alkalmazható, nyerjük a fogalmat. A fogalom tehát a dolog állaga, lényege, gondolat ezen lényegről, mely gondolat az által jó létre, hogy a nemi általános az összes megkülönböztető ismérvek által közelebről meghatározatik. De Aristoteles szerint a dolog lényege a formában **) van, a fogalom tehát ezzel foglalkozik s az érzéki dolgokról, mint ilyenekről fogalmat adni nem lehet. A fogalom nem vonatkozik az egyes érzéki lényekre, miután az ismeret mindig az általánosra iránylik. Minden fogalom ugyanis több egyes lényt foglal maga alatt és ha egészen a legalsóbb fajokig is leszállunk, mindig csak általános határozottságokat nyerünk, melyek körén belül az egyes lények nem fajbeli, hanem csak esetleges ismérvek által különböznek egymástól.

Mi egy fogalom alá esik, az azonos; mi nem esik egy fogalom alá, az különbözö; teljes azonossághoz tartozik az anyag egysége is. Oly egyes lények, melyek közt fajkülönbség nincs, leg-

*) A nem és a lényeges tulajdonság közt a határ bizonytalan.

**) Erről alább a metaphysicában.

alább számra nézve különbözők, mivel bennök ugyanazon fogalom különböző anyagban áll elő.

Az igazi fogalmi különbség az ellenkező, a pusztán különbség az ellenmondó ellentét. Mert ellenkezőleg ellentétesen az áll egymással szemközt, mi ugyanazon nemen belül legtávolabb fekszik egymástól, az ily ellentét egyáltalános fajkülönbség. Az ellenmondó ellentétben azon fogalmak vannak, melyek egymáshoz úgy viszonylanak, mint igenlés és tagadás, melyek közt tehát semmi sem fekszik, s melyek közül minden adott tárgyat egyik vagy másik szükségképen illet.

De a fogalmak magukban véve még nem adnak beszédet. Beszédet úgy kapunk, ha a név az igével, az alany a tulajdonítvánnyal összekapcsolatik.*) A beszéd igenlő vagy tagadó formája a tét vagy ítélet, melynek alapformája az egyszerű feltétlen ítélet. Az ítélet igaz, ha a gondolkodás összekapcsolja vagy szétválasztja azt, mi a valóságban összekapcsolva vagy szétválasztva van. Minden igenléssel szemközt áll a tagadás s a kettő közül vagy az egyik vagy a másik igaz, a harmadik nem lehet. Szól a mennyiségi ítéletekről s megkülönbözteti az általános, részleges és egyes ítéleteket. A minőségi és mennyiségi ítéletek összekapcsolva két ítélet ellentétének szabályait adják. Igenlő és tagadó ítélet ellentétet (*ἀντισημενα*, opposita, *Entgegensetzung*) képeznek; de ez lehet vagy ellenmondó (*ἀντιφατικός*, *contradictio*, *Widerspruch*), ha az egyik a másikat pusztán tagadja, vagy ellenkező (*ἐναντίος*, *contrarium*, *Widerstreit*), hol a pusztán tagadás helyébe igenlés tétetik. Az ellenmondó ellentét az igenlőn kívül minden lehető tulajdonítvánnyokat tételez; az ellenkező nem minden lehető, hanem csak azon tulajdonítvánnyt, mely ugyanazon nemen belül az igenlővel szemközt áll. Ezért az ellenmondólag ellentettek közt nincs egy harmadik, de igen az ellenkezők közt. Ellenmondó ítéletek közül sem mindkettő igaz, sem mindkettő hamis nem lehet; ellenben az ellenkező ítéletek közül mindkettő nem lehet ugyan igaz, de lehet mindkettő hamis. Az ítéletekben a fogalomkapocs lehet általánosan igenlő vagy tagadó, részlegesen igenlő vagy tagadó. Az általános igenléssel szemközt áll az általános és részleges tagadás, az általános tagadással az általános és részleges igenlés. Tehát a logikai ellentét ezen három

*) Tehát a fogalmak kapcsa, viszonya egymáshoz ad ismereteket. Nem minden tét, logikai ítélet.

osettel bir: általános igenlés és általános tagadás, általános igenlés és részleges tagadás, általános tagadás és részleges igenlés.

A copulát a tulajdonitmánytól határozottan még meg nem különböztette s ezért a tagadás helyes vonatkozását sem tudta megtalálni.

Fontos előtte az ítéletek módosulata s e tekintetben megkülönböztet olyanokat, melyek való, szükségképeni és lehető létet fejeznek ki, de ezen ítéletek nem azok, melyek ma a formai logica szerint a tételezők, okvetlenek és kérdésesek, mert a módosulat alatt nem érti az egyéni bizonyosság fokát, hanem a dolgok tárgyias mivoltát.

Kimerítőn tárgyalja a következőtetésről*) szóló tant. Ő vette először észre, hogy gondolkodásunk minden összefüggése az ítéletek összekapcsolásán alapszik. Az észlet oly gondolatkapocs, mely szerint bizonyos feltevésekből ezek segedelmével egy más, ezektől különböző szükségképen foly. Egy harmadik ítélet leszármatatása két adottból abban áll, ha abban azon fogalmakat kapcsoljuk össze, melyek ezekben nincsenek összekapcsolva. Ez csak úgy lehetséges, ha ezen kapcsolat közvetítője egy, a két ítéletet összekötő fogalom. Tehát minden észletben három fogalomnak kell lenni. Ezek közül a középső (terminus medius) az egyik előtétben az elsővel (terminus major) a másodikban a harmadikkal (terminus minor) oly módon van összekapcsolva, hogy a zártétben az első a harmadikkal kapcsoltatik össze**).

Ez háromféleképp lehet. Minthogy minden ítélet az alany összekapcsolása a tulajdonitmánnyal, de mivel a zártét leszármatatása az előtétből azon alapszik, mily viszonyban áll a középfogalom a többi kettőhez: ezért azon összekapcsolás azon módtól függ, mely szerint a középfogalom a kettőre vonatkozik.

Itt három eset lehet. A középfogalom lehet alanya az elsőnek és tulajdonitmánya a másodiknak, vagy lehet mindkettőnek tulajdonitmánya és végre mindkettőnek alanya. Ez az ismeretes három syllogisticai képlet.

A feltétes és szétválasztó ítéletről, tehát észletről sem szól.

Minden észletképletben, kell egy általános és egy igenlő

*) Syllogismus. Ezt a magyarban észletnek is mondjuk, némelyek okvetásnek.

**) Az észletet alkotó fogalmak úgy viszonylanak egymáshoz, mint alsó, középső és felsőbb fogalmak: mint al-faj, faj, nem; mint egyes, különös és általános.

tétnek előfordulnia. A zártét csak akkor lehet általános, ha mindkét előtét ilyen. Minden észletben minőség és módosulat tekintetében az előtétek legalább egyikének a zártéttel egyenlőnek kell lenni.

Második a nalytica. Az észlettan alapján értekeznek a tudományos bebizonyításról. Minden bebizonyítás észlet; de nem minden észlet bebizonyítás, ilyen csak a tudományos. A tudás az okok ismeretében áll, az ok pedig az, miből a jelenség szükségképen foly. Tehát a bebizonyítás általi ismeretnek csak ott van helye, hol valami, eredeti okaiból felvilágosittatik, a bebizonyítás tárgya csak a szükségképeni. A bebizonyítás következtetés szükségképeni előtétekből; ellenben az esetlegest bebizonyítani nem lehet. És mivel szükségképeni, csak az mi a tárgy lényegéből és fogalmából következik, azt is lehet mondani, hogy minden bebizonyítás a dolgok lényeges határozottságára vonatkozik. Tehát minél jobban világosít fel a bebizonyítás a tárgy lényegéről, annál magasabb ismeretet nyújt. Jobb tehát az általános bebizonyítás, mint a különös, jobb az igenlő, mint a tagadó, jobb az egyenes, mint az apagogicus, jobb az, mely az okot, mint az, mely csak annyit mond, hogy (óru, quod) valami van. És mennyiben a bebizonyításról általában van szó, áll azon szabály, hogy az általánosnak ismerete megelőzi a különösét. Ebből foly azon fontos alaptétel, hogy mindent csak saját okaiból lehet bebizonyítani. Minden bebizonyítás feladata az, hogy nem csak a tárgy fogalmából eredő határozottságokat mutassa fel, hanem azon közvetítéseket is, melyek szerint azon határozottságok a fogalmat illetik. Szóval származtassa le a különöst az általánosból, a jelenségeket az okokból*).

*) Minden ismeret bebizonyítás által történik, minden bebizonyítás észlet által, melynek középfogalma a bizonyítási alap. Ezen alap az, miért van a dolog így, az a jelenség szülője. Azon ismeret, mely ily alapokon, elveken történik, a deductio, leszámaztatás, lehozás.

Hogy az általános bizonyítás jobb, mint a különös, onnan tetszik ki, mivel azon lényeges tulajdonság, melylyel a különös bir, ezt az csak általánosnak, mint alapjának erejénél fogva illeti meg. Az igenlő a tagadónál azért jobb, mivel amaz kevesebb fe'tevéseken alapszik, mivel a tagadás igenlést tesz fel, mivel a tagadás alapja az igenlés. Jobb azon bizonyítás, mely az okot mondja meg, mint az, mely csak annyit mond, hogy (óru, quod), valami van. Ha a bolygók nem-csillámlását azok közellétéből következtetjük, itt a közellét, mint középfogalom képezi a fogalmi okot, ellenben, ha a bolygók közellését ezek nem-csillámlásából következtetjük, itt a nem-csillámlás a közellétnek nem fogalmi oka, itt a következtetés csak abból történik, mi ráuk nézve ismeretesebb, itt egy külső, érzékeinkre ható okot vettünk fel.

Itt azt kérdi Aristoteles, mehet-e ezen közvetítések sora a végetlenig, vagy van-e határa? Az utolsóknak kell állani. Ha mi a különöstől az általánoshoz, az alanytól, mely többé nem tulajdonítvány, a mindig magasabb tulajdonítványokhoz haladunk; vagy megfordítva, ha az általánostól, a tulajdonítványtól mely nem alany, a különöshöz leszállunk: mindig el kell jutnunk egy ponthoz, hol ezen mozgás megállapodik, különben fogalomhatározottság nem jó létre. Ezzel a harmadik eset is ki van zárva, hogy egy bizonyos alany és egy bizonyos tulajdonítvány közt a közvetítések határtalan száma feküdnek. De ha a közvetítések sora nem végnélküli, úgy nem is lehet mindenről közvetett ismeret azaz bebizonyítás. Szóval úgy a bebizonyításnak mint a meghatározásnak vannak határai. Ezen határ terjed fel- és lefele, mert van olyan, mi minden bebizonyítás és meghatározás felett, és olyan, mi mindkettő alatt áll. Mindkettő alatt áll az érzéki észrevétel tárgya, mely mint esetleges be nem bizonyítható, mint számos ismérveket magában foglaló meg nem határozható. Mindkettő felett állanak a legfelsőbb nemek és elvek, melyek mint egyszerűek, meghatározásba be nem foglalhatók s azon kétségbe vonhatlan sarkelvek (ax'oma), melyek közvetlenül bizonyosak. Hol tehát a közvetítés megszűnik, ott a bebizonyítás helyébe a közvetlen ismeret lép fel s így utolsó esetben a bebizonyítások oly tétekből indulnak ki, melyek, mint közvetlenül bizonyosak, bebizonyításra nem szorulnak. És az ily elveknek még nagyobb bizonyossággal kell birniok, mint annak, mi belőlük származik. Kell tehát a lélekben a közvetlen ismeret oly tehetségének lenni, mely nagyobb bizonyosságot nyújt, mint minden közvetett ismeret. Ezt Aristoteles az észben (*νοῦς*) találja, melyről azt mondja, hogy az soha nem téved. A közvetlen ismeret tehát a *νοῦς*, a közvetített pedig az *ἐπιστημῆς*.

Lássuk, kielégít-e az, mit a *νοῦς*-ről mond? Azon közvetlenül bizonyos kétféle. Háromféle fordul elő minden bizonyításban: a z, mi bebizonyíttatik, a sarkelvek melyekből, és a tárgy, melyről valami bebizonyíttatik. Az első nem a közvetlen ismeret dolga, mert a többi kettőből van leszármaztatva. De ezek az által különböznek egymástól, hogy a sarkelvek az egymástól különböző tudományokkal közösek, ellenben a bizonyos tárgyakra vonatkozó tétek minden egyes tudománynak sajátjai. Csak ezen, a minden tudománykörnek saját feltevéseire lehet meggyőző bebizonyítást alapítani. De ezek maguk ép úgy, mint a legfelsőbb sarkelvek le nem származtathatók. Ezeket azon különösnek ismerete, melyre vonatkoznak, adja ke-

zünkro. De épen ezért azokat előszámítani lehetlen. Ez inkább az általános sarkelveknél lehetséges. Azonban Aristoteles ezeket sem számítja elő. Csak azt kérdi, melyik a teljesen elismert és legfeltétlenebb ezen sarkelvek közül, melyre nézve tévedés nem lehet? Ez az ellenmondás elve. Ezen senki sem kételkedhetik. Épen azért mivel legmagasabb, azt nem is lehet bebizonyítani, azaz magasabból leszármaztatni, hanem lehet azt az ollenvetések ellen védeni. Egy szinte kétségbe vonhatlan sarkelv: a harmadik kizárásának elve.

De noha Aristoteles azt tanítja, hogy a bizonyítás által közvetített ismeret két tekintetben feltételeztetik egy közvetlen és be nem bizonyítható meggyőződés által; azért ez utóbbiról sem mondja, hogy azt tudományosan megalapítani nem lehetne. Azt igenis, miből minden bebizonyítás kiindul, bebizonyítani nem lehet, azaz nem lehet azt másból, mint okból leszármaztatni, de lehet azt az adottban kimutatni, felvilágosítani. Itt a bebizonyítás helyébe az *inductio επαγωγή* lép. Két iránya van a tudományos gondolkodásnak: az mely az elvektől le-, és az mely az elvekhez felvezet. Amaz halad az általánostól az egyeshez, attól mi magában véve bizonyosabb, ahhoz mi ránk nézve bizonyosabb. Az ellenkező halad az egyestől és ránk nézve ismeretesebbtől ahhoz, mi magában véve bizonyosabb, az általánoshoz. Az első irány az észlet és bebizonyítás, deductio, a másik az inductio. Minden ismeret vagy az egyik, vagy a másik uton jö létre. Mi tehát a bebizonyításra nem képes, azt az inductio által kell megállapítani.

Azonban a nehézséget itt is belátja. Az inductio ugyanis a fogalmak oly viszonyán alapszik, mely az általánosan igenlő altét megfordítását megengedi, az felteszi, hogy az alsó és a középfogalom egyenlő terjedelműek. Tehát bizonyító erővel az inductio csak akkor bír, ha egy határozottságot egy nemnek valamennyi egyes lényeciről ki lehet mutatni. P. o.

ember, ló, számár... hosszúéletűek

ember, ló, számár... kevés epével bírnak,
tehát a kevés epével bíró állatok hosszúéletűek.

Ily következtetés csak akkor helyes, ha a középfogalom (keves epével bírók*) az alsóval (ember, ló stb.) egyenlő terjedelmű, ha tehát az altétet egyszerűen meg lehet fordítani, így: a kevés epével bíró állatok, ember stb.

*) Ez a középfogalom, ha az inductiót, feltétlen észletbe változtatjuk át.

De valamennyi egyesnek teljes ismerete azok végnélkülisége miatt lehetlen. Tehát úgy látszik, hogy az inductióra alapított ismeret nem biztos. Mivel az egyesek ismerete nem teljes, kell pótlékokat keresni. Ezt Aristoteles a dialecticában vagy a valószínűségi bizonyításban keresi. A dialectica haszna nem csak abban áll, hogy a gondolkodást gyakoroljuk, hanem az a tudományos vizsgálódásnál lényeges segédeszköz, mivel azon különféle nézponokat, melyeknél fogva a tárgy vizsgálható, kikeresni tanítja. Kiinduló pontja: vizsgálni az uralkodó nézeteket, mert miben sokan, vagy a tapasztaltak és értelmesek hisznek, az figyelemre méltó. A dialecticai fejtegetések előkészítik a tudományos határozottságokat, mivel az inductio eredményeit általános szempontok alá foglalják, ezeket egy más irányban meghatározzák s egy összeredménnyé egyesítik. Szóval a dialecticai gondolkodás (raisonnement) célja és eredménye a mindig általánosabb és valóbbszinü.

Igaz, mindez egy rendszeres tudományhoz, egy szoros empiriához nem elegendő ugyan; de az akkori tudomány többet nem adhatott.

Még valamit a fogalomról. A tudomány célja belátás a dolgok alapjaiba s ezen belátás teljes a fogalomban. A dolog fogalmát megismerni annyi, mint okait ismerni meg. A fogalom meghatározásának tehát ugyanazon feladata van, mint a bebizonyításnak. Mindemellet is a kettő nem esik egészen össze. Először is nem mindarról lehetséges a fogalom meghatározása, mit be lehet bizonyítani, mert bebizonyítani lehet tagadó, részleges és tulajdonsági téteket is, holott a fogalom meghatározása mindig igenlő és általános s nem vonatkozik pusztá tulajdonságokra, hanem az állagos lényegre. És megfordítva, nem lehet mindent bebizonyítani, miről fogalmi értelmezés lehetséges, miután a bizonyítás bebizonyíthatlan fogalmakból indul ki. Sőt úgy látszik, hogy a fogalom tartalmát észlet által bebizonyítani nem lehet mert a bebizonyításra nézve a tárgy lényege, mint ismeretes feltétezik, holott a fogalmi határozottságra nézve épen az kerestetik. Amaz azt mutatja, hogy egy alanyt egy tulajdonság, mint tulajdonitmány megillet, ez nem keres tulajdonságokat, hanem az alany lényegét.

De a fogalomhoz Plato nyomán a felosztás útján sem jutunk el, mert ez azt felteszi. És a meghatározást epagogicai uton sem lehet megtalálni, mert ez csak annyit mond, hogy egy tulajdonitmány minden, vagy legalább sok egyes esetben így van. A meghatározást Aristoteles szerint, sem a bebizonyítás, sem az inductio útján külön-

külön meg nem találjuk, hanem csak e kettőnek összekapcsolása által. Ha ugyanis, egyelőre a tapasztalás nyomán, egy tárgyról tudjuk, hogy ezt bizonyos határozottságok illetik, azután pedig ezek okait, vagy középfogalmát keressük, mely által azon határozottságok az illető alánnyal összekapcsolatnak, úgy a bebizonyítás által a dolgok lényegét állapítjuk meg.

Mivel a tárgy lényege csak okainak kimutatásával, tehát geneticalag határozható meg, ezért a meghatározásnak azon határozottságokat kell magában foglalnia, melyek által a tárgy azzá tételik, a mi az a valóság szerint. A meghatározásnak tehát az által kell közvetítettnek lennie, mi előbbi és ismeretesebb. Ez azon tételből következik, hogy a meghatározás a nemből és a fajt képző különbségekből áll, mert a nem előbbi és bizonyosabb, (magában véve) mint mi alatta foglaltatik és azon különbségek előbbieik, mint azon fajok, melyek amazok által képeztetnek. És megfordítva is, ha a fogalomértelmezés azon közvetítések elszámolásában áll, melyek által a tárgy lételeben és lényegében feltételeztetik; úgy az a nemet és a különbségeket fogja magában foglalni, mert ezek nem más, mint tudományos kifejezése azon okoknak, melyek együtt a tárgyat szülik. Nem és faj úgy viszonylanak egymáshoz, mint alap és következés. A nemhez a faj nem kivülről járul, hanem abból ered. Tehát a dolog lényegét kimerítő, vagyis a valódi meghatározás nem csak halad a nemtől a különbségekhez, hanem a különbségeket a nemből eredményeztetni, épen ezért geneticali. De ép ezért a fogalom meghatározásánál nemcsak a lényeges ismérvek elszámítása kívántatik, hanem azok helyes rende is. Erre nézve, ha az általánostól a különöshöz leszállunk, legjobb eszköz a folytonosan haladó felosztás; ha pedig az általánoshoz felfele megyünk a neki megfelelő fokozatos összefoglalás. Ha ezen módszer szerint a fogalmi ismeret egész körét kimérve gondoljuk; a fogalmaknak — mint azt már Plato is tanította — egész körét kapjuk, melyek a legfelsőbb nemektől valamennyi középtagokon által a legalsóbb fajokig folytonosan lefelé vezetnek. És mivel a tudományos leszármaztatás épen az okok előadásában áll, mivel tehát minden további fajkülönbség egy új ok hozzájárulását teszi fel, ilyen pedig új fajkülönbséget alapít meg: ezért ezen logikai épület az okok valódi lánczolatának felelne meg. De valamint Plato a megismerhetőnek egységes leszármaztatását nem kísérlette meg; úgy Aristoteles is ilyet lehetetlennek talál, miután — a mint tanaiból tudjuk — a legfelsőbb nomi fogalmakat époly kevésbé lehet egy magasabból leszar-

maztatni, mint a különös körök saját szerű elveit. Azok közt teljes közösség nincs, hanem legfeljebb analogia, és épen ezért nem egy, hanem több tudomány van, mivel a valóság, az igazi létező mind-egyik nemének egy külön tudomány felel meg. Csak annyi áll, hogy ezek közt van egy, mely nem egy bizonyos létet, lényegét, hanem a létet, lényegét általában előadja, mivel tehát mint valamennyi fölött álló, az utolsó alapokról szóló tudomány és ez az első philosophia. De a legfőbb nemi fogalmak előtt azon legáltalánosabb nézponokat kell nyomozni, melyek szerint a valóságot vizsgálni lehet. E kérdésre felel a categoriatan s ez a kapocs a logica és a metaphysica közt. Ebből kitetszik, hogy Aristoteles philosophiája nem oly rendszeres egész, melyben a részek szükségképeni rend által összetartatnának; a részek noha magában véve mindegyik egész, egymás mellett állanak. De ennek ellenére is látni fogjuk mint törekszik az egyes tudományok közt az eleven kapcsolatot kimutatni.

Metaphysica.

A) Bevezetés. 1. Categoriák.

Aristoteles szerint gondolkodásunk minden tárgyai a következők tiz fogalom alá esnek. Ezek a lényeg (talán jobban mondva állag), nagyság, mivolt, rávitel, hol, mikor, helyzet, bírás, hatás, szenvedés. (*τι ἐστὶ, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, πού, ποτε, κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πασχεῖν*).

Ezen főfogalmak nem pusztán alanyi gondolkodási formák, sem pusztán logikai viszonyok; hanem a valódinak különböző határozottságai. Másrészről pedig a meglevőnek, a valódinak nem minden határozottságai categoriák, hanem csak azok, melyek oly általános és formai nézponokat képeznek, melyek szerint a meglevőt vizsgálni lehet. Azon közelebbi határozományok, melyek egy tárgynak concret, nevezetesen természeti, vagy ethikai tulajdonságait illetik, nem categoriák, p. o. a térbeli mozgás nem categoria, mivel az egy, a természeti létet kifejező gondolat. Ugy látszik, hogy ezen oknál fogva zárta ki a categoriák köréből az oly metaphysicai fogalmakat is, melyek concret tulajdonságok kimagyarázására szolgálnak, p. o. a valódiságot és a lehetőséget, a formát és anyagot stb. De mi a categoriák szilárd elve és miért van csak tiz*), azt Aristoteles sehol sem mutogatja.

*) A categoriákról szóló irat, legalább azon szerkezet, szerint a mint azt a tudományos világ ismeri, alig Aristotelestől való. Igen természetes, hogy a catego-

Némi logikai haladást azonban lehet azokra nézve észrevenni, mert kezdi az állagossal (substantia), a dologgal, ezután vizsgálja a tulajdonságokat, először azokat, melyek a dolgot magában véve, azután melyek azt viszonyban máshoz illetik, innen halad az érzéki lét külső feltételeihez stb.

Az állag szoros értelemben véve egyes állag, egyes lény. Mi egyes lényben osztható, az mennyi, ha ezen részek szaggatottak, az sokaság, ha összefüggők, a mennyi folytonos. A nem-osztott, vagy az egység, mely által a nagyság megismertetik, ennek mértéke. A nagyság ismertető jegye az, hogy mérhető. A mivolt alatt azon közelebbi határozottságot érti, mire egy adott általános elkülönül. A mivolt két főfaja közül az egyik a lényeghatározottságot, a másik a működést fejezi ki. A rávitelhez mindaz tartozik, minek lényege abban áll, hogy egymáshoz viszonylik, ez fejez ki hát legkevesebb valóságot.

A categoriák jelentősége abban áll, hogy utmutatást adnak a fogalmak különböző jelentőségét s ehhez képest a valóságnak különféle vonatkozásait megkülönböztetni. A categoriák szerint, p. o. megállapítatik a különbség a közt, mi minden dologban az eredeti, mi ennek változhatlan lényege s a közt, mi származott és ismét, mi az utóbbinak körében a tulajdonságok és a külső körülmények. De minden categoria visszavezet az állagra, mint minden egyéb categoria horderejére. Ezért a vizsgálódás az állag, a lét felett általában az első, melyből a valóság nyomozása kiindul.

2. Az első philosophia, vagy a lét tudománya általában. Aristoteles azt tanítja, hogy a tudomány feladata a dolgok alapjait kinyomozni. Tehát az lesz a legfőbb tudomány, mely az utolsó s legáltalánosabb alapokat vizsgálja. Legfelsőbb azért, mivel a legterjedelmesebb ismeretet eszközli, miután a legáltalánosabb minden egyebet maga alatt foglal. De ilyen tudomány a legnehezebb is, mivel a legáltalánosabb elvek az érzéki tapasztalástól legtávolabb esnek; a legbiztosabb is, mivel a legegyszerűbb fogalmakkal és el-

riákat a beszédrészekkel össze lehet hasonlítani, mert azokban a fő-, melléknevet, igét stb. könnyen lehet felfedezni. De hogy azokhoz Aristotelest a beszédrészek különbségei vezették volna — mint azt Trendelenburg állítja — ezt elfogadni már azon oknál fogva nehéz, mivel a tiz categoria és a beszédrészek egymást egészen nem fedik. Igaz, hogy némely helyeken a *καίθη* és *επει* categoriát elhagyja, tehát a tiz szám nem lényeges.

vekkal foglalkozik; a legtanulságosabb is, mivel a legfelsőbb alapokra tanít, pedig minden tanítás az alapok kimutatása. Ezen tudomány leginkább öncél, mivel az ismeret legfelsőbb tárgyával foglalkozik.

De, ha van tudomány, mely a legfelsőbb alapokat adja kezünkre, ennek minden valóságot magában kell foglalnia, mert utolsó alapok azok, melyek a meglévőt általában magyarázzák. Más tudományok, p. o. a physica, mathesis mindig egy különös körre szorítkoznak, melynek fogalmát le nem származtatják. De a legfelsőbb alapokról szóló tudomány a dolgok összeségére iránylik s ezeket nem véges elvekre, hanem az örökkévaló okokra, utolsó vonatkozásban a nem-mozgatótra és nem-testire vezeti vissza, mely a testiben minden mozgás és megalakulás okozója. Ezen tudomány fogalmát népszerűbben talán így lehet kifejezni: minden tudomány egy lényeges léttel, a létnek egy nemével foglalkozik, p. o. a mértan a térbeli léttel. Kell tehát olyan tudománynak lenni, mely nem fejteget egy bizonyos létet, hanem a létet általában (*ὅν ἢ ὅν*) s mi erről áll, az áll mint általános törvény a létnek minden neméről, tehát minden tudományról is. Épen ezért ez az alaptudomány, első philosophia, melyet ő theologiának is nevez, későbbiek methaphysicának, mivel az, Aristoteles munkáinak első gyűjteményében a physikai tudományokra következett.

Ily tudomány lehetőségét Aristoteles maga is meggondolja, p. o. azt kérdi: hogyan tárgyalhatja ugyanazon tudomány azon különféle okokat, melyek mindennél összesen együtt nem működnek? Azonban ezt és ehhez hasonló nehézségeket szépen eloszlat. Azon nehézség pedig, hogy ezen tudománynak minden más tudományok tartalmát magába fel kell vennie, Aristoteles szerint elenyészik, ha megkülönböztetjük a lét különféle jelentőségét. Ha a philosophia általában a lényeges léttel foglalkozik, a philosophiának annyi része lesz, mennyi nemei vannak a lényeges létnek. És a mint a különös, a határozott lét az általános léttől különbözik: úgy különbözik az első philosophia, mint általános tudomány, a különös tudományoktól. Az a különöst is nem mint különöst vizsgálja, hanem csak általában mint meglévőt, tehát azon sajátágostól, mely által másoktól különbözik eltekint, s csak azt tartja meg, mi a meglévőt általában illeti. Aristoteles azt is igenli, hogy az első philosophia a tudományos eljárás általános alapjait fejtegeti, mivel ezek is általában a létre s nem ennek egy bizonyos osztályára vonatkoznak. Ezért ő az ellenmondás és a harmadik kizárásának elvét a metaphysicában

vizsgálja. Czélszerűség szempontjából azonban azt a methodológiában kellett előadnunk.

3. A metaphysikai főkérdések s ezek tárgyalása az előbbi philosophusoknál. Aristoteles elődei a methaphysikai kérdéseknek egész sorát hagyták örökségül megfejtés végett. A legfontosabbak, melyekre Aristoteles felelt, ezek:

a) Hogyan kell a valóságot gondolni? csak testi valóság van-e? mint ezt a Sokrates előtti philosophia feltette, vagy van-e e mellett és e fölött egy nem-testi is, mint azt Anaxagoras, Plato tanította? Ezért az utolsó alapok is vajjon csak anyagi természetűek-e, vagy kell-e az anyagtól a formát, mint sajátos és amattól magasabb elvet megkülönböztetni?

b) Ezzel összefügg azon kérdés, mily viszonyban áll az egyes az általánoshoz? mi az eredetileg lényeges és valódi, az egyes lények vagy az általános fogalmak, vagy tulajdonképen csak egy általános létet kell felvenni? Az első a szokott felfogás, mint az Anthistenes nominalismusában előfordul, a másodikat Plato tanította, a harmadikat Parmenides és Euklides.

c) Ha a tapasztalásban a létnek ugy egysége mint különfélesége adva van, hogyan kell a kettőt együtt gondolni, lehet-e az egy sokféle is, összefolyhat-e a sok valódi egységgé? Ezen kérdésre is különféleképen feleltek a régiek. Parmenides és Zeno tagadták a két határozottság összeegyeztethetőséget. Empedocles és az atomisták a soknak összekapcsolását egységgé csak külsőnek vették, mint gépi összetételt. Plato azt tanította, hogy a fogalmakban a különböző határozottságok sokasága belső egységgé forr össze, de ezen viszonyt az érzéki dolgokban nehézségnek tekintette.

d) Ily nehézség merül fel arra nézve is, mikép megy át valami a másba, mikép lehet a levés és változás? Mint láttuk, többek szerint az enyészés és támadás nem más, mint a változhatlan anyagok összekapcsolása és elválása. Plato a változást csak a jelenség terére szorította, ellenben az igazi valódit az alól kivette.

Aristoteles mindezen nehéz kérdéseket élesen fejtegeti. A két elsőre aporiáinak nagy része vonatkozik. Tehát a főkérdés az, az érzéki dolgok az egydéli lényeges lét, vagy van-e e mellett még egy más is? és ezen utóbi egynemű-e vagy többféle? Hogy nem csak érzéki dolgok vannak, ezt Plato az ideatanban bizonyította be, t. i., hogy az érzéki egyes, mivel változó és határozatlan, nem lehet a tudomány tárgya, és hogy minden érzéki, mint muló, egy örökévaló,

mint mozgatótt nem-mozgatótt, mint formált, nem-formált okot tesz fel. De ezen tanában láttuk a sok nehézséget.

Ugyanazon feladat merül fel azon kérdésnél, vajjon a dolgok utolsó alapjait nemeikben vagy alkatrészeikben kell-e keresni? Mert épen utóbbiak teszik a dolgok anyagszerű, amazok pedig formai alapját. Egyik mellett fel lehet hozni a test analogiáját, a másik mellett azt, hogy a fogalom — az igazi tudás tárgya — a nemek és fajok előadása által nyeretik; de itt is előáll azon kérdés, vajjon a legfelsőbb nemek vagy a legalsóbb fajok képezik-e a tulajdonképeni elveket? Azok azon általános, mely minden egyest befoglal, tehát olyan, milyennek az utolsó elvnek kell lenni; ezek pedig azon határozott, melyből az egyest sajátságában lehet leszármaztatni.

Hasonló nehézségeken nyugszik annak megfejtése, vajjon az egyes lények a valódiak, vagy ezek mellett a nemi általános is? Ugy látszik, hogy azt azért kell tagadni, mivel az egyes lények köre határtalan, de ilyet megismerni nem lehet, mivel az ismeret az általánosra iránylik. A másikat azért nehéz igenelni, mivel az általános mint ilyen, egymagában önálló nem lehet.

Az egyesnek és általánosnak viszonyából foly tovább azon nehézség is, hogy az elveknek majd csak valami potenciálisnak kell lenni, mivel a valóságot megelőzi a lehetőség; majd tettegesnek, mivel másképen a lét esetlegessé válnék, miután az, mi csak potenciális, annak lehet is létele, nem is. Az egyes tetteg létezik, ellenben az általános fogalom, mennyiben az egyes lényben létre nem jutott, csak tehetség szerinti.

Ha pedig megengedjük, hogy a testi mellett nem-testi, az enyésző mellett enyészhetlen is van, akkor el nem kerülhetjük azon kérdést, hogy mindkettőnek alapja ugyanaz-e, vagy nem? Ha e kérdést igeneljük, úgy lehetetlennek látszik lenni azok különbségét megfejtteni; ha tagadjuk, akkor meg kellene oldani azt, hogy a mulónak alapjai maguk is enyészők-e, vagy enyészhetlenek? Ha enyészők úgy más elvekre kell azokat visszavinni, hol ugyanazon nehézség ismétlődik. Ha enyészhetlenek, úgy ki kellene mutatni, mikép lehet, hogy az enyészhetlenből egy esetben enyésző, más esetben enyészhetlen származik.

De a többi fentemlített kérdésekkel is komolyan foglalkozott. A különfélelének összekapcsolását egységgé azon kérdés szempontjából vizsgálja, mikép lehetnek a nem és megkülönböztető ismervei egy fogalom? A felelet, mint ezt látni fogjuk, ezen kérdésekre mindenütt

lényegesen ugyanaz: az a lehetőnek és valódinak, anyagnak és formának viszonyán alapszik.

Rendszerében fontos a levés és változás kérdése is. Vajjon az, mi támad a levőből vagy a nem-levőből, lesz-e az, mi elenyészik valamivé vagy semmivé lesz-e? milyen levés a változás, ellentétesekből lesz-e az, vagy az azonosból?

Mindezen kérdések megoldásához komolyan lát, mert elődei ezeket kielégítőleg meg nem oldották. És itt sorban előveszi elődjeinek tanait, kiemeli ezekben azou helyest és igazit, mely a tudományban enyészhetetlen kincskepen mindig élni fog; de egyszersmind oly éles elmével fedezi fel azok hiányait, hogy criticája még most is utmutatásul szolgál a philosophia történetével foglalkozóknak. Elég legyen itt azt megemliteni, mint bírálja Plato rendszerét. Platóval és iskolájával azért foglalkozik behatóbban, mivel rendszere ennek nyomán fejlett ki. Tehát nem dicsvágyból történt, hogy Plato tanait folytonos bírálattal kíséri. Hogy a tanítvány tulment tanitóján ez mindkettőre nézve érdem. Platora nézve egyik legnagyobb megtiszteltetés, hogy Aristoteles az ő szárnyai alatt növekedett fel.

Aristoteles különösen az ideatant támadja meg. A platoi ideatan magva azon tétel, hogy a tudás tárgya csak a dolgok általános lényege. Ezen tant elfogadta Aristoteles is, valamint azon tételt is, hogy az érzéki dolgok változók, s hogy ezeken tul szükségképen a maradandóhoz kell felemelkednünk. De midőn innen azt következtette, hogy csak az általános mint ilyen a valódi, és hogy az a jelenségen kívül mint állagos létezik; ez azon pont, melyet Aristoteles folyvást ostromol, mert ezen feltevés mellett a jelenséget kimagyarázni nem lehet. Az ideák tartalma — azt mondja Aristoteles — ugyanaz mi a jelenségvilágé. Az ember fogalmában magában véve ugyanazon ismérvek vannak, mint az ember fogalmában általában. Ez a főkülönbség a platoi és aristotelesi rendszer közt. Aristoteles azt mondja, hogy a lényegyet nem lehet elszakítani attól, minek az lényege, a nemi fogalmat nem azon dologtól, melyről a nem, mint ezen dolog lényegének egy része áll. Plato, hogy a tudomány lehetőségét megmentse, az érzékítől független, ennek levésétől nem érintett állagokat vett fel. De ehhez épen csak az egyes érzéki dolgokat használta fel s az egyest általános formában, mint ideát fogta fel. A különbség a kettő közt csak azon szócska *αὐτο*, magában véve, An-sich, p. o. *αὐτο* *ανθρωπος* különbségben *ανθρωπος*-tól. Az ideákban részesülő egyes dolgok megértéséhez az ideák nem elegendők, mivel

ezek az egyes dolgokban nem bentlevők, hanem ezektől elszakítvák. De azok terméketlenek is, ha azokat viszonyban az egyes dolgok támadásához tekintjük, mivel a levést nem magyarázzák. Nincs bennök azon teremtő okbeliség, mely a létesülést megfejtené s mivel transcendensek, hiányzik belőlök minden élet, öncselekvőség, actualitas. Az tehát az ideatan nagy hiánya, hogy az egyest közvetlenül mint általánost és megfordítva az általánost, a nemet mint számtanilag egyest fogja fel, mivel az idea szerinte egyrésztől különálló egyes lény, másrésztől általános, mennyiben az egyes lény az ideában része-sül. Általában az egyes lény viszonya az ideához épen nincs tisztába hozva; mert azon kifejezés, hogy az egyes lények az ideákban része-sülnek, semmit sem mond. Ennek megértéséhez szükséges volna az ideák mellé még egy magasabb elvet felvenni, mely épen oka lenne annak, miért részesülnek az egyes dolgok az ideákban? Tehát az idea, (p. o. az ember ideája) és a jelenség, (p. o. ezen bizonyos ember jelensége) felett kellene egy harmadiknak, a kettővel közönsnek állani, melyben a kettő egy lenne.

De minden polemia ellenére is Aristoteles megtartja az ideatan azon magvát, hogy az általános, a nem igazi valóság. De az általános igazi valóság nem azon értelemben, hogy az egyestől elszakítva léteznék, hanem mivel lényeg, az épen az egyesnek lényego. Semmi általános, semmi nem és faj nem létezik az egyes mellett és ettől elszakítva. Általában a dolog és ennek fogalma egymástól el nem szakíthatók. Aristoteles tehát a fogalmat, mint általános lényegget, a jelenséggel közvetíti. Ez a tudományban nagy haladás s ezen egy tényből is láthatjuk, hogy mily alaptalan azok beszéde, kik a bölcsészek egymástól eltérő tanaiban nem látnak mást, mint azt, hogy a bölcsészek egymásnak ellentmondanak s egymást megczáfolják. A mondottakból látszik, hogy Aristoteles gondolkodása a valóság ki-magyarázására iránylik. Most azt kell vizsgálni, mikép felelt ő azon kérdésekre, melyek megoldása elődeinek nem sikerült.

B) A metaphysicai főkérdések.

Ezek három főpontot képeznek. Ha az első philosophia általában a léttel, a valósággal foglalkozik, ugy mindenek előtt azon kérdést kell vizsgálni mi a valóság eredeti lényego, állaga? E kérdésre Plato ugy felelt, hogy az igazi és eredeti valóságot a dolgok közös lényego teszi, tehát a nemek, ezeket pedig az általános fogalmak fejezik ki. Aristoteles ebben nem ért egyet. Ezért nála az első feladat

vizsgálni az állag fogalmát, vagy meghatározni a viszonyt az egyes és általános közt. Ezen viszony szerinte az, hogy a lényeges valóság, vagyis az állag az egyes. Ezért a forma, *είδος*, mely Platonnál annyi, mint az általános, ettől elválik s más jelentést nyer. A forma a lényeg, de nem mint általános, hanem mint meghatározott, a teljes valósággá kifejeletts a formával szemközt áll a határozatlan általánosság, egy így vagy úgy meghatározott lény lehetőség. Ez az anyag. Forma és anyag a metaphysica második főtárgya. De a forma lényegesen vonatkozik az anyagra, az anyag a formára. Ezen viszony: az anyag meghatároztatása a forma által. Ez a mozgás fogalma. De minden mozgás felteszi a mozgás első alapját. Ezért a mozgás és az első mozgató a metaphysicában a harmadik fogalom-pár.

1. Az egyes és általános. Plato azon általánost, melyet a fogalomban gondolunk, tekintette a dolgok lényegének, az eredeti és teljes létnek. Ha ezen lét korlátoztatik, ha a lét a nem-léttel egyesül, támadnak az egyes lények, ezek felett tehát az általános lényegiségek vagy ideák, mint valami más, külön léteznek. Ezen felfogással Aristoteles sehogy sem tud megbarátkozni. Épen abban találja az ideatan alaphiányát, hogy ez a dolgoktól a fogalom lényegét elszakítja. Aristoteles szerint az általános csak az egyesben van, a nem azon dolgok egysége, melyek alatta foglaltatnak s mivel az ezeket mind illeti, tehát nem áll ezek mellett. De ha az általános nem magában álló, úgy nem is lehet állag, lényeg (*οὐσία*, substantia). Állag csak az, mit sem mint lényeghatározmányt nem lehet másról elmondani, sem pedig nem tapad máshoz, mint valami származott. Állag az, mi alany, de soha nem tulajdonitmány, az az eredetileg létező, melyen minden egyéb lét nyugszik. Ilyen Aristoteles szerint csak az egyes lény. Ellenben minden általános, tehát a nem is az egyesben van meg s erről kimondatik. Az egyes maga által az a mi és nem pusztán más lét alapján. A nemeket csak származtatásképen mondhatjuk állagoknak, mennyiben némely állagok közös lényegét adják elő, még pedig annál nagyobb joggal, minél közelebb állanak az egyes állaghoz, tehát a fajokat az állag neve jobban illeti, mint a nemeket. De szoros értelemben állag csak az egyes lény.

Azonban ezen felfogásban sok a nehézség. Ha ugyanis minden tudás a lényeknek ismerete, úgy az csak a lényeges létre, a dolgok állagára fog vonatkozni. Ha tehát az egyes lény az állag, úgy minden ismeret tárgya csak az egyes lény lehet. De ezt Aristoteles hatá-

rozottan tagadja. A tudomány szerinte is nem az egyesre, hanem az általánosra vonatkozik s ott is, hol legjobban leszáll a különöshöz, nem az egyes dolgokra iránylik, hanem mindig az általános fogalmakra. Ezen nehézség nincs legyőzve azon megjegyzés által, melyet Aristoteles maga tesz, t. i. hogy a tudomány, mint képesség, határozatlan s az általánosra iránylik; a valóságban azonban mindig arra, mi határozott. Ugyanis a különösnek tudása az általános tételek alkalmazása folytán támad s ezek bizonyosságától függ, tehát az egyest is az általános formájában ismerjük meg. Ha pedig az egyes az eredeti valóság, akkor ennek kellene a tudomány tárgyát képeznie s az általánosnak bizonyosság és igazság tekintetében tőle függnie. Mint látjuk, Aristoteles rendszerében az egyesre és általánosra nézve nagy hiány mutatkozik, mert egyrészt az egyes lény az állagos, és mégis másrészt az általános az, mi az egyesnek lényegét teszi. E nehéz kérdést, mely az egész közép- sőt az ujkori philosophiának is annyi fáradságot okozott, csak a legujabb philosophia oldotta meg azt tanítván, hogy az egyes és általános egy fogalom tényezői, mert az egyes az általánosban valósul meg, az általános pedig az egyes alapja.*) P. o. az állat, állam fogalma csak egyes államban, állatban létesül. Aristoteles nem önállósítja ugyan az általános fogalmakat, mint Plato; de azok két feltevését meghagyta, t. i. hogy csak az általános az ismeret tárgya, s hogy az ismeret igazsága tárgyának valóságával egy nyomon jár.

2. Forma (*σιδος, λογος, μορφη*) és anyag (*υλη*), valóság (*εισεργεια*) és lehetőség (*δυναμις*). Nagy érdemet szerzett magának Plato az által, hogy a dolgok érzékfölötti lényegét, az ideákat, ezek érzéki jelenségétől megkülönböztette. A hiány azonban az, hogy ő azon lényegét a dolgokon kívül, mint magában álló általánost gondolja. Azon megkülönböztetést Aristoteles is megtartja. Ő is azt mondja, hogy az érzékfölötti forma (fogalom), az ismeret egyedüli tárgya, a jelenségek változatában az állandó. Platoval együtt azt is mondja, hogy, valamint az észrevétel más mint a tudás, ugy a tudás tárgya is más, mint az érzéki dolgok. Minden érzéki onyészó és változó, esetleges, az lehet ilyen vagy olyan; ellenben az ismeretnek szüksége van oly tárgyra, mely ép oly változ-

*) Csak az ujkori philosophiának sikerült ugy az általánosnak többféle jelenségét, valamint a fogalom mozzanatait (általános, különös, egyes; nem, faj, egyed) és ezek egymásra vonatkozását tisztán megállapítani.

hatlan és szükségképeni, mint maga az ismeret. Ezen szükségképeni a forma s a tudomány erre vonatkozik. De a forma egyszersmind nélkülözhetlen feltétele minden levésnek, mert minden leendő valamiből és valamivé lesz; a levés abban áll, hogy egy anyag bizonyos formát vesz fel. A levést csak úgy lehet kimagyarázni, ha minden lettet a nem-llett forma előz meg.

De épen ezért a forma az anyaggal szemközt áll. A levést, ezen régi kérdést Aristoteles következőkép fejt meg. A meglevőből semmi sem lesz, mert az már van; de a nem-levőből sem, mert semmiből semmi sem lesz. Ezen nehézséget szerinte csak az által kerülhetjük el, ha azt mondjuk, hogy minden, a mi lesz, olyanból lesz, mi bizonyos tekintetben van, és bizonyos tekintetben nincs. Mi valamivé lesz, az nem lehet pusztán nem-levő, de az még az sem, minnek abból lenni kell. Az tehát csak a lehetőség, de még nem a valóság szerint van. Ha p. o. a műveletlenből művelt lesz, ilyenné igenis lesz egy nem-műveltből, de a műveltségre képesből. Minden levés átmenet a lehetőségből a valóságba. A levés általában feltesz egy alzatot, mely egyelőre pusztán lehetőség, de valósággá még nem lett. A mi lesz, az lesz az ellentétből; ki műveltté lesz, előbb műveletlen volt. De az ellenkező át nem változhatik a maga ellenkezőjébe, sem erre nem hathat, p. o. a hideg nem lesz meleggé, a tudatlanság nem lesz tudássá, hanem azok megszűnnek, midőn ezek beállanak. A levés nem átmenete egy tulajdonságnak az ellenkezőjébe; hanem átmenet egy állapotból az ellenkező állapotba. Minden levés tehát feltesz egy létet, melyen azon átmenet végrehajthatik, mely a változó tulajdonságoknak és állapotoknak, mint alany, alapul fekszik s ezekben megmarad. Ezen alapzat bizonyos tekintetben ellenkezője annak, mivé annak lennie kell, mert még nem bír azon tulajdonságokkal, melyeket nyerne kell, hanem ellenkezőkkel. Ezen alzat, mint minden levés feltévése, soha nem támadhatott, és soha elnem enyészik. A llettnek ezen nem-llett és enyészhetlen alapja az anyag. A formához az anyag járul.

A két elv viszonya egymáshoz tehát az, hogy a forma a valóság, az anyag a lehetőség. A két fogalomhoz csak azon két határpont megkülönböztetése által, mely közt minden levés és változás mozog, lehet eljutni. Egy adott esetben vonjunk el mindattól, mivé egy tárgynak lennie kell; úgy egy bizonyos anyagot kapunk, melynél a bizonyos forma hiányzik, mely tehát e formának csak lehetősége. Vonjunk el általában mindattól, mi a levés eredménye, gondoljunk

egy tárgyat, mely még semmivé sem lett; úgy a minden forma nélküli tiszta anyagot kapjuk, azt mi még semmi, de mi mindenné lehet, azon alzatot, melyet a gondolható tulajdonitmányok közül egy sem illet, de mely valamennyinek befogadására képes. Szóval, így azt nyerjük, mi lehetőség szerint minden, de a valóság szerint semmi, a tisztán képességi létet (potentia). Megfordítva, gondoljuk a levés célját teljesen elérve; úgy a tárgy fogalmának tökéletes megvalósítását nyerjük, oly tárgyat, melyen már semmi még csak megalakítandó anyag nincs. Ez a forma, alak. A forma tehát, vagy a dolog fogalmi lényege, vagy a valódiság nála egy. Egy szobor, p. o. a fel nem dolgozott anyagban csak a lehetőség szerint van meg, valódivá lesz azon forma által, melyet a művész az anyagba bele képez. Lehetőség alatt tehát érti Aristoteles a létet, mint pusztá képességet, a határozatlan, fejletlen létet, melyből lehet ugyan egy határozott lét, de még nem az; valóság alatt ugyanazon létet érti, de mint kifejlett egészet, azon lényeget, mely tartalmát teljes létre emelte. P. o. a mag, fa a lehetőség, a teljesen kifejlett fa a valóság szerint. Ha tehát az anyag a forma lehetősége; úgy az ellentét az idea és jelenség közt le van győzve, mert egy a lét, mely az anyagban és a formában noha a kifejlés különböző fokain van meg. Plato az ideát úgy fogja fel, mint nyugvó, a levés és mozgás folyamába bele nem vont, magában létező valóságot; Aristoteles, mint a levésnek örökkévaló eredményét, örök energiát és működést a teljes valóságban, mint oly létet, mely a lehetőségéből minden pillanatban a valóságba átmenve a célhoz eljutott.

Az anyag mint olyan, az első anyag alaktalan és határozatlan, mert az minden levést és megalakítást megelőz, az azon alapzat, mely még egyet sem nyert azon tulajdonságokból, melyekben a dolgok formája áll. Ezért nevezi azt végetlennek és határtalannak is, de nem térbeli, hanem azon tágabb értelemben, mely azt jelzi, mi a befejezettségi ponthoz még el nem jutott. És mivel a határozatlan megismerhetlen, ezért az anyag, mint ilyen, megismerhetlen s fogalmához csak egy analogiai észlet által jutunk el. Ellenben az alak részére esnek a dolgok minden tulajdonságai, minden határozottság és megismerhetőség. Alak és anyag további közvetítésre nem szorulnak, hogy egy egészet képezzenek, hanem közvetlenül vannak egyesítve. Az alak az anyagnak közelebbi meghatározója, az anyag közvetlenül felteszi hiányzó alakját. Ha a lehető valódivá lesz, a kettő nem áll szemközt egymással, mint két dolog, hanem ugyan-

azon dolog anyagánál fogva tekintve, lehetősége annak, minék valódisága az alak.

Azonban, valamint az anyagot és alakot kölcsönös viszonyukban, mint két különmemű állagot nem lehet gondolni: épen úgy nem gondolhatjuk ezen elvek mindegyikét egy egységes állag módja szerint, úgy hogy egy anyag és egy alak képeznék azon alap-alkat-elemeket, melyeknek különböző összekapcsolásából a dolgok összessége származik. Igaz, Aristoteles az isteni szellemről azt tanítja, hogy az oly lény, mely tiszta forma anyag nélkül; de ezen lényt nem fogja fel úgy, mint minden formák foglalátját, nem mint minden dolgok általános szellemi állagát, hanem mint oly egyes lényt, mely mellett minden egyes lények mint ugyanannyi állagok léteznek. Másrésztől tanít oly alapanyagot, mely minden egyes elemekben és különös anyagokban különböző formákat és tulajdonságokat vesz fel ugyan, de magában véve minden testben egy és ugyanaz. Azonban ezen őanyag, mint ilyen, soha, hanem mindig csak bizonyos elemi formában van adva. Ez nem is lehet máskép, mivel a pusztán határozatlan anyag csak lehetőség és semmi tekintetben sem valódiság. De különben is a testi alapanyaggal az anyag fogalma nincs kimerítve, mert Aristoteles beszél érzékfölötti anyagról is. Így p. o. a fogalomban azon alkatrészt, mely a nemet fejezi ki, Aristotelesnél az anyag, a fajkülönbség pedig a forma jelentőségével bír. Ugyanazon dolog tehát egy tekintetben lehet anyag, más tekintetben forma; abban mint lehetőség, ebben mint valódiság. P. o. az ércz, melyből egy szobor öntetik, ehhez képest anyag, de az ércznek, mint ilyennek is saját formája van. Általában mindenben, az isteni szellemen kívül, van valami anyagszerű; másrésztől pedig az anyag a valóságban csak mint megalakított létezik. Tehát különböző fokokat kell megkülönböztetni, midőn az anyag a formára kifejlik. Az első, az egészen formátlan anyag, minden dolgok alapját képezi. De másrésztől minden dolog sajátos utolsó anyaggal bír. A kettő közt helyt foglalnak azon anyagszerű megalakulások, melyeken az alapanyagnak végig kell futnia, hogy azon bizonyos anyag legyen belőle, melylyel a dolog formája közvetlenül összekapcsolódik. Hasonló áll a képességről is, mert a lehetőség a valódisághoz állhat közelebb vagy távolabb. Minden dolog csak lassanként jut el annak megvalósulásához, mi egyelőre csak a képesség szerint volt. A dolgok összességében számos közbeneső fokok vannak a pusztta lehetőség, vagy az első anyag és az egyáltalános valóság, a tiszta forma vagy az isten-

ség közt. Aristoteles a természet felfogásában ezen nagyszerű gondolatot tette le alapul, t. i. hogy a természet, mint egész, az anyagnak szüntelen fokozatos formává levése, a kimeríthetlen ősalapnak örökkévaló élete a mindig magasabb és eszmei képzésekhez. Hogy minden anyag forma, minden lehetőség valóság legyen, ez igenis az ész kívánalma. De midőn Aristoteles maga is azt mondja, hogy az anyag, mint a forma privatója *ζηησις* soha nem lehet egészen valósággá; úgy azon kíváncsi csak is ilyen s így az anyag és forma dualismusa Aristotelesnél sincs legyőzve.

A jelenségvilágban az alak háromféle okbeliséget képez; az anyag pedig alapja minden szenvedésnek és tökéletlenségnek a természeti szükségességnek és az esetlegességnek.

Aristoteles négy alapot vagy okot vesz fel: az anyagot, a fogalmat, vagy alakot, a mozgató (ható) és a végokot (cél). Azonban a négyet a két elsőre vezeti vissza. P. o. egy házhoz az anyag, az épületfa, kő stb., a forma a ház fogalma, a mozgató ok az építész, a cél a tetteleg kiépült ház. De a mozgató ok összeesik a forma és cél elvével. A mozgató ok az, mi előidézi az átmenetet a lehetőségből a teljes valóságba, vagy az anyag levését a formává. De midőn így a be nem fejezett befejezetté lesz, a befejezett fogalmilag előbbi; az ezen mozgás fogalmi oka. Tehát az anyag mozgató oka a forma. A szobrász gondolatában a szobor formája oka azon mozgásnak, mely által a valóságos szobor lesz. De a mozgató ok egy a cél fogalmával is, mert a cél, indoka minden levésnek. P. o. a ház mozgató oka az építész, de az építész mozgató oka az általa kiviendő cél, t. i. a ház. Tehát a cél is összeesik a formával, mert minden dolog célja a dolognak teljes lényege, fogalma, formája. P. o. a kéz célja, a kéz fogalma.*)

Valamint a forma a mozgató és célok szerint működő erő, úgy az anyag az alaktalan és határozatlan, a szenvedő s oka minden vak és sommi célvonatkozás által nem szabályozott okozatoknak. Szenvetés csak az anyagot illeti, mert minden szenvedés meghatározottatás, de csak az határoztatik meg, mi még nincs meghatározva. Épen ezért az anyag minden tulajdonságokat és hatásokat befogadni képes, maga azonban semmi tulajdonsággal, semmi ható erővel nem bír. De noha Aristoteles az anyagnak pozitív tehetséget nem tulajdonit;

*) Egy elvágott kéz, csak külsőképen kéz, valódi vagy forma, lényeg szerinti azon kéz, mely a neki sajátosság munkáját végrehajtja.

mégis midőn a forma az anyag megalakításában akadályoztatik s midőn így esetlegességek jönnek létre, ezt az anyagból származtatja le. Ez azon alapszik, hogy a természet, midőn terem, bizonyos anyagi eszközöket nem nélkülözhet. Az anyag tehát a természeti célok valószínűsítéséhez feltételesen szükségképeni, noha maga nem működő ok. De éppen azért, midőn a természetben a cél valósul, ennek terjedelme és tökélye az anyagok mivoltától függ, attól, mennyire képesek a formát felvenni. Ha e képesség hiányos, akkor tökéletlen, a természeti céloktól eltérő, szabályellenes képzések születnek. Az anyagnak ezen mivolta, oka a természetben előforduló esetlegességeknek is. Esetleges az, mi egy dologgal megtörténhetik s nem is, mi lényegének szükségessége által nincs tételezve, mi tehát sem szükségképeni módon, sem 'szabály szerint nem történik. Hogy ilyen fel kell venni, hogy nem mind történik szükségképen, ezt bebizonyítja az általános tapasztalásból és a szabad akarat tényeiből; de legmélyebben az anyagnak azon természetéből, mely szerint ellentétes mivoltokat képes befogadni. Az anyag ezen természete hozza magával, hogy sok történik, mi a ható erők célműködésében nem fekszik. A cél mindig meghatározott eredményre törekszik, de ezen eredményt részint az anyag határozatlansága miatt, melylyel az működik, sokszor csak tökéletlenül éri el; részint azon oknál fogva, melleslegesen olyat is előhoz, mire eredeti irányánál fogva nem törekedett. Ellenben célműködés ott van, hol a dolog lényege és fogalma valósul.

Mindezekből kitetszik, hogy az anyag cselekvékenyebb, mint azt fogalmának előleges meghatározása után gondolhatnók. Aristoteles az anyagból származtatja le nem csak az esetlegest és lényegtelenet, hanem a dolgok oly tulajdonságait is, melyek fogalmukhoz tartoznak s azok némi jellemének meghatározására befolyanak. A változás és mozgás helyét szinte az anyagban találja s ama kettő onnan ered, hogy az anyag a forma felé törekszik. Hogy a tökéletlennek is anyag a forrása, ezt a fentebbiekben láttuk.

De az egyes lény alapja is az anyagban van. A forma, mint azt a fogalomban gondoljuk, mindig általános. Az egyes lények között, mikké a legalsóbb fajok elágaznak, nincs helye a faj- vagy formakülönbségnek, azok tehát csak az anyag által különbözhetnek egymástól. Minden egyes lényen általában megvan az anyag s minden testi dolog egyes lény. Érzéki dolgok és testi dolgok Aristoteles szerint egyet jelentenek.

Az anyag jelentősége még nagyobb, ha visszaemlékezünk, hogy Aristoteles csak az egyes lényt tekinti állagosnak. De ha csak az egyes lény az állag, a forma pedig az általános, és ha tehát az egyes lény alapja az anyagban van; akkor következnek, hogy az állagos lény alapja is az anyagban van, hogy tehát nem a tiszta forma, hanem a formából és anyagból összetett az állag. Sőt mivel az állagot úgy is meghatározza, mint alapzatot (*ὑποκειμενον*), de mivel minden lét alapzata az anyag, tehát úgy látszik, hogy ennek kell a dolgok eredeti állagának lenni. De ezt Aristoteles meg nem engedheti, mivel csak a forma a teljes és eredeti valóság; ellenben az anyag, mint ilyen, puszta lehetősége annak, minek valósága a forma, tehát az nem is lehet valami állagos. Különböztetve is Ar. világosan mondja, hogy a forma az állag. Itt tehát nagy ellenmondás van. A nehézséget ő maga is érzi, de azt megoldani nem tudja.

Az ellenmondás abban áll, hogy Ar. a dolgok lényegét abban keresi, mit azok fogalmában gondolunk, de ez mindig általános; majd pedig azt mondja, hogy ezen általános nincs az egyes lényen kívül s ezért ezt tekinti állagosnak. A két állítást összeegyeztetni nem tudja. Innen erednek azon fentérintett ellenmondások, hogy majd a forma, majd az egyes lény, mely formából és anyagból van összetéve a valódi, hogy az anyag oly hatásokat is előhoz, melyek a puszta potentiális létben nem lehetnek, és hogy az anyag úgy a határozatlan általánosnak, mint az egyedi határozottságnak alapja.

És mégis ezen tan az egész rendszerre nézve nagy fontossága. Ugyanis az által, hogy megkülönbözteti a formát és anyagot, valódiságot és lehetőséget, módot talált sok, előbb meg nem oldott metaphysikai kérdések megfejtéséhez. Csak ennek nyomán sikerült neki kimutatni azt, hogy az egységes különféle is, hogy a nem és a megkülönböztető ismervek együtt csak egy fogalmat, sok egyes lény egy fajt, lélek és test egy lényt képeznek. Csak így magyarázhatta meg a levés fogalmát is. Mert ha anyag és forma úgy viszonyulnak egymáshoz, mint lehetőség és valódiság; úgy a kettőnek vonatkozása egymásra lényeges, miután a lehetőség fogalmában fekszik, hogy belőle valóság legyen. És Ar. a lehetőség alatt nem csak a formai, vagyis a puszta, hanem a valódi lehetőséget is érti. Az anyag képesség szerint az, minek valósága a forma, az anyagnak szüksége van a formára. A forma pedig az, mi az anyagot befejezetté teszi, vagyis az, mi az anyagban a csak lehetőség szerint tételezettet valódiságra emeli.

A forma az anyag energiája, végcélja (*ἐντελεχεια*), de az anyag végcélja a lehetőség megvalósítása — a mozgás.

3. A mozgás és az első mozgató.

A mozgás annak végcélja, mi egyelőre csak a lehetőség szerint van; az anyag meghatározatása a forma által, átmenet a lehetőségből a valóságba *). De a mozgás a lehetőségnek csak azon vonatkozás szerint végcélja, mennyiben az még csak képesség, potentia. Az ércz mozgása, melyből egy szobor öntetik, az érczet, mint ilyet nem illeti, mert ennyiben változatlan marad s ennyiben már azelőtt is volt a valóság szerint; hanem csak mennyiben az ércz azon lehetőség, hogy szoborrá alakíttassék.

Ezen megkülönböztetésnek csak ott van helye, hol egy bizonyos mozgásról van szó, mert ez mindig olyanon hajtatik végre, mi már valamiképp valódi. Ellenben a mozgás általában az anyag befejezettsége a forma által, mert az anyag, mint ilyen, oly pusztá lehetőség, mely valódiságra még el nem jutott.

A mozgás fogalma alá esik minden változás, levés, enyészés, kifejlés. Ezen fogalom csak az egyáltalános támadásra és enyészésre nem alkalmazható, mivel ennél az anyag is teremtetnék, vagy megsemmisíttetnék, ezt pedig Ar. nem tanítja.

Minden mozgás tehát egy középső a lehető és tetteges lét közt, az oly lehetőség, mely a valódiság felé törekszik, oly valódiság, mely még a lehetőséghez van kötve. A pusztá képességtől az által különbözik, hogy végcél, a tiszta energiától az által, hogy ebben a cél már elvan érve. Minden bizonyos mozgás is átmenet egyik állapottól az ellenkezőbe, hol ellentét nincs, ott változás sincs **). Tehát minden mozgás kettőt tesz fel: egy mozgatót és egy mozgatótt, tetteges és tehetség szerinti létet. A pusztá potenciális, mozgást elő nem idézhet, mivel hiányzik nála az energia, a tetteges sem, mert ebben minden már kifejlett. A mozgást csak úgy lehet felfogni, mint a tettegesnek vagy formának hatását a képesség szerintire, vagy anyagra. És abban is, mi magát mozgatója, más a mozgató és más a mozgatótt, p. o. az élőben más a lélek és más a test. A valódiság tehát, mint mozgató ok, az anyagot megelőzi s ott is, hol az egyes a pusztá lehetőségből a valóságra kifejlik, hol tehát benne amaz előbbi, mint emez,

*) Tehát nem kell physikai mozgást gondolni.

**) Mozgás és változás egy jelentésű.

ott is azon egyest egy más, tetteleg létező egyes előzi meg. P. o. a műszeres egyén a magból ered, de a mag egy más egyént tesz fel. A tojás nincs előbb, mint a tyúk. És ott is, hol egy valódi egy lehetővel találkozik, mindig egy megfelelő mozgás áll elő. Azon tárgy, hol ennek helye van, a mozgató, vagy az anyag; az, melyből a mozgás kiindul a mozgató, vagy a forma s a mozgás e kétnek közös működése. De a mozgatónek hatását a mozgatóra Ar. a folytonos érintkezés által feltételezve gondolja s ezt még a nem-testiről is kimondja, p. o. a gondolkodás a gondoltat érintkezés által veszi fel.

A mozgás ezen fogalmából következik, hogy a mozgás oly örök-kévaló, mint anyag és forma, tehát sem kezdete, sem vége nincs. Mert ha kezdődött volna, úgy ezen kezdet előtt a mozgónak és mozgatótnak vagy már kellett volna lenni, vagy nem. Ha nem voltak, úgy előbb lenniök kellett, de ekkor az első mozgás előtt egy mozgás állott volna be. Ha pedig voltak, úgy nem lehet gondolni, hogy ne mozogtak volna, miután a mozgás természetükben megvolt. De ha ezen eset nem volt, úgy előbb oly hatásnak kellett volna beállani, mely által ezen mivoltot nyerték, tehát ekkor is mozgás lett volna a mozgás előtt. Ez áll, ha a másik oldalt is tekintjük. Egy mozgás megszűnté más mozgás által feltételeztetik, mely az előbbinek véget vet. Tehát a mozgás kezdet- és végnélküli, a világ soha nem támadt, soha el nem enyészik. De noha a mozgás e tekintetben végetlen, mégis más részről körülhatároltnak kell lennie, mert ha minden mozgás egy mozgatót tesz fel, úgy a mozgást csak egy első mozgató feltevése mellett, mely ismét más által nem mozgattatik, lehet kimagyarázni; mert e nélkül a mozgató okok végnélküli sorozatát vagyunk kénytelenek felvenni. Ilyenből pedig valódi mozgás soha nem jö létre, mert az soha nem vezet az első okhoz, e nélkül pedig a következőknek egyike sem hathat. Tehát kell egy első mozgónak lenni. Ez ismét lehetne vagy mozgató, azaz olyan, mi magát mozgatja, vagy nem-mozgató. De ezen második eset az elsőre vezet vissza, mivel abban is, mi magát mozgatja, más a mozgató, más a mozgató. Tehát az, mi minden mozgás alapja, nem-mozgató.

Van tehát háromféle: olyan, mely csak mozgattatik, de nem mozgat — a n y a g; olyan, mely mozgat és mozgattatik — t e r m é s z e t; olyan, mely mozgat, de nem mozgattatik — i s t e n s é g.

Ezen felfogás Ar. rendszerében szükségképeni, mert a valóság teljes értelemben csak az anyagnélküli tiszta formában állhat, oly

egyáltalános alanyban, mely mint egyes lény egyszersmind legáltalánosabb is, mely mint teljes forma a világ mozgató ereje és célja. A lét fokorozata, mely az első alaktalan anyagtól kezdve felfelé haladva emelkedik, az istenségben jut el zárpontjához. Aristoteles a legfőbb lény bebizonyítását nem ok nélkül kapcsolta a mozgás fogalmához, mert itt mutatja ki szükségképen, hogy a végesnek léte a tiszta forma legtökéletesebb létehez törekszik, hogy a világ egysége és célszerűsége csak a legfelsőbb ok egységéből fejthető meg. Tehát az istenség fogalmát nem vette fel közvetlenül a néphitből, hanem kimutatta azon pontot, hol ezen gondolathoz a tárgy természeténél fogva szükségképen el kell jutnunk. Azonban az Istenben való hitet népszerű uton is kimutatta. Ar. szerint a világ szépsége, részeinek összhangzó összefüggése, a csillagok mozgása, a csillagok mozgásainak állandó rende és dicsősége oly lény gondolatához vezetnek, mely okozója a világegészlet egységes mozgásának és az egészhez megkívántató minden egyes összhangzásának.

Ar. a fentebbiek nyomán a legfelsőbb létet következőkép gondolja. Mivel a mozgás örökkévaló, ezért folytonosnak is kell lenni, tehát csak egy lehet. Egy mozgás az, mely egy mozgatóból és egy mozgattól indul ki. Tehát az első mozgató csak egy s ennek éppoly örökkévalónak kell lenni, mint milyen maga a mozgás. Hogy továbbá ezen egy, egyáltalában nem-mozgattott, az kitetszik a mozgás egyenlőségéből és folytonosságából, mert mi mozgattatik, az mivel változó; folytonos és egyenlő mozgást nem ezközölhet. Az első mozgató lényege tehát kizárja annak lehetőségét is, hogy az más lehet; az egyáltalában szükségképeni s ezen szükségessége a világ összetartása. De változhatlan és az örökkévaló mozgás oka csak a nem-testi lehet, mert csak ilyen nincs a változásnak alávetve; ellenben minden, minek anyaga van, mozgásnak és változásnak van kitéve, továbbá minden testinek van nagysága, minden nagyság körülhatárolt, de a körülhatárolt nem idézhet elő oly végetlen hatást, milyen az örökkévaló mozgás. Az első mozgató tehát teljesen testnélküli, oszthatlan, téren kívüli, mozgás, szenvedés és változás nélküli, annak egyáltalános valóságnak, tiszta energiának kell lenni. Tehát a minden mozgás oka vagy az istenség: a tiszta lény, az egyáltalános forma, az egyáltalában testnélküli állag. Ez pedig a gondolkodás. Nem csak a testi létben van a forma az anyaghoz kötve, de a lélek is lényegesen vonatkozik a testre, csak a tiszta, magában lévő gondolkodás szabad minden anyagiságtól. Csak a gondolkodás a tökéletes működés. Sem

a teremtő (ποιητική), sem a cselekvő (πρακτική) működés nem tökéletes, mivel mindkettő célja rajtok kívül van, s ennyiben anyagra szorulnak. De a legfelsőbb lény célja nincs magán kívül, az maga az utolsó cél. Igaz, hogy a gondolkodásban is van különbség ennek képessége és a valódi gondolkodás közt. De ezen különbség az Istenről nem áll, mert benne semmi lehetőség sincs, mi valóság nem volna. Emberben is a folytonos gondolkodást csak véges természete akadályoztatja. Az Isten tehát az egyáltalános gondolkodási működés s ennyiben egyáltalános valóság, minden élet, ősforrása. De mi ezen gondolkodás tartalma? A gondolkodás bece a gondolttól függ, de az isteni gondolkodás a tartalmat egy rajta kívüliből nem kaphatja s nincs más tartalma mint a legjobb. De a legjobb ő maga. Az Isten tehát magamagát gondolja s gondolkodása a gondolkodás gondolkodása (νοησεως νοησις) nála tehát a gondolkodás és ennek tárgya egyáltalában egy. A gondolatnak ezen változhatlan nyugvása önmagában, a gondolkodónak s gondoltnak oszthatlan egysége, az Isten egyáltalános boldogsága.

Ezekből láthatjuk minő értelemben mondhatta feljebb Aristoteles azt, hogy az istenség a philosophiai gondolkodásnak tárgya és alanya.

Ezen tan az isteni szellemről a theismusnak, vagyis a személyes Istenről szóló tannak első tudományos megalapítása, mennyiben itt az öntudatos értelmiség az Istenben, nem a vallási képzetből vétetik fel, hanem a philosophiai rendszer elveiből következetesen kifoly. Azonban itt is mutatkoznak azon nehézségek, melyek megoldása a személyes Istenről szóló tan feladata, t. i. az Isten fogalmát úgy meghatározni, hogy a személyes Isten fogalma, különbségben a végestől és megfordítva, megálljon. Igaz, hogy Aristoteles az Istent úgy fogja fel, mint öntudatos szellemet; de mivel belőle nem csak a cselekvést és teremtést, hanem még egy más tárgynak gondolkodását is kizárja s minden működését öngondolkodásában helyezi, ezen elvontságban a személyesség fogalma elenyészik.

Nehézség áll elő arra nézve is, ha az Isten hatását a világra vesszük tekintetbe. Mivel a legfőbb lény nem-mozgatott és sem teremtőleg, sem cselekvőleg nem működik, úgy látszik, hogy másra semmi hatása sem lehet. De mivel első mozgató, ezért kell hatással birnia. Itt előáll azon előbbi tan, hogy a forma a nélkül, hogy maga mozgogna, vonzó erőt gyakorol az anyagra. Az Isten tehát első mozgató azon értelemben, hogy ő a világ egyáltalános célja, mint egy kor-

mányzó, kinek akarata alatt minden meghajol, de ki maga kezét ki nem terjeszti. Valamint a forma az anyagot az által mozgatja, hogy azt a lehetőségből a valóság kifejlésére ösztönzi, az Isten hatása is a világra ilyen. Igaz, hogy ezen tan a rendszerbe jól beillik, mert itt tisztán jön napfényre a formai, a mozgató és a célbeli ok egysége s ezek viszonya az anyaghoz; de egyszersmind annál inkább kiviláglik az ezen viszonyról mondottak hiánya is. A feljebbiek szerint a mozgatott a mozgató által érintetik. Ez áll az első mozgatónak viszonyáról is a világhoz. Igaz, hogy ezen fogalomtól el akarja távolítani a térbeli összefüggés képzetét, midőn egyrészt az érintkezés kifejezése által csak két dolognak egymásra való közvetlen vonatkozását jelzi; másrészt pedig azt állítja, hogy a mozgatott az első mozgató által érintetik ugyan, de nem megfordítva. De ha már ez ellenmondás, úgy a térbeliség képzeete még inkább kitűnik ott, hol azt mondja, hogy az Isten a világot ennek körületéből mozgatja. Azon ellenvetést, hogy így az Istent térben gondolja, azon meglepő állítás által akarja elkerülni, hogy a világ határán túl levő nincs térben. Mivel az isteni szellemet egyoldalulag csak úgy határozza meg, mint elméletileg gondolkodó észet s belőle, mint a teljes célből, minden munkát és cselekvést kizár, miután ez be nem fejezett célt tesz fel; ezért az Istennek viszonyban a világhoz semmi működése sem lehet. De így nem első mozgató s mint világon tuli, működésével a világlétbe be nem hat.

És hogy oly egyszerű hatásból, mint milyen a körben való mozgás, a véges lét gazdagsága és a mozgás különfélesége ki nem magyarázható, ezt ő maga is kimondja s ezért az első mozgató mellett még, számos szinte örökkévaló állagokat vesz fel s ezektől származtatja a bolygó csillagok mozgását. Hasonló áll a dolgok minden sajátosságos mozgásáról és tulajdonságairól, miután ezeket az első mozgató azon egyszerű hatásánál fogva elő nem idézheti. Minden dolognak és mozgásának sajátosságát tehát a bizonyos dolog lényegére kell visszavezetni. De ekkor kérdés, hogy ezen különös formák, melyek a véges dolgokban, mint teremtő erők munkásak és azok lényegét képezik, hogyan viszonylanak az első mozgatóhoz? Erre irataiban semmi felvilágosítás sincs s így a véges dolgok lételének és ezek sajátosságos mozgásának kimagyarázása az Isten hatásából hiányzik. Hogy Aristoteles a platoi ideákba az anyagszerű elemet felvette azok csak így hatálylyal bíró erők. Azonban ezen elem kizáratik abból, mi a valóságok közt a legvalódiabb, t. i. az Istenből. Aristoteles

sem tudja legyőzni a dualismust, mivel az Istentől eltávolítja az anyagot s így ez, noha csak a pusztá potentíára leszállítva, vele szemközt áll. Azon, különben szép hely, hogy az Isten, mint a változhatlan jóság, mozgatja a világot anélkül, hogy ő mozgattatnék, mivel minden lény az Istent, mint a jót kívánja, a szóban levő kérdésnek nem tudományos megfejtése. Az idő még el nem jött volt, hol az Isten úgy gondoltatik, mint ki a fáradalmas munkát magára vevén ez által, szeretet és teremtő.

Az Istent úgy fogván fel, mint első mozgatót, a további fejtegetés a nem-mozgatottól, a mozgatotthoz vezet. Ez a természet.

Természettan.



A) A természet fogalma és a természeti lét általános alapjai. A természetfilosophia tárgya a mozgatottnak és testinek összege. A természeti tárgyak vagy testek, vagy az mi ezekkel összekapcsolva van. A természettudomány tehát a formát csak kapcsolatban az anyaggal vizsgálja. Közelebről pedig a testi csak annyiban tartozik a természet körébe, mennyiben azt mozgás és nyugvás illeti. De a mozgatott is csak annyiban természeti dolog, mennyiben a mozgás alapját magában bírja, p. o. a növény saját mozgással bir növéseben.

Itt is előáll a kérdés miben áll a természet lényege, formában, vagy anyagban? Aristoteles szerint minden dolog lényege csak a formában fekszik, tehát a természeti is csak formája és célvonatkozása által lesz azzá, a mi. Az igazi okok tehát a célok, az anyagiak ellenben a természeti tárgynak csak nélkülözhetlen feltételei. A természet, a mozgás és nyugvás alapja, abban miben ezen állapotok eredetileg és nem csak származott módon jönnek elő. Természeti dolog az, minek magában van meg mozgó ereje. Azonban mikép kell ezen természeti erőt gondolni, arra nézve felvilágosítást nem nyerünk. A természetet egyrésztől, mint egységes lényt vizsgálja s annak a világ minden részeit átható és összekapcsoló célműködést tulajdonít, másrésztől az egyes lényeket úgy fogja fel, mint egyes állagokat, melyek egyéni életelvvvel birnak. De mint viszonylik ezen elv az egy természeti erőhöz, és a természet az isteni okbeliséghez, erre nézve felvilágosítást nem ad. Ez már metaphysicájából is kitetszik.

Tehát természetfilosóphiájában legfontosabb fogalom a mozgás. Aristoteles nyomozza a levést és az anyag kifejlését a formává, azon foksorozatokat, melyeken a természet, mint élő lény áthalad, hogy a lehető legtökéletesebbet: az egyéni lelket előhozza. Minden levésnek van célja, de a cél a forma, az egyáltalános forma pedig a szellem. Aristoteles tehát következetes, midőn a földi természet végcélját a megvalósított formában, az emberben, nevezetesen a férfiemberben látja.

Hogy természetfilosóphiájában legfőbb fogalom a mozgás, az abból foly, a mint a természetet felfogja. A természet a mozgás alapja, azon belső erő, mely a dolgokat ezek saját lényege szerint mozgatja és megállapítja, az azon lény, melynek egysége az összetartó formában áll, holott a forma által összetartott elemek csak az anyagot képezik. Szóval a természet az egyes dolgok lételének és kifejlésének cselekvő oka. Ezért az (örökkévaló) mozgás a természet által összekapcsolt dolgok élete. A mozgás, a metaphysicában előfordult meghatározás nyomán, megvalósulása annak, mi egyelőre csak lehetőség. A mozgás: mennyiségi vagy gyarapodás és fogyás, minőségi vagy változás és térbeli vagy helymozgás, mihez a negyedik járul, t. i. támadás és enyészés. E mozgásokat, mind a térbelire lehet visszavezetni, mert ez megelőz minden támadást és enyészést, tehát örök. Támadás és enyészés (*γενεσις, φθορα*) vonatkozik az állagra, változás (*αλλοιωσις*) a minőségre, gyarapodás vagy növés (*αυξησις*) és fogyás (*φθισις*) a mennyiségre, a tulajdonképeni mozgás (*φορα*) a helyre.

De ezért Aristoteles a természeti jelenségeket nem magyarázza ki pusztán csak gépleges módon, mert ilyen felfogás már a physicali processzusok kimagyarázásához nem elegendő, mivel azon processzusok közül sokat csak mint az anyagok minőségi átváltozását lehet megérteni. És a helyváltozás, meg az anyagok minőségi átváltozása felett áll a természet célműködése, mely a testit és a természeti szükségességet, mint eszközt és feltételt felhasználja. P. o. a fák a földben gyökereznek, hogy innen tápot szívjanak. A hal, hogy a vízben lakjék, bir kopolyukkal. Itt tehát van fentartó ok vagy cél. Más példa. Az élő test célja a lélek, a testi tagok csak műszerek, ezen műszerek egy bizonyos működés végett vannak, az egész test pedig egy teljes működés végett, s ez a lélek.

Ha a mozgás átmenet a lehetőségből a valóságba, megvalósulása annak, mi egyelőre csak a lehetőség szerint van meg, úgy a moz-

gás elvileg folytonos, és mivel a folytonosságban a végetlenség mutatkozik s mivel a mozgás felteszi a tért és időt, ezért Aristoteles szól először a végetlen, a tér és idő fogalmáról.

Plato és a pythagoreusok a határtalant, végetlent úgy vették, mint állagot. Ar. kimutatja, hogy ez nem alanyi, hanem csak tulajdonsági fogalom, és hogy határtalan nagyság nem gondolható. Mert, ha ez test, úgy a test az, mi a felület által van körülhatárolva; ha pedig szám, úgy minden szám olyan, melyet számítani lehet, de mit számítani lehet, az nem végetlen. Mi pedig különösen egy körül nem határolt test lehetőségét illeti, az vagy összetett, vagy egyszerű. Az első lehetetlen, hogy végetlen legyen, mert miután az elemek szám szerint meg vannak határozva, azokból határtalan csak akkor keletkezhetnék, ha azok egyike nagyság szerint nem lenne körülhatárolva, de ilyen mellett a többieknek nem volna helye. A második eset is lehetetlen, mert minden testnek van bizonyos helye, de a végetlenben nincs bizonyos hely, ott nincs különbség a fent és lent, jobb és bal, központ és körvonal közt. Mi pedig Aristotelest tekintetben mint görögöt, ki alakatlan létet nem tud gondolni, jellemzi, az azon érv, hogy a határtalan tökéletlen. Határtalan az, mit nagysága szerint nem lehet meghatározni, mi soha sem egész és kész; egészszé és teljessé a határtalan akkor lesz, ha az alak által körülzáratik. De a világot csak mint egészet és teljest gondolhatjuk. A határtalan tehát egy valójában meglévő végetlen nagyságban soha sincs adva. Azonban az is igaz, hogy a végetlenség fogalmát egészen nem mellőzhetjük. Az idő és az ez által mért mozgás kezdet- és vég nélküli, a nagyságot a végetlenig oszthatjuk, a számot a végetlenig gyarapíthatjuk. A határtalan, végetlen tehát csak mint lehető bir léttel, de nem mint valódi. Valódi végetlenség csak a nem-testinek körében van.

A tér- és időről mutogatja, hogy azok mozgás nélkül nem gondolhatók, mivel minden tér egy mozgónak (testnek) nem-mozgatott befoglaló határa, a tér pedig általában a mindenségnek vagy a minden mozgatottnak nem-mozgatott határa. Az időt, mint a mozgás, tehát közvetve mint a nyugvás számát és mértékét kell gondolni. Az idő tehát a mozgás mértéke vagy száma, tekintve az előbbit és későbbit. Ezen szám egysége a most s ennek mozgása által támad az idő. De azért az idő nem maga a mozgás, mert ez a mozgatotthoz tapad. Ebből azt következteti, hogy a számoló szellem nélkül nincs idő, s hogy a csillagok körmozgásának foly-

tonossága a mozgás számításához a legjobb egység; továbbá, hogy mindaz, miről a mozgás és nyugvás nem áll, az egyáltalában mozgathatlan, nincs az időben. Ezen felfogásból foly a tér körülhatároltsága és az idő végnélkülisége, valamint az üres tér lehetlensége. Mert, ha a tér a bezáró test határa a bezárt ellenében, úgy tér nem lehet, hol test nincs, üres tér volna egy bezáró, mi semmit sem zár be. Szintugy üres, mozgás által be nem töltött idő sincs, miután az idő a mozgás száma s feljebb láttuk, hogy ő kezdet- és végnélküli mozgást tanít.

Ar. a tért és időt, mint az érzéki lét általános formáit szorosan meg nem különbözteti attól, a min azok vannak. A tért nem tudja gondolni a physical helyek: a fent és lent, a nehéz és könnyű különbsége nélkül. Így vagyunk az idővel is. Mivel az idő a mozgás száma, ezért feltesz egy mozgott tárgyat és egy számoló alanyt. De hozzá teszi, hogy itt a szám alatt nem azt kell érteni mivel, de mit számítunk.

A mozgásról szóló tanában továbbá fontos az, mi az első mozgató és a világepület tanával összefügg. A világegészlet mozgásáról és ennek okáról a nyomozást azon kérdés alapján készíti el, hogy lehet-e egységes mozgás, melynek időtartama határtalan? És miután a mozgás kezdet- és végnélküliségét s az első mozgató szükségességét kimutatta (a metaphysicában) a kérdésre úgy felel, hogy, ha van egy folytonos és egységes mozgás, mely vég és kezdetnélküli, ez csak térbeli mozgás lehet, részint, mivel ez minden más mozgást megelőz, részint mivel minden más mozgás az ellentétesből az ellentétesbe megy át és hol ezen eset van, ott a mozgás egy bizonyos pontban eljut a nyugalomhoz, melytől új mozgás új irányban kezdődhetik ugyan, de egy és ugyanaz folytonosan tovább nem folytathatók. De ezen kíváncsúnak a térbeli mozgások közül csak mozgás a körben felel meg. Mert, ha minden térbeli mozgás vagy egyenes vonalú, vagy kör alakú, vagy vegyes; úgy a vegyes mozgás csak akkor lehet végnélküli tartamu és folytonos, ha a többi kettő is ilyen. De ezek közül az egyenes vonalú nem lehet ilyen, mert minden határolt egyenes vonalú mozgásnak vannak végpontjai, melyeknél megszűnik és noha a két végpont közt sokszor végetlenül ismételtethetik is, mégis ezen ismétlődő mozgások nem folytonosak. Tehát a mozgás körben az egyedüli, mely mint folytonos, kezdet és végnélküli; benne a világegészlet nyugvása és szüntelen mozgása egyesítve van, mert a szerint a világegészlet mozog a nélkül, hogy helyét meg-

változtatná; az minden egyéb mozgás mértéke, az egészen egyenmértékű, holott az egyenes vonalunál a gyorsaság a szerint gyarapodik, a mint a kezdőponttól eltávolozik.

De, noha a térbeli mozgás mint eredeti a változásnak minden nemeit feltételezi; Aristoteles mégsem állítja, hogy minden változást csak rá lehetne visszavinni, hogy tehát az anyagoknak csak összekapcsolását és elválását és nem egyszersmind ezeknek átváltozását is kellene felvenni.

E pontnál három kérdés jő tekintetbe: először az anyagok minőségileg különbözök-e, azután van-e helye az anyagok minőségi átváltozásának, végre létezik-e az anyagok oly összekapcsolása, melynél minőségeik átváltoznak?

Az atomisták tagadták mind a hármát, Empedocles és Anaxagoras legalább a két utolsót. Aristoteles mind a hármát igenli s ezért megtámadja azon elődeit, kik a természetet csak géplegesen magyarázták s rendszere alapfogalmainak erejével igyekeznek megoldani a kérdést. Hogy ez neki egészen nem sikerült, azt kivánni sem lehet. Ha Aristotelest igazságosan akarjuk megítélni ott, hol elődeinek mechanikai irányu-physicája ellen harczol; meg kell gondolni, hogy ő nem a mai, hanem a régi kor atomisticája ellen szól, továbbá, hogy valamint előtte, úgy ellenei előtt sem feküdt az észlelések azon nagy terjedelme, mely ma számunkra készen van. A régi atomistica ellen, mely az anyagok minőségi különbségét tagadta, azt hozza fel, hogy így az anyagok közt a fajkülönbség elenyészik, hogy lehetetlen egy minőségileg egynemű ősanyagból mindent és minden tulajdonságokat megfejtteni. Hogy az anyagok egyneműsége lehetetlen, ezt a súly jelenségéből következteti.

Kell tehát anyagoknak lenni, melyek minőségileg különböznek egymástól, és mivel minőségileg különbözök, azért minőségi átváltozásra is képesek. A tapasztalás az anyagok oly átváltozását mutatja, mely szerint azok elemi tulajdonságai másokká lesznek, egyik anyag átmegy a másikba, vagy több anyagból egy harmadik képeztetik. P. o. ha a víz megfagy vagy elpárolog, nem csak a részek helye változott meg, az anyagnak nem csak kapcsolata vagy elválása állott be, hanem némely tulajdonságok is megváltoztak, holott az anyag megmaradt. Vagy ha p. o. az élelmi anyagokból csont és hus képeztetik, akkor azok új anyagba mennek át. És mivel az elemi anyagok is támadnak és enyésznek, p. o. a víz a levegőből leverődik és gőzbe oszlik fel, hogyan kell ekkor ezen támadást és feloszlást képzelni?

Mint minden levésnél, itt is kell lenni kezdő- és végpontnak, különben kettős végnélküli haladványhoz jutunk. Nem marad egyéb hátra, mint hogy az elemek egymásból erednek. De ezen támadást csak mint átváltozást lehet gondolni. Mert, ha nincs helye az elemek átváltozásának, hanem, ha csak az kiválik, a mi mint ezen bizonyos anyag már bennök van, úgy egy anyag nem lenne képes a másiban teljesen feloszolni. És végre, hogyan kell az anyagok egymásra hatását gondolni, ha ezek minőségi átváltozásra nem képesek? mert az, hogy a testek a likacsok által hatnak be egymásba, nem elegendő.

Az tehát Aristoteles szerint a mechanikai *physica* hiánya, hogy az alapanyagokra nézve csak térbeli mozgást vesz fel. Ő ellenben azt tanítja, hogy azok minőségileg átváltoznak. Amaz azt tanítja, hogy azon anyagok a kiválás által támadnak, ő pedig azt, hogy azok bizonyos feltételek mellett tetteleg egymásba átváltoznak. Amaz szerint a testek hatása egymásra csak a nyomásban és lökésben áll, Aristoteles szerint a testek belső mivoltában, úgy, hogy ennek folytán eredeti tulajdonságaikat átváltoztatják. Ezt ő közelebről úgy jelöli meg, mint hatást és szenvedést. Ily változásnak, valamint minden mozgásnak feltételei a lehetőnek és valódinak viszonyában állanak. Ha két dolog úgy találkozik egymással, hogy az egyik a valódiság szerint az, mi a másik csak a lehetőség szerint: úgy az egyik cselekvő, a másik szenvedő, s ekkor az egyikben a másiktól kiinduló változás támad. Az eredmény ekkor közelebről azon alapszik, hogy a cselekvő a szenvedővel egyrésztől egyenlő, másrésztől ellentétes; mert oly dolgok, melyek egészen különböző neműek, p. o. egy idom és egy szín, egymásban változást elő nem idézhetnek, valamint azok sem, melyek egészen egyenlők, mert minden változás átmenet egyik állapotból az ellenkezőbe; mi pedig egymással nem ellentétes, az benne ellentétes állapotot elő nem idézhet. A hatónak és szenvedőnek nemre nézve egyenlőnek és hasonlónak kell ugyan lenni, de fajra nézve ellentétesnek. Azon régi vitakérdés tehát, hogy a hasonló, vagy a hasonlatlan hat-e egymásra, eldöntetik, ha azt mondjuk, hogy sem az egyik, sem a másik nem egyáltalában, hanem mindkettő bizonyos vonatkozásban. Azok ugyanazon nemen belül ellentétesek, s a változás épen abban áll, hogy ezen ellentét megszűnik, midőn a ható a szenvedőt magával egyenlővé teszi. A szenvedő ekkor úgy viszonylik mint anyag, melyre a ható részéről egy bizonyos forma átvitetik. Mennyiben a szenvedő ezen alakkal még nem bír, vagy e

helyett mással bír, annyiban a hatóval ellentétes; mennyiben iránta fogékony, annyiban vele egynemű. Ha pedig a ható egyszersmind szenvedő is, úgy hogy a két rész kölcsönösen hat egymásra; úgy mind a kettőnek egyenlő anyaggal kell bírnia s e tekintetben egy nemhez tartoznia.

Ezen nézponatok szerint kell megítélni az anyagok vegyületének kérdését. A vegyület két vagy több anyag oly egyesülése, melyben sem az egyik a másikban el nem enyészik, sem pedig a kettő változatlanul együtt meg nem marad, hanem belőlök egy harmadik egyenlő részekkel bíró lesz. Szóval az nem az anyag absorptiója a másik által, nem is gépi összekeverése, hanem vegyészeti kapcsolata. Ha két anyag egymással összevegyül, akkor az egyik, mint ilyen, nincs meg a vegyületben eredeti tulajdonságaival; ekkor az anyagok nem csak láthatatlanul kis részekké keveredtek össze, hanem egészen más anyagba mentek át, melyben mint előbbieket, csak a lehetőség szerint foglaltatnak, a mennyiben abból ismét kiválhatók. Ilyen viszony csak ott lehet, hol a vegyüendő anyagok képesek a hatást egymásra befogadni.

De Aristoteles az anyagok minőségi különbségéről és változásáról szóló tannal sem elégszik meg. Az anyagi okok a jelenségekre nézve csak eszközök, szükségképeni feltételek. Ezek felett állanak a végokok; az anyagi szükségesség felett áll a dolgok célműködése.

Hogy a természetben mindennek van célja, azt az eddigiekből is ki lehetett olvasni. Mert, ha a természet a mozgás belső alapja, úgy minden mozgásnak van célja, mely által iránya és mértéke meghatároztatik; ha a dolgok lényege az alakban áll, úgy ez céljoktól nem különbözik; ha mind az, mi mozog, szükségképen más által mozgattatik, úgy a mozgás utolsó oka abban van, mi a világot mi t ennek végoka mozgatja. A mozgást általában úgy fogja fel, mint az alak hatását az anyagra. Az alak azon cél, mely felé az anyag törekszik. Aristoteles a mozgást az élő erők analogiája szerint gondolja s ezért a mozgás kezdet- és végnélküliségében a természet halhatatlan életét pillantja meg. Minden életműködés célműködés. Mivel a természetet, mint élő egészet vizsgálja, mivel annak mozgását a nem-testi formákból, melyek a testi változásokat kormányozzák, származtatja le; innen ő a természetben teleológiát pillant meg. Ezért mondja, hogy Isten és a természet semmit sem tesznek cél nélkül; hogy a természet, mennyire azt a körülmények engedik, mindig a

legtökéletesebbre törekszik, hogy benne semmi felesleges nincs, hogy benne mindennek megvan a maga célja, és ezen célbeliségben áll a természeti tárgyak szépsége és ingere. Kimutatja, hogy a természet lényege a formában (fogalomban, tökélyben) áll, de minden dolog formája azon működés szerint igazodik, melyre alkotva van, minden levésnek van meghatározott célja, a mozgás végpontja annak végcélja is. A természet célműködését a tapasztalat bizonyítja, nevezetesen a világegészet rendje és összefüggése, azon szabályosság, mellyel annak körében bizonyos eszközök által bizonyos eredmények hozatnak elő; mert mi mindig, vagy rendszeren történik, azt az esetlegességre visszavinni nem lehet. E tekintetben különösen hivatkozik az égi testek mozgására, az élő lények támadására a magból, az állatok ösztönére, az állatok és növények czélszerű alkotására stb. Ezért a végkokok kifürkészése a természettudomány első és legfontosabb feladata. Szóval a benmaradó célbeliség Aristotelesnél lép fel először. De azért nem kell gondolni, hogy mivel a természet célok szerint működik, ez öntudatosan történik.

Azonban ezen célműködés a természetben nem juthat el tökéletes uralomra, mert a forma szabad hatása mellett az anyag szükségképeni hatása is érvényíti magát úgy, hogy az alak az anyagot egészen le nem győzheti. Feljebb láttuk, hogy Aristoteles az anyagban látja az esetlegesség és a vak szükségesség alapját, és hogy e kettő nála összeesik; mert esetleges az, mi nem történik a célnál fogva, hanem a célhoz megkivántató eszközbeli okok hatása által. A természeti létnek ezen mivolta okozza, hogy nem lehet mindennek célját kimutatni.

Az anyagnak a forma elleni ellentállásából fejti meg Aristoteles a szabályellenes természeti jelenségeket is, p. o. korcsszüleményeket. Ezeket úgy tekinti, mint a természeti cél elhibázását, a természet megállapodását egy tökéletlen működésnél. Ezen eset van p. o. ha a gyermekek szüleiktől elfajzanak. A nőnemű, viszonyban a himnemhez, tökéletlen. Továbbá az állatok is, összehasonlítva az emberekkel, tökéletlenek, mivel náluk a test felső részei az alsókkal nem állanak helyes viszonyban. De az állatok közt is vannak tökéletesebbek és tökéletlenebbek, p. o. oly állatok, melyek vérrel bírnak, tökéletesebbek, mint melyek azzal nem bírnak; azok, melyek a műszeres élet csak egy központjával bírnak, tökéletesebbek, mint melyek többel bírnak. A növények is összehasonlítva az állatokkal, tökéletlenek, mivel azoknál a lelki életnek csak általános alapja van meg.

Aristoteles felfogása szerint a természet, mint egész, fokozatos legyőzése az anyagnak a forma által, az életnek mindig teljesebb kifejlése. Mi magában véve az első, t. i. a forma, az az időbeli kifejlés szerint az utolsó, mivel minden levés egy mozgás az anyagtól a forma felé. Ezért az összetett későbbi, mint az egyszerű, a műszeres későbbi mint a nem-műszeres. Ezen gondolatot legjobban viszi keresztül ott, hol a műszeres természetet vizsgálja, hol élesen kimutatja az átmenetet az élettelenről az élőhöz, a tökéletlenebbtől a tökéletesebbhez.

B) A világépület és az elemek. Aristoteles a világ-egészletet két, ellentétes mivoltu félre osztja el: égi és földi világra s törekszik ezen ellentét szükségességét is kimutatni. Okoskodása röviden a következő: Minden természeti test képes a mozgásra. A térbeli mozgás közül az eredeti az egyenes vonalú és a kör alakú; kell tehát eredeti testeknek lenni, melyek ezen mozgásoknak megfelelnek. Az ellentét nélküli kör alakú mozgásnak megfelel az ellentét nélküli, a menyei világba tartozó változhatlan aether. Az égi sphaerák és a csillagok belőle vannak képezve, az a testi világban az isteni.

Másképpen van a dolog a földi világot képző négy elemmel, mert ezek sajátosága az egyenes vonalú mozgás. De ez ellentétes: fel- és lefelé irányuló. Mi felfelé mozog könnyű, mi lefelé, nehéz. Nehéz a föld, könnyű a tűz. A kettő közt van a víz és levegő, amaz a földhöz, ez a tűzhöz közelebb álló. A föld a központ felé s minden testnél lejjebb esik, a tűz a körület felé s mindnyájok felé emelkedik. Tehát már az egyszerű öt test természetéből következik, hogy csak egy világ van, noha ezen egy világ, a testinek természete szerint, az éginek és földinek ellentétéből áll. Mert, mivel minden testnek saját lényege szerint természetes helye van, ezért minden testnek természetes helyére kell mozognia. A föld elfoglalja a közepet, az aether, a körületet, a többi elemek a kettő közti helyet. De az első mozgató fogalmából is következik, hogy csak egy világ van. Valamint tehát most, úgy jövőben is lehetetlen több egy világnál. A mi világunk egy egyetlen és tökéletes. Ez azonban a kör alakú mozgás és az ennek megfelelő aether s az egyenes vonalú mozgás s az ennek megfelelő négy elem szerint két főkörből, égiből és földiből áll.*)

*) Hogy az égi világot, hova pedig tapasztalása el nem hatott, a földinél jobbnak tekinti, az alapelveiből foly. A sok tökéletlenség oka az, hogy az alak nem mindig képes az anyagot legyőzni. De a finomabb anyag, az aether kevesebb ellenállást fejt ki, tehát az égi világ tökéletesebb.

Aristoteles azután részletesen szól a világépület elrendezéséről, az égi sphaerákról, csillagokról és ezek mozgásáról. Az erre vonatkozó előadás azonban nagyobbára hypothesiseken alapszik s belőle kitűnik a csillagtannak akkori fejletlen volta. De ennek ellenére is szép azon törekvése, hogy ő csupán csak gondolkodásának ereje által törekedett ejutni a világegészletnek oly megismeréséhez, melyhez a tények és a tapasztalati valóságokból kiinduló észlelés és az ehhez megkívántatószerek is szükségesek. Mindenesetre szép gondolkodásra mutat, hogy ő az öt elemet nem veszi fel pusztán, hanem törekszik ezek szükségességét kimutatni, noha a mód, a mint ezen szükségességet kimutatja, nem helyes.

Az uranusról (egész világ) szóló tanból czélszerű még a következő pontot felemlíteni. Valamint az aether a négy elemmel, úgy a csillagok a földdel, mint magasabbak ellentétben állanak; azok képezik a tulvilágot, melylyel szemközt az inneni világ az egészhez képest csaknem elenyésző rész. És mivel Aristoteles épügy, mint Plato a csillagokat lelkes, észszerű szellemek által mozgatott testeknek tekinti; ezért azokat ő is istenibb lényeknek veszi, mint az embert. Noha Aristoteles a hellen mythologián tul volt; mindemellett ezen felfogásban fel lehet ismerni utóhatását azon gondolkodásnak, mely a görög természeti vallás alapját képezte.

C) Az élő lények.

1. Lélek és élet. Mi az élő lényeket minden másoktól megkülönbözteti, az a lélek. Minden élet az önmozgás erejében áll, a lény azon képességében, hogy maga által magában idézhet elő változást. De minden mozgás kettőt tesz fel: mozgatót és mozgatottat, formát és anyagot. Tehát minden élő szükségképen összetett. Az anyagi és a mozgatott benne a test; ellenben a forma, mely a mozgás oka, a testtől különböző lény. De az ily lény a testnek végczélja is, mert Ar. szerint általában az alak a mozgató és végoktól nem különböző. Mennyiben az alak mint mozgató ok hat, Ar. azt entelechiának (végczél) nevezi, közelebbről a természeti test azon első entelechiájának, melynek képessége van élni. Ezen tulajdonsággal csak a műszeres vagy az oly test bir, melynek részei bizonyos célra vonatkoznak s mint műszerek bizonyos működésnek szolgálnak. A lélek tehát a természeti műszeres testnek első entelechiája.

Maga a lélek, mivel a test alakja és mozgatója, nem-testi, s ezért nem mondhatunk ki róla oly tulajdonitmányokat, melyek csak

a testit illetik meg. De azért a lélek nincs test nélkül. Lélek és test közt azon viszony van, mely van az alak és anyag között s azon kérdés, hogy lélek és test egy-e? ép oly fonák, mint ha valaki azt kérdezné, hogy a viasz és ennek alakja egy-e? Fogalmuknál fogva különbözök, lételőknél fogva elválhatnak. Azt sem kell gondolni, hogy az élő lény a kettőből van összetéve. A lélek a testben ható erő, a test a lélek természetes műszere. A kettőt ép úgy nem lehet egymástól elszakítani, mint nem a szemet és a látérot. Csak az élő test igazi test*) és csak ezen bizonyos testben lakik ezen bizonyos lélek. Ezért Ar. következetesen ellentmond azon pythagoraei tanak, mintha a lélek különböző testekbe átmehetne.

Minden dolog lényege alakjában áll, a lettnek lényege pedig céljában. Ennek tehát az élő lényekről is kell állani. Minden élő lény egy kis világ,**) egy egész, melynek részei az egészlet céljának mint műszerek szolgálnak. De minden műszer azon munkától függ, melyre rendelve van. Tehát a test a lélek miatt van s minden test mivolta, lelke által van meghatározva. A természet mindennek oly műszert ad, melyet használhat. A lelki élet a cél; a testi csak eszköz. De épen ezért az eszköz mivolta a céltől függ. A célbeliség, mely az egész természetben uralkodik, legtökéletesebben jelentkezik a műszeres lényekben. E célműködést a műszeres testeknek már táplálkozásánál és kifejlésénél lehet felismerni. Mi ez utóbbit illeti, erről azt mondja, hogy az élő testnél a földolog nem annak egyes anyagi alkatrészei, hanem ezen részek sajátos összekapcsolása, az egésznek alakja. De az élő test támadását sem lehet az elemi, az anyagban ható erőkből kimagyarázni, hanem a léleknek azon hatásából, mely azon erőket az anyag megalakításához műszerül felhasználja. A természet csak azon műszereket teremti meg, melyek minden szerves test céljához szükségesek és azokat a rendeltetésüknek megfelelő egymásutánja szerint alkotja meg. Először azon részeket képezi, melyekből minden lény élete és növése kiindul, azután a szervezetnek többi főrészeit, végre azon műszereket, melyekre a testnek az egyes működésekre nézve szüksége van. Először a tápláló lélek fejlődik ki, mint az élet általános alapja, azután azon lelki működések, melyek által minden egyes fok az előbbieket

*) A német nyelv megteszi e különbséget, használván: Körper és Leib szavakat.

**) E gondolatból indult ki Leibnitz.

főle emelkedik. Ezen oknál fogva a testszervezet megfordított rendben oszlik fel. Az hal el utoljára, mit az élet legkevésebbé nélkülözhet, úgy, hogy a természet körforgásában tér vissza a kezdethez.

Az élő lények minden részeiből s működéseiből kiviláglik azok elrendezésének czélszerűsége, s azokat csak ezen czélhatásból lehet kimagyarázni. Ezért törekszik kimutatni, hogy minden műszer úgy van alkotva, hogy rendeltetésének a létező eszközök mértéke szerint legjobban megfeleljen. Tekintetbe veszi a testrészek kölcsönös viszonyát is egymáshoz, s megkülönbözteti azon főműszereket, melyek közvetlenül az életcélznak szolgálnak és azokat, melyek azoknak védül és fentartásul advák. Megjegyzi, hogy a természet a legnemesebb és leggyengébb részeknek legerősebb védet *) adott, hogy ott, hol egy műszer czéljának, nem elegendő, mást is alkot.

De mindemellett is felismeri a szükségesség befolyását, mely azonban a természet czélszerűségével együtt hat s kívánja, hogy a természetbuvár mind a két okot vegye tekintetbe. A physikai okok a természeti czélokhoz csak eszközök, azok szükségessége feltételes. Annál mélyebben csodálja azon bölcseséget, melylyel a természet az alkalmas anyagot felhasználja, az akadályozókat legyőzni tudja. A természet jól gazdálkodván eszközeivel az állati élet hulladékait is hasznos czélokra fordítja, mindent a lehetőségig felhasznál; ha egy műszerrel beéri, ott egy állatnak ugyanazon rendeltetésre többet nem ad; ha egy műszer által több czélt valósíthat, azt ezekre nézve felhasználja **); azon különböző anyagok közül, melylyekkel rendelkezik, a jobbakat a nemesebb, a rozszabbakat a csekélyebb testrészekre használja fel. Azon jelenségeket pedig, melyeknél semmi czélt nem lehet kimutatni az esetlegesre és vak szükségességre vezet vissza.

Mint feljebb említve volt a természet czélmunkássága csak egy lassankinti haladásban, egy fokozatos kifejlésben jön napfényre. Tehát a különféle élet- és lélekműködések nem minden élő lényben fordulnak elő egyenlő tökélyben, hanem a léleknek különböző fokai vannak. A növények élete a táplálatra és további tenyésztésre szorítkozik. Azok tehát csak tápláló lélekkel bírnak. Ehhez járul az állatoknál az érző lélek. Mert az érzés azon legáltalánosabb ismérv, mely által az állat a növénytől különbözik. Az érzés legalsóbb módja a tapintás, melylyel a gyönyör és fájdalom s a kíván-

*) P. o. a velőt az agycaontba zárta be.

***) P. o. a száj táplálkozási és beszélő műszer.

ság adva van. Az embernél a tápláló és érző lélekhez járul a lelki erő logmagasabb foka — az ész.

A lélek ezen különböző fokai oly viszonyban állanak egymáshoz, hogy a magasabbak nincsenek az alsóbbak nélkül, de megfordítva igen. Ily módon a lelki élet a felfelé haladó kifejlés sorozata, úgy hogy a feljebbi az alsóbbakat mind magában foglalalja. A műszeres természet tehát ugyanazon egy erőnek fokozatos kifejlése. Szép gondolat az, melyet Aristoteles a természetben megpillant, t. i. hogy a természet lassankinti haladásban teszi az átmenetet a szegényebb étlettől a gazdagabbhoz, a tökéletlenebbtől a tökéletesebbhez, általában, hogy a természet az ellentéteket az átmenetek által közvetíti.

A természeti élet lassankinti haladásának, fokozatos kifejlésének folytonosságából ismerte ő fel a műszeres életben levő analógiát. Az analógia azon kapocs, mely a különböző nemeket összeköti, úgy hogy a természet ott, hol egyenlőséget nem, legalább hasonlóságot mutat. A vér helyét a vérvélküli állatoknál megfelelő folyadék pótolja; ezen eset van a hussal is. A puhányok zsir helyett hasonló anyaggal bírnak. A halaknál és kigyóknál a csontoknak megfelelnek a porczogók és szálkák, az alsóbb állatoknál oly részek, melyek hasonló czélból a test támpontjával szolgálnak: hüvelyek, tokok. Mi a négylábuaknál a haj, szőr, az a madaraknál a toll, halaknál a pikkelyek, a tojásrakó szárazföldi állatoknál a páncél; mi némely állatoknál a fog, az a madaraknál a csőr. Szív helyett a vérvélküli állatok hasonló központi műszerrel, tüdő helyett a halak kopoltyukkal bírnak. Növényeknél a gyökérnek azon jelentősége van, mint az állatoknál a száznak, t. i. az élelmet befogadni. Az emberek kezei, a négylábuak előlábai, a madarak szárnyai, a rákok ollói egymáshoz hasonlóak. A tojásrakó állatok tojásokból kelnek ki; szinte az emlős állatoknál a méhmagzat tojás forma hártya által van körülvéve, a rovarok begubózása pedig a tojás forma felvétele. Tehát az egész műszeres természetben keresztül egy belső összefüggés vonul végig s egy az élet, mely az egyenlő alapformákból a mindig magasabb tökélyre fejlődik ki.*) És valamint a műszeres természet a célbeliség országa, úgy maga is, mint egész azon cél, melynek a nem-műszeres is szolgál. A szervesek világában a lét rende megfordított, mert itt, mi támadásánál fogva későbbi az becsénél, lényegénél fogva előbbi. Miután a

*) Szébben a természeti életet felfogni nem lehet.

természet az égnek legfelsőbb sphaerájától kezdve le a földig a tökélynek folytonos fogyását mutatja, a földön oly forduló pont áll be, melyben a lét leszálló foksorozata felfelé haladóba megy át.

A természeti élet első jeleit Aristoteles a nem-műszeres természetben találja. A mozgást általában úgy lehet tekinteni, mint az élet egyik módját, tehát bizonyos értelemben minden dolognak lelkeségéről lehet szólni, a levegőnek, szélnek életéről. Azonban életet tulajdonképi értelemben csak ott lát, hol a lény saját lelke által mozgattatik, tehát a növények- és állatokban.

Növények. Az élő lények közt a növények a legalsó fokon állanak, noha bírnak a szerves testben lakó lélekkel. Azonban ezen lélek legalacsonyabb fokú, mert működése a táplálkozásra és tenyésztésre szorítkozik. Ellenben érzéssel nem bírnak, valamint nem testük egységes központjával sem, mi abban mutatkozik, hogy nagyobbára tovább élnek, ha szétmetszetnek. Náluk a nemek sincsenek egymástól elkülönítve. Lelki életük ezen tökéletlenségének megfelelő testük mivolta, melynek csak kevés szervei vannak. Táplálkozás végett a földre vannak utalva s helymozgással nem bírnak. Azonban szemközt az élettellel a növények lelke nagy előnnyel bír, különösen a nem tovább tenyésztését tekintve, mert nemük körében ez által válnak az örökkévalónak részeseivé. Magasabb foka az életnek van még az állatoknál.

Állatok. Az állatoknál a táplálkozáshoz és további tenyésztéshez jár az érzés s az ez által megalapított gyönyör és fájdalom s a kivánság érzése, valamint azok legnagyobb részénél az önkényes mozgás. Az állatoknál a növényi lélekhez járul az érzős mozgató lélek. A szellemi élet is, mely az emberben jó teljes kifejlésre, az állatoknál is, noha homályosan, mutatkozik, mert ezeknél is lehet észrevenni, p. o. szelidséget és vadságot, ravaszságot és értelmet.

Az állatok magasabb életfokának megfelelő testük mivolta és alkotása. Gazdagabb életmunkásságuk miatt több és összetettebb szervekkel bírnak. Hol az állati test részeit írja le, ott szól a vér-, hú-, velő-, csontok-, erekről stb. Nem ismervén még az idegeket, azt mondja, hogy az állati életre nézve legnagyobb jelentőségű a hú, mert ez közvetíti a legáltalánosabb érzést — a tapintást.

Az állatok a lelki működés végett egységes ponttal s ezért központi műszerrel bírnak. Ezen műszer a vérállatoknál a szív, másoknál az ennek megfelelő testrészt. Csak a legalsóbbnemű állatok ha-

sonlitanak annyiban a növényekhez, hogy életüknek több központja van s ezért, ha szét is vágatnak, tovább élnek. A központi műszer az állat első kifejlésénél képeztetik s megsértésével az állati élet megsemmisítettik. Munkássága részint a vér készítésében, részint az érzés és mozgás közvetítésében áll. A vérálatoknál a csontok alapzatát a gerincz képezi s ebben ismerte ő fel először azon állatok sajátosságát.

Physicája általában azért nagybecsű, mert az állati élet, test és ennek szervei leírásában csaknem mindenütt megvan a párhuzam az ember és az állatok, a magasabb- és alsóbbfoku állatok közt. Ezért, valamint a természettudósok általában hálásan ismerik el Aristotelest, a természettudományok megalapítójának; ugy különösen is őt lehet az összehasonlító boncz- (anatomia) és szervélettan (physiologia) első szerzőjének tekinteni.

Az állatok és növények közt egyik legfontosabb különbség, támadásuk módja. A növények nemnélküliek; ellenben az állatoknál a nemek el vannak egymástól különítve s csak pillanatnyilag a nemzés végett forrnak össze. Csak a héjonczok és a földhöz nőtt állatok nem birnak nemekkel. Ezek a növény- és állatvilág határán állva, viszonyuk egyrészt olyan, mint a növényeké, mert nem nemzenek egymásból nőzés által; másrészt mint az állatoké, mert nem nemzenek mag és gyümölcs által magukból, hanem az ősnemzés útján az iszaból támadnak.

A himnem a nőihez ugy viszonylik, mint forma az anyaghoz. Az a cselekvő, ez a szenvedő rész, az a képző erőt adja, ez a képzendő anyagot, az a lelket, ez a testet. Ezen elvhez Aristoteles oly tulságosan ragaszkodik, miszerint azt mondja, hogy a férfigag nem teszi a méhmagzat anyagszerű alkatrészét, hanem a nőtől vett anyagnak csak alkalmat ad a kifejlésre. A nő a tökélynek alantabb fokán álló lény. Ez egészen görög, általában ókori felfogás.

Mi az állatot a növénytől lényegesen megkülönbözteti, az az érzéki észrevétel. Az érzéki érzés oly változás, mely az észrevevőben az észrevett által előidézttetik, a léleknek a test által közvetített mozgása. Az észrevett az, miből azon változáshoz a lendítés kiindul, az észrevevő az, miben azon változás előjő. Amaz ehhez ugy viszonylik, mint forma az anyaghoz; mert az észrevétel, mire az észrevevő képes, ebben az észrevett által valósággá lesz, az észrevett alakja az észrevevőre rányomatik. Mi észrevéttetik, az nem a dolgok anyaga, hanem ennek azon tulajdonságai, melyek iránt ezen bizonyos

érzék fogékony. Az észrevétel csak ott lehet, hol a lelki életnek oly központja van, melyen az érzéki benyomások reflectáltak, tehát csak az állatnál. Az észrevétel műszerei az é r z é k e k. A fejlettebb állatnemeknél megvan mind az öt érzék, az alantabbiaknál, vagy az egyik, vagy a másik hiányzik. A tapintást egy állat sem nélkülözheti; az az élet nélkülözhetlen ismérve s épen azért a ráható szerfeletti benyomások által nem csak, mint másoknál, egyetlen egy érzékszer,*) hanem az egész élet is megsemmisítetik. És mégis a tapintás és izlés a legalsóbb érzékek, mivel ezek az élet legalsóbb szükségeinek szolgálnak; ellenben látás és hallás legmagasabbak, mivel az értelmi kifejlés legjobb segédeszközei; ezek közül a hallást illeti az előny, mivel egyedül ennek köszönjük a tanítás lehetőségét a beszéd által. Az érzékek csak az ember számára teszik azon szolgálatt, hogy azok szellemi műveltségének is emeltyüi.

Azonban valamennyi érzék a közérzékre vihető vissza. Ezt így kell érteni. Mi észre vesszük a dolgok oly általános tulajdonságait, melyeket kizárólag egy érzék sem vesz észre, p. o. a mozgást, nyugvást, nagyságot; mi a különböző érzékek észrevételeit egymástól megkülönböztetjük, egységbe összefoglaljuk, s ha észrevételünkről tudattal birunk, ez az észrevevő lélek egységét teszi fel. Ezen általános észrevevő tehetség műszere a szív.

A lélek ezen részéhez tartozik a képzerő (*φαντασία*, Einbildungskraft) és az emlé. A képzerő a léleknek az érzéki érzés által okozott mozgása, az érzéki érzés utóhatása. Ha egy képzetet egy előbbi észrevételre, mint ennek utánképére vonatkoztatunk, ered a visszaemlékezés (*μνημη*, Erinnerung); a visszaemlékezés öntudatos visszateremtése szüli a ráeszmélést (*ἀναμνησις*, Besinnung). Ezzel csak az ember bir, mivel csak ő képes fontolgatni, holott az előbbi lelki erőket Aristoteles az állatoknak is tulajdonítja. Az érzésből és képzerőből ered a gyönyör (*ἡδονη*, voluptas, Lust), a fájdalom (*λυπη*, taedium seu dolor, Unlust) és a kívánság.

Az általános észrevevő tehetség állapotai Aristoteles szerint az éberség és alvás. Az alvás azon tehetség megkötöttsége, az éberség annak szabad működése.**) Az alvás czélja az élet fen-

*) P. o. a szerföltött fény által megvakulhatunk, de azért élhetünk.

**) Mit az éberségről és alvásról mond, az általában helyes, mert ki az idegeket épen nem és a többi physiologiai functiókat is elegendőképen nem ismerte, attól az éberség és alvás közelebbi megalapítását várni nem lehet.

tartása, megerősödése, mely az éberség magasabb czéljának szolgál. Az érzékek azon mozgásaiból, melyek a külső benyomások megszüntése után is tovább tartanak, támad az álom.*)

Az eddigi vonatkozott az állati élet általános feltételeire és tulajdosságaira. De ezen közös a különböző állatnemeknél a tökély különböző fokain mutatkozik. Az állatvilág, mint egész, lassankinti fokozatos haladást mutat az élet legfejletlenebb alakjaitól a legmagasabbakhoz. Már azon elemek (száraz, levegő, víz), melyekben a különböző állatok laknak, mutatja az állatok becskülönbségét. Ezen alapon osztotta el az állatokat emlősökre, madarakra, halakra, hüllőkre, rovarokra, héjanczokra és puhányokra. Az első négy osztályba tartoznak a vérrel bírók, a többiek vérrel nem bírnak. Ezen elosztás megmaradt.

A z e m b e r. De a természet fokozatos kifejlésének czélpontja az ember. Testi lételére nézve az állatokhoz tartozik ugyan; de már testi mivolta hirdeti azon magasabb természetét, mely által a többiek felé emelkedik.***) Ő bir legtöbb életmeleggel s aránylag legtöbb vérrel és legnagyobb velővel. Nemesebb természeténél fogva nála találjuk az alaknak helyes arányát s az eunek megfelelő egyenes állást. A jobb és bal különbsége nála van leghatározottabban kifejlődve. Vére legtisztább, ezért bir legfinomabb érzéssel, a legjobban kifejlett érzéki megkülönböztetési tehetséggel és legélcsebb értelemmel. A száj és a légső, az ajkak és a nyelv egyéb szolgálatokon kívül nála beszédül is szolgálnak, mely utóbbi minden élő közt egyedül őt tünteti ki. Neki a természet számos, a szükség szerint változó védszereket adott. Az ő keze a műszerek műszere, a legkülönfélébb munkákhoz oly értelmesen van alkotva, hogy a többieket mind megszerzi számára.***) Szóval az ember az élő lények közt az első és leg-tökéletesebb s ezért a többiek az ő használatára rendelvek, mivel a kevésbé tökéleteseknek czélja a tökéletesebb.

De a tökély ezen helye az ember lelke, s testi előnyei is azért illetik őt, mivel teste nemesebb léleknek szolgál műszerül. Miglen az állatok a tápláló és érző lélek alsóbb működéseire szorítkoznak; az

*) Az alvás ideje alatt a szellem a természet hatalma által megkötetik, de a szellem ennek ellenére is működik, mozog noha öntudatlanul. Ez az álom.

**) Igaza van Aristotelesnek, hogy az emberi test már közvetlenül kifejezi a szellemet.

***) Az embernek vannak kezei, mivel legeszesebb állat. Ezek az ő hires szavai.

ember azok fölé gondolkodása által emelkedik. Az ész, vagy szellem (*νοϋς*) az, mi minden ismeretes lény közül csak őt illeti. Ezen szóval Aristoteles a gondolkodási erőt jelzi, különösen azt, mely az érzék-fölöttire vonatkozik, azon tehetséget, melylyel a legfelsőbb elveket, melyek nem a közvetett ismeret tárgyai, közvetlenül felfogjuk. A lélek ezen részéről azt tanítja, hogy az egyszerű, változhatlan és a szenvedésnek nincs alávetve. Az az anyagtól elvált tiszta forma, lételeiben nincs a testhez kötve, testi műszere nincs mint az érzékeknek, az nem támad nemzés által, mint a lélek egyéb részei, azt a test anyagzata nem érinti. Annak létele csak maga a gondolkodás, ettől eltekintve az a gondolkodásnak csak lehetősége. És mivel a világ-egészletben a valódi gondolkodás a pusztán csak képesség szerintit megelőzi ugyan, ellenben az emberi szellemi életben a képesség előbbi, mint ennek megvalósulása: ezért Aristoteles kétféle emberi észet különböztet meg: valódit és lehető, cselekvőt (*νοϋς ποιητικος*) és szenvedőt (*νοϋς παθητικος*), olyat, mely mindent tesz s olyat, mely mindenné lesz. Csak az első van a testtől elválasztva, szenvedés nélküli, örökkévaló, tiszta és teljes valóság; ellenben a szenvedő a testtel együtt támad és anyagzik s részesül ennek szenvedő állapotaiban. Szóval a cselekvő ész az embernél az isteni, sőt lényegnél fogva az isteni szellemtől nem különbözik, mert, noha mint egyéni, lelki és testi természetének csirájával az egyes emberbe bomegy; annak leirt vonásai csak az általános szellemre illenek. Mert, midőn annak nem tulajdonít testi életet, nem átmenetet a lehetőségből a valóságba, midőn tőle eltávolítja a szenvedő állapotokat s ezekkel együtt az emlékezést és öntudatot; nem lehet belátni, mi marad fent annak egyéniségéből. Igaz, hogy másrésről a világon tuli isteni szellemet nem foghatta fel úgy, mint az egyesekben levőt s a nemzés által beléjük menő észet, nem úgy mint az emberi léleknek egy részét. Azonban ezen nehézség megfejtését a nagy philosophusnál hiába keressük, sőt a szenvedő észről sem világosított fel kielégítőleg. Azt jól megérthetjük, miért különböztet meg az emberben kétféle észet. Azért, mivel a szellemi élet lassankinti kifejlésének fogalma tisztán állott előtte, holott egyéb elveinél fogva a tiszta észről ki nem mondhatott oly tulajdonságokat, melyek csak az anyagról állanak. A szenvedő ész fogalmával a képzerőnek azon egész körét akarta megjelölni, mely az érzéki észrevételén és a visszaemlékezésén tulhat ugyan, de a gondolkodás legfőbb fokához még el nem jutott. Hogy a két ész közti kapcsolatot fel nem fedezte, vagy jobban mondva, hogy a szenvedő ész

homályos képzeténél maradt, ennek oka rendszerének azon alaphibája, mely szerint az alak és anyag, a szellem és test ellentétét teljesen meg nem oldotta.

Az ész cselekvősége a gondolkodás. Menüiben ezt tiszta lényegénél fogva vizsgáljuk, az nem azon közvetített, mely a fogalmakat alkatelemeiből lassankint összeszerkeszti, hanem közvetlen és egységes. Az ész az általános fogalmakat a lehetőség szerint magában rejti. Ha ezeket gondolja, magát gondolja, mert az érzék felettiben a gondolkodó a gondolttal összeesik, azokat tehát nem kívülről veszi fel, hanem magából fejtegeti. Ez pedig utolsó vonatkozásban abban áll, hogy az ész a gondolhatót közvetlenül felfogja, tehát nem vonatkozik a fogalmak összekapcsolására, hanem azon tiszta fogalmakra, melyek minden ismeretnek bebizonyíthatlan feltévései. Ettől megkülönbözteti a közvetett ismeretet, vagy a tudást (*ἐπιστημη*). Szól azután a belátásról (*φρονησις*) és a művészetről. E kettőt a tudástól az által különbözteti meg, hogy mindkettő arra vonatkozik, mi máskép is lehet. Amannak tárgya a cselekvés, ezé a teremtés; de mindkettő az ismereten alapszik. Különösen a belátásról azt mondja, hogy az a gondolkodási tehetség erenye. De, hogy az észnek mindezen működései az alsó lelki erőket nem nélkülözhetik, kitetszik abból, mit feljebb az ismeret támadásáról előadtunk, hol azt tanítja, hogy a tudás az észrevételből és tapasztalásból lassankint fejlődik ki. Epeu azért annál inkább érezzük az ész és érzékiség közt azon hézagot, melyet a *νοϋς*-ről szóló tan be nem tölt. De mind e mellett is, mit ő az elméleti szellemről mond, az oly becses, hogy belőle a mai lélektan is sokat tanulhat.

Fontos, noha szintén nem hiány nélküli Aristoteles tana a gyakorlati észről vagy az *აკρατις*ről. Már az oktalan lényeknél az érzéki érzésből kifejlük a kivánság, mert, hol érzés van, ott van gyönyör és fájdalom s ezekkel együtt a kivánság, mely törekvés a kellemes után. A kivánság utolsó alapja a gyakorlati jó. Ezen jónak képze mozgásba hozza a lélek kívánó részét, ez pedig a testet. A kivánság különbözik a szerint, a mint azt vagy észszerű képzetek gerjesztik fel, vagy ellenkezők. Noha az mind kívánatos, mi a kivánságot felgerjeszti, az mégis lehet vagy valóságos, vagy csak látszólagos jó s ekkor a kivánságot, vagy észszerű meggondolás vezeti, vagy lehet a kivánság észellenes. Utóbbi nemű, p. o. az érzéki élv felé hajló ösztön. Ha az ész a célszerűre vonatkozik és a kivánságra határozólag befoly, akkor gyakorlati vagy megfontoló ész. Az ész által vezetett

kivánást nevezi a **k**aratnak (*βουλησις*) szorosabb, az észellenes kívánást kívánságnak (*ὀρεξις*) szinte szorosabb értelemben. Ez utóbbi kétféle viszonyban áll az észhez. Rendeltetése egyrészt az, hogy az észnek alá legyen rendelve, másrészt pedig, mivel észellenes, az ész kívánalmainak ellene szegül s ezeket sokszor legyőzi. A két indítás közt áll a szabad akarat. Mert, hogy cselekedeteinknek magunk vagyunk okozói, hogy hatalmunkban áll jóknak vagy rosszknak lenni, ezt bebizonyítja az erény önkénytelenségéből és az erkölcsi beszámításból. Erkölcsileg megítélendő cselekvésnél lényeges kellék az önkénytelenség; mert e nélkül akaratműködés nincs s noha szerinte nem minden önkénytelenség szántsándékos, mégis minden szántsándékoság önkénytelenség.

Igaz, hogy Aristoteles a szabad akaratban munkálkodó minden mozzanatot fel nem említett; de tana így is e nehéz tárgyat sok tekintetben felvilágosította s a későbbiek számára biztos utat tört.

Visszapillantás Aristoteles lélektanára. Aristoteles az élő lények világát úgy fogja fel, mint a mindig magasabb életnek fokozatos kifejlését. Így vizsgálja az emberi lelki életet is. Az ember a lelkességnek minden nemeit összpontosítja magában: a tápláló, érző és mozgató lelket s ezekhez járul az észszerű lélek. Az ember gondolkodása az érzéki érzéstől halad a képzerőhöz és emlékezéshez, a reflexióhoz, legmagasabb fokon pedig mint a tiszta ész szemlélése nyilatkozik; szintugy cselekvése az érzéki kívánságtól felemelkedik a szabad, észszerű akaratához. Ez általában a lélek fogalmának helyes felfogása s egész Hegelig a lelki életet senki alaposabban és kimerítőbben nem írta le, mint ő. Tanát a lélekről azon szép mondatba foglalta össze, hogy a lélek bizonyos értelemben az összes valóság, mennyiben az érzéket és szellemit összekapcsolván, mindkettőnek formáját (lényegét) egyesíti. Azonban, noha egészen helyes azon felfogás, hogy a lelki élet a legalsóbb erőktől kezdve felfelé a legmagasabbig fokozatos haladást mutat és helyes az is, hogy ugy az elméleti, mint a gyakorlati szellem körében kimutatta a lelki élet fokait; mégis a lélek különböző tehetségeinek összekapcsolása benső egységgé, valamint Platonak, teljesen neki sem sikerült. Ezen hiányt különösen ott látjuk, hol az ész viszonyát az alsóbb lelki erőkhöz vizsgálja. Aristoteles szerint a lélek támadása a testhez van kötve, mert az ennek entelechiája. De midőn egyrészt azt tanítja, hogy a lélek csirája a férfigamban rejlik s a nemzőtől a nemzetre átvitetik,

hogy tehát a lélek észszerű részének csirája is a magban tovább tenyészik; úgy másrészt azt is tanítja, hogy a lélek észszerű része az emberben kívülről meggy be s a testi életbe bebonyolítva nincs. Itt az ellenmondás világos.

Ily összeegyeztethetlenség van azon tanban is, hogy a lélek egy része ki van téve a szenvedésnek, a másik nem, az egyik a testhez van kötve, a másiknak nincs testi műszere. A lélek alsóbb tehetségeinek leírásában sem következetes, mert némely helyen ezekről is azt mondja, hogy azok a mozgás és a változás alól ki vannak véve, holott ezen tulajdonságokat az érzésről és kívánságról világosan kimondja. Hogy a lélek ily egyenlőtlen alkatelemeinek összekapcsolása mellett hol van a lelki élet központja, t. i. a személyesség, belátni nem lehet. Az észben alig fekszik, mivel ez az emberben az általános s a személyes életállapotok változásának alávetve nincs, az nem támad és el nem enyészik, az szenvedés és változás nélküli, az az indulatok által nem érintetik. De a személyesség a lélek alsó tehetségeiben sem kereshető, mert részint ezekről is azt mondja, hogy azok nincsenek a mozgásnak alávetve s a kedélymozgásnak, sőt az értelmi gondolkodásnak is alanya nem a lélek egyedül, hanem az egész, a lélek- és testből álló ember, de e mellett az ellenkezőt is állítja, t. i. hogy az ember lényege az ész.

Nagy nehézséget okoz az akaratműködés is. Ez nem alapszik az észben, mert ennek viszonya csak elméleti és nem gyakorlati. Mozgás és cselekvés csak a kívánság által jő létre, ezt pedig a képzerő gerjeszti fel. De a kívánság által előidézett mozgás nem észszerű, ilyen az állatokat is illeti, holott az akarat csak az ember tulajdonsága. Ugy látszik tehát, hogy az akarat észből és kívánságból összetett működés. De ezen kapcsolatban melyik részen áll az akarat lényege, t. i. a szabad önelhatározás az nem világos. Egyrészt az észnek oly hatalmat tulajdonít, hogy az a kívánság fölött uralkodik, s hogy az akarat elhatározásai belőle indulnak ki; másrészt azt mondja, hogy az ész magában véve a mozgást elő nem hozhatja s hogy az nem hibázhat. De ha a tévedésnek helye nincs az észben, úgy az akarat, melynek részére esik a jog és jogtalanság benne nem alapszik. Mint látjuk Aristoteles a lélek úgy alsóbb, mint felsőbb tehetségeinek ellentétes határozmányokat tulajdonít, melyeket összeegyeztetni nem lehet. Magas felfogása a szellemiről nem engedi neki azt, hogy az ész a testi életbe bevonja, hogy a tévedést és erkölcstelenséget abból magyarázza ki, holott másrészt a lelki életet csak az

ész kormányozza. Azonban a kettőt nem lehet egymástól elszakítani. Az ember tevésében csak a jót származtatja az észből; ellenben minden tévedést, minden a testre vonatkozó működést, az életállapotok minden változásait az alsó lelki erőkre vezeti vissza. Ezért nála az emberi lény két részre esik szét s a kettőnek eleven kapcsa elvész.

Az öntudatról sem szól behatólag. Annyit mond, hogy minden működéseinkről s ezáltal lételünkről is tudattal birunk. De azon gondolathoz, hogy az öntudat minden lelki működéseink változatában az állandó erő, még nem haladt s épen ezért a személyes élet egységének fontos kérdésével tüzetesen nem foglalkozhatott.

Ha az ész az emberbe kívülről jött be s ha annak összekapcsolása a többi lelki erőkkel és testtel csak külső; úgy természetes, hogy a mint ezen kapocs időben támadt, úgy időben el is fog enyészni. Aristoteles is, mint Plátó megkülönbözteti a lélek halandó és halhatatlan részét. A kettő a földi élet kezdetén egyesült, annak végén elválik egymástól. A lélek (a test entelechiája), mennyiben lételeben és hatásában a testhez van kötve, ezzel együtt támad és enyészik. Tehát csak a testtől szabad szellem élheti túl a testi életet és azt megelőzheti. De a szellem szerinte csak az alsóbb lelki erőktől szabad cselekvő *vous*, tehát csak ez halhatatlan. Azonban ez az emberben nem az egyéni, hanem az általános; ellenben minden személyes életműködést részint az alsóbb lelki erőkbe, részint a testből és lélekből álló egészbe tesz át, ez pedig a halállal mind megszűnik. A testtől elvált ész szabad az emlékezéstől, az értelmi gondolkodástól, indulatoktól, érzésektől. Tehát csak a gondolkodó erő nem enyészik el a halál után sem. De Aristoteles tana itt sem ment az ellenmondástól, miután a gondolkodásról azt tanítja, hogy a gondolkodás lehetetlen a képzelet képei nélkül. Ezen képek azonban az érző lélekhez lévén kötve, azok ezzel együtt elenyésznek. Szóval Aristoteles csak a gondolkodó szellem halhatatlanságát tanítja, erre pedig a személyes élet tulajdonságait rá nem ruhazza. De, mi a testtől szabad ész és ennek halhatatlansága, erről nem nyilatkozik. Azon lélektani hibával, hogy a személyesség fogalmát tisztán fel nem világosította, párhuzamos azon metaphysicai, mely szerint az egyediség fogalma nem világos.

Mély felfogás az, midőn Aristoteles azt mondja, hogy a lélektan célja az ethica. Természetesen. A lélektan utolsó fogalma a szabad akarat. Mi ennek tartalma, azt az ethica mondja meg.

Gyakorlati philosophia.

A) Ethica.

Mindaz, mit Aristoteles eddig vizsgált, vonatkozik a valóság megismerésére. Ellenben a gyakorlati philosophiában vizsgál oly működéseket, melyekhez az ismeret csak eszköz. Ezen működés valaminek vagy előteremtésében, vagy cselekvésében áll. Ez utóbbira vonatkozó kutatásait általában politicának nevezi ugyan; de mégis megkülönbözteti a tulajdonképi államtant az ethicától.

1. Ethicájában első kérdés az, miben áll minden emberi működés célja? Szerinte azon legfőbb jóban, melyet magáért és nem másért törekszünk elérni, mely elegendő, hogy az emberi életnek legnagyobb becsot adjon. Ez a boldogság (*eὐδαιμονία*). Vitakérdés csak az, miben áll ez? Az embernek azon működésében, mely neki mint ilyennek sajátja. Ez nem lehet az általános életműködés, mert ilyenrel bír a növény és az állat is. Az embert egyedül megillető működés az ész. A helyesen végrehajtott észműködés az erény. Tehát az erényes működésben áll az ember sajátos boldogsága. És mennyiben több ilyen működés van, az, az ilyen működések legfőbbikében és legtökéletesebbikében áll. Ilyen pedig az elméleti vagy gondolkodási működés. Ez azért legfőbb, mivel a szellemnek legnemesebb tehetsége és a legföbbe iránylik, mivel legkevésébbet függ a külső segédeszközöktől s legkevésbé van megszakításoknak alávetve, mivel tárgya és célja magában van meg, holott a hadi és politikai működésekben és a gyakorlati életben az ember oly célokat követ, melyek saját működésén kívül fekszenek. Az ész az emberben az isteni, az az ő igazi lényege, az nyújt neki feltétlen megnyugvást s lételét az emberiség korlátain túl az istenséghez emeli.

Ehhez legközelebb áll az erkölcsi működés. Ez a sajátos módon emberi, ellenben a gondolkodás, meunyenben ez által az emberben az isteni létesül, az emberfölötti jó. Vannak tehát *dianoëticai* (értelmi) és *ethicai* (erkölcsi) erények.

De, noha ezek a boldogság lényeges feltételei, mégis a boldogsághoz olyanokat is számít, melyek részint folynak az értelmi és erkölcsi működésből, részint ettől függetlenek. Ennek oka az, mivel a

boldogság az életnek bizonyos teljét és érettségét teszi fel.*) Továbbá a boldogsághoz némely külső javak is kívánatnak, de jól kiemeli, hogy a boldogság más, mint a szerencse. És, noha az igazi boldog soha nyomorult nem lehet, noha az erényes kevés szerencsejavalakkal is megelégszik, mégis ezek nélkül sokat ki nem vihet. A szerencse javai egy valóságos jó s csak az egyesre nézve válnak rosszszá.

Vége a boldogsághoz számítja a gyönyört is, mivel ez felfogása szerint tökéletes működéseink közvetlen eredménye. Minél tökéletesebb a működés, annál magasabb gyönyör van vele összekötve, tehát csak az erényes ember gyönyöre igazi.

Ezekből kitetszik a boldogság alkatelemeinek viszonya egymáshoz. Mi különösen a tudományos és erkölcsi működés viszonyát a gyönyörhöz illeti, feltétlen becsük csak azoknak van; ellenben egy, az élnék szánt élet emberhez nem méltó. A gyönyör tetteinknek sem célja, sem indoka nem lehet, az azoknak csak természetes eredménye. Az erényes ember boldogságát a külső sors sem ingatja meg könnyen s azt a legsúlyosabb csapások sem változtatják át a boldogtalanságba. Feltétlen javak csak a lelkiek, ellenben a testiek és külsők csak azok miatt bírnak becsesél. Szóval, az erényen kívül minden egyéb a boldogsághoz csak feltétel és segédeszköz.**)

Ezután vizsgálja az erényt, *ἀρετή*. Ez a fentebbiek szerint kétféle: értelmi *διανοητική* és ethikai *ἠθική*. Amaz az észműködésben áll s helye a gondolkodás; omez abban, ha a lélek észszerű része a nem-észszerűt kormányozza s helye az akarat. A lélek nem-észszerű része az érzéki ösztönök, a gyakorlati állapotokból és kedélymozgásokból eredő gyönyör és fájdalom, mert a kívánságot ezek gerjesztik fel közvetlenül. Ha ezen szenvedő állapotokat (*παθή*) az ész kormányozza, innen ered az ethikai erény. Azon erények pedig, melyek az észéletet fokozzák, melyekben a gyakorlati ész a kívánságokat (a lélektanban kétféle kívánságot különböztet meg) a jóra irányozza, értelmiek. De, mint látszik, a kétféle erény az egy tökéletes erénynek csak kiegészítő részei. És Aristoteles valójában az ethikai erényeket sokszor csak általában erényeknek nevezi, a gyakorlati belátást pedig több helyen az ethikai erényekhez számítja.

*) A gyermek p. o. az erkölcsileg észszerű cselekvésre még nem képes, tehát nem is boldog.

**) Tehát nem áll, mit némelyek mondanak, hogy Aristoteles az embert és boldogságát a természeti és esetleges javaktól teszi függővé.

2. Ethicai erény. Ennek először lélektani helyét vizsgálja. Az nem indulat vagy pusztá tehetség, hanem bensőnknek bizonyos mivolta. Az indulatok nem valami önkénytes, ellenben az erénynél földolog az akarat. De a pusztá tehetség sem tárgya erkölcsi megítél-tetésünknek, mert az velünk született; ellenben az erény és roszaság velünk nem születik. Az erényt a külső magunkviseletétől is megkülönbözteti. Az erkölcsi cselekvéshez nem elég a helyes t e t t, ehhez megkívántatik a helyes é r z ü l e t is. Csak ez és nem egyedül a külső eredmény teszik a cselekvést erkölcsi becsüvé. Az erkölcsi cselekvés az akarat mivoltában áll. Az ethicai erény ép ez által különbözik a pusztá képességtől, mely tehát még nem erkölcsiség s attól, mi pusztá tudás s a cselekvésre nem vonatkozik. Igaz, hogy az erkölcsiséghez meg kell lenni a természettől belénk oltott fogékonyságnak, de ezen természeti alap még nem erény. Ez ugy támad, ha a természettől be-lénk oltott erényképességhez, a természeti ösztönhöz, az észszerü be-látás járul és azt vezeti. A természeti tehetség velünk születik, az erény hatalmunkban áll s lassankint támad a szokás által. Erkölcsi-ség tehát csak ott van, hol elvből, öntudattal cselekszünk. Aristoteles messze megy, midőn az erkölcsinek köréből a nem-önkényes hangul-atokat és hajlamokat kizárja s a kivánságok mérséklését az erénytől megkülönbözteti. De, noha az erényhez a belátás megkívántatik; az mégis mint ethicai nem áll egyedül a belátásban. Ezért megtámadja Sokrates azon tételét, hogy az erény az ismeretben áll. Mi ezen ismer-etet illeti, megkülönbözteti benne az általános alapelvet és ennek gyakorlati alkalmazását. Minden cselekvés abban áll, hogy bizonyos viszonyokat egy általános szabály alá foglalunk. Azonban lehet gondolni, hogy a cselekvő az erkölcsi szabályt általában ismeri, de egyes esetben ezt nem alkalmazza, hanem az erkölcsi alapelv helyett az érzéki kivánság által engedi magát meghatározotatni. Sokrates azon tanára, hogy önkénytesen senki sem rosz, Aristoteles azt mondja, hogy az ember ura a maga cselekedeteinek s a cselekvés önkénytes-sége különbözteti meg gyakorlati viszonyunkat az elméletitől. Az erkölcsi működés abban áll, hogy a léleknek nem-észszerü, de az ész-szerüt befogadni képes része, vagyis a kivánság az észnek engedel-meskedik. Az erkölcsi cselekvés utolsó forrása az észszerü kivánság, vagy az akarat s ennek lényeges tulajdonsága a szabadság, mert ez határoz az érzéki és észszerü indítások közt. De teljes erkölcsiség csak ott van, hol a szabadság második természeté vált. Az erény az akarat állandó mivolta, a szabad cselekvés által szerzett megszokott-

ság. Noha tehát az erényhez a természeti képesség és az erkölcsi belátás megkívántatik, az csak a folytonos erényes cselekvés által jó létre s ezért az erény bizonyos érettséget tesz fel.

További kérdés az, mi az erény tartalma? Az erény az akarat erkölcsi mivolta. De melyik akarat erkölcsi? Erre csak általában így felel: az, mely által az ember jóvá lesz és sajátos működését helyesen hajtja végre. Közelebbről azt mondja, hogy az a helyes cselekvés, mely az igen sokat és igen keveset elkerüli, tehát a helyes közepet a két véglet között megtartja; ellenben helytelen azon cselekvés, mely ezen középvonaltól egyik vagy másik oldalra eltér. P. o. pazarlás és fősvénység végletek. E kettő között áll a takarékos-ság. A takarékos-ság a vagyont eszköznek, a fősvénység czélnak veszi, a pazarlás azt meg nem becsüli.

Hogy miúgy általánoson van mondva, és hogy eszközökről kell gondolkodnunk a helyes mértéket eltalálni, ezt maga is beismeri. Azonban e tekintetben csak azon gyakorlati belátásra utal: egyes esetben a helyest eltalálni s ennek nyomán mondja, hogy az erény az akaratnak azon mivolta, mely a természetünknek megfelelő középutat az észszerű elhatározás folytán megtartja. Ezen szempontból tárgyalja az egyes erényeket. Azonban ezek előadásához azon általános alapon kívül, hogy szabadságunkban áll erényeseknek lennünk, más-sal nem bír s ezért azokat rendszeresen elő nem adhatja. De ezen hiány ellenére is Platoval együtt ő az aretologia megalapítója. Aretológiájából elég legyen az igazságosság fogalmát felemlíteni. Erről azon oknál fogva szól kimerítőn, mivel a közösségi élet közvetlenül ezen erényen alapulván, szoros kapcsolatot képez az ethica és politica közt. Az igazságosságot nem általános, hanem azon szorosabb értelemben veszi, hogy az a javak elosztására vonatkozó helyes viszonyban áll. Az osztó igazságosság a polgári előnyöket és a közös birtokot az egyesek közt kiméri; a kiegyenlítő pedig a jogsérelmeket megszünteti és megakadályoztatja. A javak elosztásának az egyenlőség törvénye szerint kell történni. De ezen törvény azt kívánja, hogy a javakból ne kapjon mindenki egyenlő mennyit, hanem annyit, mennyit érdemel. Itt helye van a geometriai aránynak. Ellenben azon zavarok kiegyenlítésénél, melyeket a jogsértés okozott és a szerződéseknél az egyesnek érdeme nem jő tekintetbe. Minden jogsértő szenvedjen annyi bajt, mennyi jogtalan előnyt igényelt a maga számára, tehát nyeresiményéből annyi vonatik le, mennyi kára van a jogsértést szenvedettnek. A

szerződéseknél is csak a dolog becsé jó tekintetbe. Itt a szabály az arithmetikai egyenlőség. A csereszerződéseknél ezen egyenlőség a dolog becsének egyenlőségében áll. Az általános becsmérték tulajdonképen a szükség, mely minden cserének alapja. Azon jegy, mely ezen szükséget kifejezi, a pénz. Az igazságosság azt kívánja, hogy az ember a maga részére ne kívánjon több előnyt, de ne is engedjen a maga számára több hátrányt, valamint másnak se engedjen több előnyt és ne kívánjon neki több hátrányt, mint mennyi a kettőből mindegyiket megillet. Annak megítéléséhez, mi jogos, tekintetbe jó a tökéletes és tökéletlen, a természeti és törvényes jog különbsége. Jogviszony teljes értelemben csak az egyenlők és szabadok közt talál helyet. Épen ezért Aristoteles megkülönbözteti a politicalai jogtól az apait, házit és gazdait. A politicalai jognak ismét két eleme van: a természeti jog, mely minden emberre nézve egyiránt kötelező és a törvényes (tételes), az önkényes határozatokon alapuló, vagy különös viszonyokra vonatkozó, mert, noha az emberi intézvények változók és egyenlőtlenek, a természeti jogot ezért tagadni nem lehet, mert hogy a természetszerűtől eltérhetünk ez azért a természetszerűnek nem megsemmisítése. A természeti jogban fekszik az egyedüli mód azon hiányokon segíteni, melyek a legjobb törvényhez is azért tapadnak, mivel a törvény általános határozatai csak a szabályt veszik tekintetbe, de nem a kivételes eseteket.*)

3. **Értelemi erények.** Aristoteles szerint az ethikai erénynél földolog a két szélsőség közti középutat megtartani. De miben áll ezen közép ut. erre nézve csak annyit mond, hogy minden ethikai erény a belátástól feltételeztetik; ezért, hogy az ethikai erényekhez nagyobb határozottságot nyerjen, a belátás jelentőségét vizsgálja. E végett — mint azt psychológiájából is tudjuk — kétféle észműködést különböztet meg, elméletit és gyakorlatit. Az a szükségképenire, ez az önkényesen meghatározhatóra vonatkozik. És midőn vizsgálja az ész, tudás, bölcsesség, belátás és művészet fogalmainak viszonyát egymáshoz, azon eredményhez jut, hogy minden tudás a szükségképenire vonatkozik, melyet a bebizonyítás által ismerünk meg. Ide tartozik az ész, *νοῦς* is szorosabb értelemben, vagyis azon tehetség,

*) Azok, kik a természeti, vagy az észjogot tagadják, tanulhatnak Aristotelestől. A tételes jog igenis oda törekszik, hogy a jog örökkévaló ideája létesüljön, de mivel történeti bizonylatok közt lép fel, ezért szemközt a jog ideájával hiányt mutat és sokszor a szabadsággal ellenkezik.

mely minden tudás feltovéseit közvetlenül megismeri. Az ész és tudás egyesítésében, a legfőbbnek megismerésében áll a bölcsesség. Ezen három fogalom tehát elméleti viszonyunkat fejezi ki, a valóságnak és törvényeinek, szóval annak ismeretét, mi másképp nem lehet s ezért ez nem az emberi hatás tárgya.*) Ellenben a művészet és belátás épen erre vonatkozik, nevezetesen az teremt, ez tesz. Erkölcsei magunkviseletére nézve tehát az ismerés működései közül csak a belátás marad. Ennek munkája a gyakorlati megfontolás. De mivel ez nem foglalozik az általános tételekkel, mint ilyenekkel, hanem ezek alkalmazásával az adott esetekre; ezért rá nézve az egyesnek ismerete még szükségesebb, mint az általánosé. Tárgyára nézve pedig részint az egyes emberre és ennek jólétére, részint a közjóra vonatkozik. Ha a belátás a czélokhoz megkívántató helyes eszközöket eltalálja ez az észély (*εὐβουλία*, Klugheit), ha pedig a gyakorlati belátás a dolgokról helyesen ítél, ez az értelm *σοφησία*. Valamint tehát az elméleti észnek minden tökélye a bölcsességben összpontosul; ugy a gyakorlati észhez tartozó erények a belátásra viendők vissza. Ha a belátás, mint feljebb rajzolt képesség, jó czélok-nak szolgál, akkor erénynyé lesz, ellenkező esetben hibává; ugy hogy tulajdonképen egy a gyökér, melyből az erényesnek belátása és a rosznak furfangossága ered. De mily mivoltuak céljaink, az egyelőre akaratunktól, mily mivoltu pedig akaratunk, az erényunktől függ s ennyiben a belátás az erény, és megfordítva, az erény a belátás által feltételeztetik; mert az erény az akaratot jó czélokra irá-

*) Ha meg is engedjük, hogy az ismeret tartalma mindig az örökkévaló, az mégis az emberi hatás és cselekvés tárgya, annyiban mennyiben azt, mint egyelőre belső lehetőséget az ember saját munkája által fejt ki s ennyiben az erkölcsi becs körébe tartozó. Midőn tehát Aristoteles a tudományos működést, az észnek belső kifejlését az emberben az erkölcsiből kizárja; ethicájának körét szűkre szorítja. Ebben annál kevesebb következetességet lehet látni, mivel az észműködést olyan-nak tekinti, mely felé leginkább kell törekednünk, mely boldogságunknak leglényege-sőbb alkateleme és mivel a bölcseséget is erénynek tekinti. Azonban ezen eljárás-ának oka épen azon magas felfogás, melyet magának az észműködésről képezett. T. i. szerinte az ethica körébe csak a tulajdonképeni emberi, vagyis az tartozik, mi észszerű kiképezetésünkben kiindulva külső cselekedetbe megy át. Ellenben az ész és tudomány bennünk az isteni, az emberi sors fölött álló, tehát a tulajdonképeni emberi cselekvéshez semmi köze. Innen van, hogy nála az erkölcsinek viszonya a tudományhoz ingadozó. Egyrésztől a gyakorlati életet ugy fogja fel, mint minden erkölcsit magában foglalót, tehát a gyakorlati czélt is, mint azon jót, mely felé magáért kell törekednünk; másrésztől pedig, midőn a gyakorlati cselekvést a tudomá-nyos kifejléssel összehasonlítja, amazt csak ugy veszi, mint ennek eszközét.

nyozza, a belátás pedig annak megmutatja ezen czelokat helyes esz-
közök által elérni. Tehát az erény és a belátás egymással lassankint
a gyakorlat által növekednek, mert minden erényes cselekedet elő-
mozditja a belátást s minden helyes belátás a gyakorlatiba, az erényt.
Tehát a kétféle erény összefoly.

A mint a belátás az ethikai erények felső határát képezi, ugy
alsó határán azon működések állanak, melyek nem az akaratból, ha-
nem a természeti ösztönből erednek, a nélkül, hogy az ész uralma
alól egészen ki lennének véve. Ezek az indulatok. Itt is sok szépet
mond helyes és téves viszonyunkról a kedélymozgásokhoz.

Azonban Aristoteles szerint az erkölcsiség nem teljes, ha az a
közösségi életben nem nyilatkozik. Ilyen élet először a barátság,
tehát erről szól, mint az ethica és a politica közti kapóctagról.

Barátság. Hogy ez is az ethicába való, ezt Aristoteles ugy
indokolja, hogy a barátság erény, és hogy ennek az emberi életre
nézve egyáltalános jelentősége van. A barátság mindenkre nézve
szükséges: a szerencsésre nézve, hogy szerencsését fentarthassa, s
hogy örüljön, ha ezt másokkal közölheti; a szerencsétlenre nézve,
hogy vigaszt és segílyt találjon. A barátság a természet törvénye,
az összeköti az embert az emberrel. Mit az igazságosság kíván, azt
tettleg legnagyobb mértékben a barátság teszi, mert az oly egyetér-
tést eszközöl, hol a kölcsönös jogok megsértése nem jön elő. Az tehát
nem csak külső és természeti, hanem erkölcsi szükségesség, az az
emberi társadalmi ösztönnel közvetlen kielégítése és nyilatkozata.

Barátság alatt Aristoteles általában azon viszonyt érti, midőn
két fél kölcsönösen, tudatosan jót akar egymásnak. Ezen viszony,
mivoltának alapja szerint különböző jellemmel bír. Mi általában hármat
szeretünk: jót, kellemest, hasznost. Ezek közül vagy az egyik,
vagy a másik lesz az, mit barátainkban szeretünk s ezért keressük
barátságukat vagy azon előny miatt, melyet tőlük várunk, vagy azon
gyönyör miatt, melyet nekünk nyújtanak, vagy azon jó miatt, melyet
bennök találunk. Igazi barátság csak utolsó alapon épülhet fel, az
csak olyanok közt lehet, kik belső előnyeikre nézve egymáshoz
hasnolók, az az erényen és tiszteléken alapszik. Ily barátságban
mindenki a másokban a maga valóját szereti, személyes élvét abban
találja mi magában véve jó. Ily barátság csak lassan képeztethetik,
mert barátunkat mielőtt benne megbiznánk, hosszabb társalgás után
ki kell ismerni. A barátság tehát nem terjedhet ki sokakra, mert

benső ismeretség csak kevesekkel lehető; az nem pusztán az érzés és hajlam műve, noha ezeket nem nélkülözheti, hanem a jellemé, de épen azért oly tartós, mint az erény, melyen alapszik. Az igazi barátok csak a jót szeretik egymásban, csak ilyet adnak egymásnak és fogadnak el egymástól. De az igazi barátság, a mint a jellem és szellemi előnyök egyenlőségén, úgy általában egyenlőségen alapszik. Az csak akkor lehet tökéletes, ha mind a két fél nem csak az egyenlőt keresi egymásnál, hanem ha becs tekintetében is egyenlők. Ha ellenben az ily kapocsnál az egyiknek más célja van, mint a másiknak, vagy ha az egyik a másik felett áll; úgy a teljes egyenlőség helyébe a viszonylagos lép elő s akkor az egyik a másiktól szeretetet és barátsági szolgálat tekintetében annyit igényelhet, mennyiben egyik a másikkra nézve becses.

Vizsgálja azon okokat is, melyek a barátok közt előidézik a vizályt és szakadást. Megjegyzi, hogy kivált az előny miatt kötött barátság nyújt alkalmat a kölcsönös vádakhoz; mert, hol a barátság az erény alapján köttetik meg, ott az a kölcsönös szolgálattételben oly versenyt idéz elő, mely nem engedi meg, hogy egyiknek előnye legyen a másiknak rovására; ellenben, hol az csak a gyönyör miatt kapcsolatik, ott egy félnek sincs oka panaszkodni a felett, hogy meg nem találta azt, mit kereset. Ki pedig barátsági szolgálatot csak a vizontszolgálat reményében tesz, az várákozásaiban sokszor fog csalatkozni. Ily viszonyok állanak be ott is, hol a barátság egyenlőtlenek közt köttetik meg s ekkor a méltányosságot meghaladó igények lépnek fel, holott a helyes az, hogy a magasabban állónak azért, mit neki hasonló módon nem viszonzhatunk, megfelelő tiszteletet adjunk. Szól továbbá azon esetekről, melyekben a baráti kötelesség az egyik irányában összeütközik a mások iránt tartozó kötelességgel. Ezt általában úgy egyenliti ki, hogy megkülönbözteti azon sajtáságos kötelezettségeket, melyeket minden viszony magával hoz.

Továbbá azt kérdi, hogy a barátságos viszonyt fel kell-e bontani, ha a két fél közül az egyik megváltozik. Igen, ha ezen változás azon kapcsolat lényeges feltételeit érinti. A barátsági szeretetet Arisztoteles felfogja viszonyban az önszeretethez s abban azon viszony utáuképzését látja, melyet az erényes maga iránt megtart. Ezzel azon kérdést kapcsolja össze, hogy jobban szeressük-e magunkat, mint barátunkat? Erre úgy felel, hogy valóságos összeütközés nem jöhet elő, mert az igazi önszeretet abban áll, hogy a jót, az erkölcsi-

leg szépet és nagyot kívánjuk. De ebben annál inkább részesülünk, minél nagyobbak áldozataink barátainkért.

Ezen irányban nyilatkozik azon kérdés felett, hogy a boldog ember nélkülözheti-e a barátságot? Ezt sok oknál fogva tagadja. Épen a boldog embernek van szüksége barátokra, kikkel jót tehet, mivel ezek jelességének szemlélése magas, saját jelességeinek tudatával rokon élvét nyújt neki, mivel könnyebb másokkal együtt működni, mint egyedül, mivel a jókkal való egyesülésből erkölcsi erőt merithetünk, de különösen azért, mivel az ember, természeténél fogva a másokkal való közösségre van utalva s a boldog legkevésbé elhet egyedüli életet, mivel, valamint minden emberre nézve saját élete és működése egy jó, ugy ilyen barátunk élete is. És barátunk életében a mienk megkettőztetik. Azon kérdésre, inkább van-e szükségünk a barátokra a szerencsében vagy a szerencsétlenségben, azt feleli: hogy azok birtoka szükségesebb a szerencsétlenségben, de szebb a szerencsében; hogy azok segélyére jobban szorulunk az első esetben, ellenben a másik esetben az erőteljes, a fájdalmat magukban elviselni tudó jellemek azok részvétét inkább érzik. Mily nemes azon rajz, midőn azt mondja, hogy az örvendetést tárjuk ki készen barátainknak, de a szomorut csak késedelmezve; ellenben magunk részéről előzékenyebben siessünk azok gyámolításához, mint élveikhez. A valódi barátsághoz azonban mind a kettő tartozik. A barátság közösség, együvé tartozó élet, az önszeretet kitorjesztése másokra. Mint mindenki saját lételének és munkásságának örülni akar, ugy barátunkéának is, és mire mindenki legnagyobb becsét fektet, azt közli barátjával. Az emberek természetes együvé tartozása, természetes társasági ösztöne a barátságban nyilatkozik közvetlenül. A barátság azon kapocs, mely az embert emberrel nem csak külösképen, mint a jogi közösség, hanem belső lényegében összeköti, a barátságban az egyesnek erkölcsisége, erkölcsi életközösséggé bővített ki. Azonban ezen közösség itt még korlátozott, a személyes viszonyok esetlegességéhez kötött. Ezen közösség csak az államban terjed ki nagyobb körre, az itt épül fel nagygyá a tartós intézvények és szilárd törvények alapján.

B) Politica.

1. Az állam szükségessége, fogalma és feladata. Noha az egyes ember erénye és tudománya becses; mégis Aristoteles, mint görög, míg az csak az egyesre szorítkozik, azt elegendőnek nem tartja. Az erkölcsiség teljes valósága szerinte az állam.*) Már magában véve egy közösségi élet erkölcsi működése nagyobb, teljesebb, szebb és istenibb, mint az egyesé. De az erény megszületése és fentartása is tartósan csak az államban sikerül. Pusztá tanítással kevésnél lehet valamire menni; mert, ki csak kívánságainak él, az sem az intésre nem hallgat, sem azt nem érti. E bajon csak a szokás és nevelés segít, nem csak az ifjúságnál, de a felserdülteknél is; mert ezek közül is sokan rászorúlnak a törvényes kényszerre: de jó nevelés és kényszerítő törvények csak az államban lehetségesek. Az igazi emberi jó csak az államban valósul; államban élni, az embernek természetes hivatása, az ember természeténél fogva a közösségi életre van rendelve, mi onnan is kitetszik, hogy egyedül ő tud beszélni. Az állam az erkölcsi működések feltétele és befejezettsége, telje, az állam erkölcsi egész. Ezért mondja Aristoteles, hogy az állam fogalmánál fogva előbbi, mint az egyes és a család és csak az időbeli támadás és a közelebbi szükség szerint későbbi. Csak emberfeletti vagy alatti lény lakhatik az államon kívül, emberre nézve az elkerülhetetlen, mert, mikép az ember az erkölcsi műveltség mellett legnevesebb teremtmény, úgy jog és törvény nélkül a legrosszabb. De a jogrend a közösségi élet ügye.

Ebből kitetszik, hogy Aristoteles az állami élet feladatát nem szorítja pusztán azon célokra, melyeket némelyek már akkor az újabb időben pedig sokan egyedülieknek tekintenek, t. i., hogy az állam célja a külső létel védelme és anyagi gyarapodás. Azt megengedi, hogy az állam eredetileg a szükségből támadt, úgy, hogy a családok egyelőre a forgalom miatt községekké alakultak, a községek *) pedig államokká. De ezzel az állam fogalma nincs kimerítve. Az állam feladata nem csak az, hogy polgárainak természeti lételéről gondoskodjék, sem pusztán az, hogy magát a küllellenség ellen közö-

*) Hegel, Plato és Aristoteles nyomán mondotta: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee.“

*) A községi életéről részletesen nem szól.

sen védje és a forgalmat biztosítsa. Mint ilyen kapcsolat csak szövetség és nem állami élet. Az sem elég, hogy a szövetkezettek egy területen együtt éljenek. Noha ezek az állami élethez mind megkívánatnak, ilyen csak ott van, hol egy tökéletes és maga magának elégséges közösségi élet czéloztatik. Szóval, az állam czélja a polgárok boldogsága. A boldogság pedig az erény akadálytalan létesítésében áll. Egy nép boldogsága is csak ebben állhat. Az állam főfeladata tehát polgárait képezni és nevelni, minden erkölcsi és értelmi jeleséget bennök ápolni. Ez oknál fogva azon tulajdonságok, melyek a jó polgárt és a jeles embert teszik, ugyanazok. Itt is látszik azon görög gondolkodás, mely szerint a politica a moráltól megkülönböztetve nem volt.

De az erény kétféle: elméleti és gyakorlati. Melyik jelesebb? Ez itt is felmerül azon kérdésnél, hogy a béke vagy a háboru képezi-e az állam czélját? Szerinte a béke sajtáságos munkája a tudomány; ellenben a háboru a lehető nagy hatalom megszerzése a cselekvéshez. Mivel Aristoteles az elméleti életet többre becsüli, mint a gyakorlatit, ezért élesen megtámadja azon alkotmányokat, melyek czélja inkább a háboru, mint a béke. A hódító államok ápolják az erőszak és uralkodásvágy szellemét, leszoktatják a polgárokat a béke munkáiról s romlásnak indulnak, ha uralkodásuk biztosítva van. Aristoteles szerint az állam czélja a béke munkái; ellenben a háborunak csak annyiban van helye, mennyiben az szükséges az önvédelemhez és azok meghódításához, kik a természettől a szolgálatra rendelvek.*)

Látjuk, hogy Aristoteles felfogása szerint az államnak magas czélja van. Azonban ezen cél mégsem oly magas, mint a régi görögök felfogása szerint. Ő Platóval együtt legmagasabb czélnek tekinti a tudományos foglalkozást, mert ebben éri el szerinte az ember azou legtökéletesebbet, mit természeténél fogva elérhet, miben az embernek korlátain túl emelkedik, hogy az isteninek éljen. Csak mint embernek van szüksége a gyakorlati erényre és azon közösségre, melyben az létesül. De e tekintetben arra teljesen és feltétlenül van szüksége. A legfőbb közösség pedig, mely minden egyebet befoglal és betetöz az állam. Aristoteles Platóval együtt ezt azon alapon taníhatta, mivel a görögöknél s általában a régi népeknél az állami és vallási élet egybeolvadt s a kettőnek elválasztásához az emberiség

*) A művelt és műveletlen népek közt egyik lényeges különbség az, hogy azok a háborut eszköznek, ezek czélnek tekintik.

csak lassan haladott. Aristoteles a maga álláspontján helyesen tanította azt, hogy az állam célja minden erkölcsi célokat magában foglal, hogy intézvényei az erkölcsi életet törvény és nevelés által biztosítják s azt az egész népre kiterjesztik.

Az állami élet felfogására nézve Aristoteles csak egy vonás által különbözik Platótól. Utóbbi szerint, mint minden földinek, az államnak is lényeges vonatkozása van a túlvilágra. Plato szerint az állam nem csak erkölcsi tökéletesedésünket mozditja elő, hanem az a testtől szabad lelket a magasabb létre is előkészíti. E nagyszerű vonás Aristotelesnél nincs meg.*) Utóbbi szerint az állam egyedül földi rendeltetésünket és boldogságunkat mozditja elő, az a jelen élet szükségleteinek akar eleget tenni. De az államnak már ezen felfogásából kitetszik, hogy Aristoteles nem tartotta szemé előtt — mint azt némelyek róla mondják — pusztán csak a tapasztalati államot. Oly philosophus, ki a tökéletes létre, a fogalomra irányozza gondolkodását nem csak azt tartja szemé előtt, hogy pusztán csak a jelen államot vegye tekintetbe, hanem gondolkodását arra is irányozza, hogy a legjobb állam a tetleg létezőben csiraképen már megvan. Nála fődolog az állam ideája, mint minden tapasztalatinak mértéke.

A politica feladata, nyomozni azon eszközöket, intézvényeket,

Gondolat Származási Kérdés

*) Ezen egy vonásból is ki lehet olvasni a lényeges különbséget Plato és Aristoteles közt. Egész philosophiájában látjuk a törekedést ezen életet a mindent átható ész kívánalmaival összeegyeztetni, mert szerinte van ezen valóságban valami, mi jó és becses, mi a futó és változó jelenségeken túlhatván, ingatlanul megáll. De, noha a legfőbbet, az isteninek eszmeképét elismeri; mégis hidegen kutató éles elméje jobban veszi tekintetbe az ember földi életének viszonyait, mint Plato, ki földi életünk korlátozott viszonyain tulemelkedvén, az embert nem vizsgálja jelen nyomora, hanem egy tisztább, a testtől megszabadult élet szerint. Igen természetes tehát, hogy Plato az állami életet is a túlvilági életre vonatkoztatja. Ellenben Aristotelesnél, ki mindent az anyaghoz kötött, nincs a gondolatnak oly merész szárnyalása, mint Platónál. De, noha a nap alatt épen az anyag miatti sok tökéletlenséget és hiányt lát, noha nála azon ideálok, melyeket az ész kíván, és melyek szabad törekedésünkhez mindig szükségesekek, néha háttérbe lépnek; mégis szép az, hogy a tapasztalati valóságba bele tudja magát találni, hogy épen ebben látja az isteni ész uralmának örök hatalmát, és hogy annak gyümölcseit, mit éles elméje a valóságban felfedez, az ember számára élvezhetővé törekszik tenni. E szerint az emberi életet, ennek hiányai ellenére, is szépek és becsesnek tekinti s tanai azon utmutatás, hogy az ember valójában éljen s ne vágyódjék hiu és üres ideálok után, hanem a valóságot élénk munkássággal ragadja meg. Ily hidegen fontolgató ész nem tekintheti az államot a túlvilági élet közvetítő intézetének.

melyek által az állam feladatát megoldja. Mielőtt ezt tenné, vizsgálja a családot; mert, mint mondja az állam lényegének megértéséhez, ennek egyszerű alkatrészeit kell elemezni.

2. Család. Az állam tökéletes emberi közösség, tehát fogalmánál fogva az első. De valamint Aristoteles szerint az, mi magában véve első, támadásánál fogva későbbi; úgy a politikai közösség támadását feltételkép az első természeti közösség, t. i. a család előzi meg.

A házi életben férj és a nő, szülők és gyermekek, ur és szolga közti háromféle viszonyt emel ki.

A férj és nő viszonya erkölcsi. Igaz, hogy a természeti ösztön vezeti őket egymáshoz; de kell, hogy egyesülésök a barátság, jóakarata és kölcsönös szolgálati készség jellemét vegye fel. Ezen kívánalom azon alapszik, hogy az erkölcsi képesség részint mindkettőben egyenlő, részint különböző, hogy tehát a kettő közti szabad viszony nem csak lehetséges, hanem a két különböző nem kölcsönös kiegészítésének szüksége *) azt kívánja is. Egyrésztől egyenlő fokon állanak, a nőnek is saját akarata és erénye van, vele is mint szabad személylyel kell bánni; De másrésztől a nő erkölcsi képessége a mód és fok szerint a férfiétől különbözik: akarata gyenge, erénye kevésbé tökéletes és önálló, egész hivatása nem az önálló kereset és teremtés, hanem csendes visszavonulás és háziasság. Ehhez képest a nő helyes viszonya a férfihoz az, hogy a férj, mint az erősebb fél kormányoz ugyan, de a nő is a házi élet szabad társnője gyanánt tekintetik, s mint ilyen nem csak minden bántalom ellen védetik, hanem saját műkörrrel is bír, melybe a férfi nem avatkozhatik.

A viszony nem oly szabad a szülők és gyermekek közt. Jellemzetes, hogy itt Aristoteles leginkább csak az apa és fiu közti viszonyt veszi tekintetbe s azt mondja, hogy szorosán véve a dolgot a gyermeknek atyja irányában semmi joga sincs, mivel a gyermek az apának még csak egy része; de az apának van kötelessége gyermeke javáról gondoskodni. Ennek alapja az, hogy a gyermeknek is saját akarata és erénye van, de mindkettő még tökéletlen; tökéletes a kettő az apában. Ezért az apa és a fiu közti helyes viszony az hogy amaz a maga tökéletesebb erényét ezzel közli, ez pedig az apa erényét engedelmisségben magának elsajátítja.

Teljes függésben áll a rabszolga. A magas műveltségű

*) A kiegészítés szellemi és természeti, t. i. a két különböző nem kiegészítése.

Aristoteles is törekszik bebizonyítani a rabszolgaság szükségességét és törvényszerűségét. Az elsőre nézve azt mondja, hogy a rabszolgaság a házi élet természetében fekszik, mert ennek szükségletei nem csak élettelen, hanem élő és eszes szereket is kívánnak; de a szer azé, ki azt használja, tehát a házi élet teljes berendezéséhez emberek is tartoznak, kik a házi ur tulajdonát képezik. És, hogy ezen birtok jogos, ezt a természeti képességek különféleségéből törekszik kimutatni. Olyanok, kik a természettől csak testi munkára alkalmasak, méltán kormányoztatnak azoktól, kikben szellemi képesség van, mivel általában a szellem kormányozza a testet. És mivel általában ilyen viszony van a barbarok és hellenek közt, ezért azok született rabszolgák, következésképp a háborút a rabszolgák megszerzéséhez jogosultnak tekinti. Ezek nyomán Aristoteles szerint a rabszolganak semmi akarata sincs, akarata ura akaratában van, egyedüli erénye engedelmesség és hasznavehetőség a szolgálatra. Azonban ajánl szelid és emberséges bánásmódot a rabszolga irányában. Mint látjuk, a görög élet és gondolkodásmód Aristotelesben is oly erős, hogy azon gondolkodáshoz, miszerint az ember, mint ilyen, rabszolga nem lehet, még fel nem emelkedett. Ehhez még idő kellett.

Kapcsolatban a rabszolgasággal fejtegeti a birtok fogalmát. Kétféle keresetmódot különböztet meg, természetest és mestorségest. Az első mindazon munkára vonatkozik, mely által a szükséges vagy hasznos életszükségletek megszerezhetők, ilyen a baromtonyásztás, földmívelés. Az ezek által nyert termékek kicserélése által támad a cserekereskedés. Ezt is természetes keresetmódnak tekinti, mivel közvetlenül a természetes szükségek kielégítésére szolgál. De, midőn a kereskedés céljából a pénz, mint általános becsmérték hozatott be, inuen fejlett ki a mesterséges keresetmód, mely nem vonatkozik az életszükségletek, hanem a pénz megszerzésére. A háztartáshoz csak az első keresetmód nélkülözhetlen s épen ezért azon birtoknak, melyre iránylik, természetes mértéke a szükség, holott a pénzkereset a végetlenbe mehet ugyan; de épen ezért rossz, mert célja nem az erkölcsileg szép élet, hanem csak a természeti élet- és élvhez megkívántató eszközök beszerzése.

Plato a legtökéletesebb államot akkép gondolta, ha ebben a családi és házi élet elenyészik s a nő-, gyermek- és vagyonközösség hozatik be.

Szépén és helyesen polemisál ez ellen Aristoteles. Midőn Plato azt mondja, hogy az államban a lehetőségig elérhető egység szem-

pontjából mindennek közösnek kell lenni; Aristoteles igazi philosophiai élességgel azt állítja, hogy az állam nem pusztá egység, hanem sok és különféle alkatrészekből összetett egész. Ha a teljes egység, a különféleség kizárásával, volna a legfőbb, az állam családdá, ez pedig egyénné zsugorodnék össze. De, ha meg is engednők — folytatja tovább — hogy az államra nézve az egység a legjobb, ehhez a Plato által javasolt intézvények nem lennének jó eszköz.

Midőn Plato azt tanítja, hogy az állam akkor legegységesebb, ha mindnyájan ugyanazt tekintik enyimnek és tiednek, Aristoteles azt mondja, hogy ezen tétel kétértelmű. Lehet, hogy talán az egység előmozdítatnék, ha mindnyájan ugyanazt tekintenék tulajdonul, mi azonban lehetetlen; de azon hatás be nem állana, ha nők és gyermekek mindnyájok közös birtoka lenne. A rokonsági kapcsolat megszüntével amazoknak minden becse és jelentősége elenyésznék. A nőközösség mellett, hogy érezhetné magát az ember apának? A birtokközösség is a helyett, hogy az egyetértéshez vezetne, a vizzálynak bedughatatlan forrásává válnék. Helyes csak a tulajdon jogszerű elosztása és annak önkénytes közlése a használat végett. A vagyonsközösség megsemmisitené a magánvagyonból eredő örömet és a jótékonyság erényét.*)

Ezekből kitetszik, hogy Aristoteles a valóság feltételeit és törvényeit, az emberi természetet és az állami élet lényegét mélyebben átgondolta, mint Plato. De ezen ellenkező irányu tanokból az is kitűnik, hogy ezek a két bölcsész rendszerének metaphysicai alapjaival a legszorosabban függnek össze. Mivel Plato csak az ideát, az általánost tekintette igazi valóságnak; ezen tannak csak egyik következése és alkalmazása, a magánvagyon megszüntetése és az egyes ember minden érdekeinek elnyomtatása. Ellenben, mivel Aristoteles az egyest tekinti eredeti valóságnak és lényegesnek, az általános fogalmakat pedig csak úgy mint több egyes lény közös sajátságainak kinyomatát; ezért ő is következetes, ha gyakorlati bölcsészetiében az emberi működések és intézvények utolsó célját az egyesekbe teszi át s ezek szabad kifejlésétől várja azon cél valósítását. Itt is látjuk, hogy a gyakorlat csak természetes eredménye és alkalmazása az elméletnek.

Mint Plato, úgy Aristoteles is az államot a várossal azonosítja,

*) És o'fojtaná a munkaszereket és a törekvést.

mi egyoldalúság. Természetes dolog tehát, hogy a család fogalma után a községről nem szól, hanem mindjárt az államról.

3. Az állam és polgárai. Az állam valami összetett; a részek, melyekből áll, az egyének, s ha ezek viszonya egymáshoz az alkatmány által megállapíttatik, ezek az állampolgárok. All a m p o l g á r a szó tulajdonképi értelmében az, ki jogositva van az állam igazgatásába befolyjni és az igazság kiszolgáltatásában részt venni. Az állam azon személyek sokasága, kik elegendők a közös élet minden feltételeinek eleget tenni. De az állam lényege alakjában*), t. i. alkotmányában áll; az alkotmányt pedig az emberek feltételezik. Az alkotmány valamennyi törvényei a political jogok és javak elosztása körül forognak. Hogy ezek egyenlőképen osztassanak el, az csak akkor igazságos, ha az emberek, kik közt elosztatnak, egyenlők; ellenben ha nem egyenlők, ép az igazságosság kívánja, hogy azok egyenlőn el ne osztassanak.

Hogy az ember a political jogokban részesüljön, ez Aristoteles szerint bizonyos feltételektől függ. Ily feltétel mindenekelőtt az élet mód és a foglalkozás, mert ő a polgártársak közt is megkülönbözteti azokat, kik az alacsonyabb munkától szabadok és kik azt üzni tartoznak. Ezen különbség fontossága az állami életre nézve onnan tetszik ki, midőn azt mondja, hogy a napszámosoknak és rab-szolgáknak a polgári jog a jó államban meg nem adatható, mert ilyenben az egész népnek boldognak kell lenni, de az ember csak az erény által boldog. Ki tehát az erényre nem képes, az nem is lehet az államnak jogokkal biró polgára. Ezen a mienktől eltérő gondolkodás teljesebb megértéséhez tekintetbe kell venni, hogy Aristoteles is mint általában a régiek az erényt az alacsonyabb munka alóli mentesség-től és a műveltséghez megkívántató szabad időtől feltételezték. Sem Plato, sem Aristoteles nem gondoltak arra, hogy az erényhez és műveltséghez a lehetőség minden emberben egyenlő, e tekintetben a fokbeli különbség lényeges nem lehetvén.

A polgári jogok birásához fontos továbbá a születés és a birtok. A szabadon születtek egyenlők, a született nemesek azt vélik, hogy nagyobb jelességet és magasabbrangot öseiktől örökölték; a gazdagok pedig azért igényelnek nagyobb befolyást az állam és állampotok igazgatásába, mivel a birtok legnagyobb része kezükben van és mivel a birtokosokban jobban lehet bizni, mint a birtoktalanokban. Aris-

*) Hogy az alak a lényeg ezt a metaphysicából tudjuk.

toteles ezen igényeket feltétlenül el nem fogadja ugyan; de azoktól minden jogosultságot meg nem tagad, mivel az állami életben azok is nagy súlylyal bírnak. Ugy a gazdagságnak, mint a szegénységnek elmondja hibáit. A gazdagok vétkeznek dőlyfből, a szegények álnokságból és hol az állam szegényekre és gazdagokra oszlik el, ott elenyészik a polgári egyenlőség, az egyetértés és közszellem. A jómódu középrend a legjobb, mert ez van leginkább biztosítva saját kicsapongásai és az idegen megtámadások ellen, az állami életben ez legkevésbé tolakodik előre. Ezért ott lesz a legrendezettebb állami élet hol a társaság súlypontja ezen rendbe esik bele. Ki politicalai intézvényeit tartósan akarja biztosítani; ezen rendet kell megnyernie, mert ez dönt a szegények és gazdagok pártharczaiban.

De a politicalai jogok elosztása tekintetében legfontosabb a polgárok politicalai jelessége. Ugyanis az állam főczélja a boldogság, a nép erkölcsi tökélye. Ki ehhez legtöbbel járul, az bír legtöbb joggal az államba befolyjni. De ehhez leginkább az erény képesít. Tehát a politicalai jogok elosztásához különböző alapok vannak s a mint ezek közül egy vagy más vétetik, vagy több is összekapcsoltatik, a szerint lesz az alkotmány is különböző. Főkérdés itt az, kinek kezében van a legfelsőbb, a felségi hatalom.

4. Állami alkotmányok. Ma az állami alkotmány alatt az állami életnek csak alakját értik, vagyis azon határozatok egészletét, melyek által a politicalai működések elosztása elrendeltetik. Ellenben Aristoteles ide befoglalja a közösségi életnek az államczél felfogásában és az igazgatás szellemében nyilatkozó anyagszerű jellemét is. Ez által azon szerencsés helyzetbe jut, hogy az alkotmányos intézvényeket összefüggésben az egész népelettel adhatja elő, noha igenis ezen előzmény folytán azon veszélynek teszi ki magát, hogy az alkotmány kérdését tisztán nem tárgyalhatja, hanem azt a népelet anyagi tartalmával is összekeveri.

Aristoteles igazi államférfiúi mély belátással felruházott gondolkodó, azzal kezdi fejtegetését, hogy az államtudomány meg nem elégedhetik a legtökéletesebb állami állapot rajzával, sőt ki kell mutatnia azt is, hogy az adott viszonyok közt melyik legjobb állami forma érhető el; továbbá elő kell adnia a tényleg létező alkotmányokat, támadásuk és megtarthatásuk feltételeit. A politicalai eszmeképről le nem mond ugyan, de előad más lehető alkotmányformákat is, azon feltételeket, melyek alatt azok természetszerűen fejlenek s azon intézvényeket, melyek által fentarthatók. Az teszi Aristoteles tanát az

államról páratlaná, hogy az állami intézvényeket igazi bölcs lélekkel belső alapjaikból fejti ki, az adottat a fogalom szilárd határozottságai szerint itéli meg s a létezőt nyomozván, pillanatát mégis szüntelenül az állami eszmeképre irányozza.*)

A különböző államformák megállapításában két nézpontja van : az állami cél felfogása és a politicalai hatalmak elosztása.

Az első pontra nézve azon államok állanak szemközt egymással, melyekben a közjő s azok, melyekben az uralkodók előnye tekintetik legfőbb czélnak. Mi a politicalai hatalom elosztását illeti, itt azon számkülönbségből indul ki, hogy azon hatalom vagy egynek, vagy egynehánynak, vagy valamennyi polgárnak kezében van.

A két nézpontot összekapcsolván, hat alkotmányt hoz fel, három helyest és három helytelent. Jogtalan és despotiai az, melynél nincs tekintet a közjóra, hanem a hatalomkezelők előnyére. Hol az államigazgatás a közjónak szolgál, ott az alkotmány, ha egy uralkodik királyság, ha többen aristocratia, ha a polgárok összessége politia. Ellenben ha az igazgatás az uralkodó előnyének szolgál, ekkor a királyság tyrannisba, az aristocratia oligarchiába, a politia democratiába fajul el.

Azonban ezen leszármaztatásnál következetesen meg nem marad, mert más helyen a monarchia, aristocratia és politia alapját a nép jellemében keresi és ismét egy harmadik helyen négy alkotmányt számít elő: democratiát, oligarchiát, aristocratiát, monarchiát. Következetlenség az is, hogy a politiat a helyes alkotmányformákhoz számítja ugyan, mivel alapja az erény és mégsem tekinti egyenrangúnak a királysággal és aristocratiával mivel az mégis csak a tömeg uralkodása, ez pedig oly magas belátáshoz és erényhez, mint egy, vagy kevesen soha el nem juthat. Ezen hiányok alapja a helyes és helytelen alkotmányok merev elszakítása.

Ezen különböző államformák jogosultságának kérdésénél szem előtt tartandó az, mit előbb mondott, t. i. az államczél és a politicalai jogok s előnyök elosztása. Mindennek mértéke az osztó igazságosság. Ez azt kívánja, hogy az egyenlők egyenlőben, a nem-egyenlők nem-egyenlőben részesüljenek. De politicalai jogokat megalapítani csak az képes, mi az állampolgárok lényeges tulajdonságaihoz tartozik. Ilyen a nemes származás, szabadság, vagyon, erény. Azonban ezen előnyök

*) Tehát ő nem oly politicus és jogász, mint azok, kik mást nem tudnak és el nem ismernek, mint épen csak a meglevőt.

sem jogosítanak fel minden további nélkül a polgári jogok élvezetére. Alaptalan igény az, ha némelyek másokkal mindenben egyenlő állást kívánnak, mivel ezekkel némi tekintetben egyenlők, vagy, ha ezek minden tekintetben többet kívánnak, mivel azokat némely előnyben meghaladják. A politikai jogok elosztásában tehát a különböző tulajdonságok becsviszonya a mértékadó. Azon tulajdonságok közül, melyek politikai jogokat megalapíthatnak, legbecesebb az erény, noha a többiek is bírnak jelentőséggel. De tekintetbe jő az egyesek számviszonya is. Egy kisebbség tagjai, vagy egy egyes, a többi polgárokat felülmulhatják ugyan erény, belátás és vagyon tekintetében; de ebből nem következik, hogy az összes polgárokat is felülmulják, mert ezek együttvéve magasabb tökélyé egyesülhetnek, együtt többet tehetnek. Az egyesekre, melyekből ezen tömeg áll, igenis hiba lenne oly hivatalokat ruházni, melyek különös személyes ügyességet igényelnek; de mégis kell, hogy azon tömeg határozzon a népgyűlésekben és a törvényszékeknél, megválassza a tisztviselőket s ügyeljen az ügyek kezelésére. Ez azért tanácsos, mivel az államra nézve veszélyes lenne a polgárok nagyobb számát az államigazgatásból való kizárás által ellenségekké tenni. Azon lehető ellenvetésre, hogy így a nem-képesek ítélnék a képesek felett, igen helyesen azt feleli, hogy némely dolgokról az, kinek számára az állami intézvény rendelve van, ép úgy, vagy jobban ítél, mint a szakember, hogy a nép, ha nem is ért sokat az államigazgatás ügyeihez, igen jól tudja, hogy az igazgatás előmozdítja-e érdekeit.

Mindezekből következik, hogy egy alkotmány életképességének első feltétele, hogy annak pártolói az ellenfélt felülmulják. De itt a polgároknak úgy mivolta, mint mennyisége jő tekintetbe. Csak a két nézpont összekapcsolása által nyerünk helyes mértéket a politikai hatalom-viszonyok megítéléséhez. Erősebb fél az, mely a másikat vagy mind a két, vagy egy tekintetben annyira felülmulja, hogy az, mi másrésztől nála hiányzik, éppen az által tulnyomóvá lesz. A mennyivel járul az egyes, vagy az állampolgárok egyes osztálya az állami cél eléréséhez, annyi befolyás illeti őt. De ezen cél mindig csak az egésznek java és soha nem az egyes osztályok előnye. És mivel ezen cél biztosabban éretik el ott, hol a törvény, mint ott, hol az emberek uralkodnak, kik mégis sok gyengeségnek vannak alávetve; ezért Platóval ellenkezőleg úgy ítél, hogy jobb, ha törvények uralkodnak, az előjáróknak pedig csak ott engedtetik szabad kéz, hol a törvények nem elegendők, mivel általános határozatok által alig lehet min-

den előfordulhatandó egyes esetről előre gondoskodni. Ha azon el-
 lenvetés hozatnék fel, hogy a törvény egy pártnak kedvező; erre azt
 mondja, hogy az lehetséges ugyan, mert a törvény jó vagy rossz, a
 szerint, a mint az egész alkotmány ilyen, miután a törvények mindig
 a létező alkotmány szerint hozatnak. Ebből csak az következik,
 hogy az alkotmánynak kell jónak lenni, de nem az, hogy a törvények
 helyett a személyek határozzanak. Kell tehát törvényes, a közjóra
 irányzó rend; az egyesek pedig és az egyes osztályok csak azon
 befolyással birjanak, mely jelentőségöknél fogva az egésznek megfelel.

De mi történjék, ha egy egyes vagy egy kisebbség személyes
 tulajdonságainál fogva annyira kitünik, hogy a többiek political
 jelentősége azokéival össze nem hasonlítható. Ekkor, ha az állam
 political egyenlőtlenséget tűrni nem akar, nem marad más, mint a
 közönséges mértéken túl kiemelkedőket a maga kebeléből kirekesz-
 teni. Ennyiben az ostracismus némileg jogosult, mert az némely visz-
 nyok közt a democratia fentartásához elkerülhetlen. Magában véve
 az igazságtalan s alkalmazásban pusztá pártcélokká zsákmányolható
 ki. E tekintetben tehát helyes az, hogy kitünő férfiak az államnak
 nem részei, hanem uralkodói, ők maguk a törvény. Velök szemközt
 csak egy lehetséges: önkényes alávetés; ők született királyok, ural-
 kodásuk az igazi és a feltétlenül jogosult királyság. Az ily király-
 ságot tekinti Aristoteles a legjobb alkotmánynak, mert ilyen alatt a
 nép jóléte legjobban biztosíttatik, mivel az ilyen király, minden
 előnnyel fel van ruházva.

És mégis Aristoteles a monarchiának nem nagy dicsérője.
 Ennek két alapformáját különbözteti meg: életfogytáig tartó vezér-
 séget a háboruban s a korlátlan fejedelmi hatalmat. Az első azon-
 ban oly intézvény, mely a legkülönbözőbb alkotmányokban is alkalmazható s így külön alkotmány formát meg nem alapíthat. Tehát
 csak a korlátlan monarchiáról lehet szó. De ez ellen sokat lehet fel-
 hozni. Vannak azonban viszonyok, hol az helyén lehet. Ha egy nép
 magát kormányozni nem képes, ott egynek uralkodása igazságos. De
 ha egy nép szabadokból és egyenlőkből áll, ott egynek uralkodása
 ellenkezik azon természeti joggal, mely szerint az egyenlőket egyen-
 lőség illeti. Ily esetben csak a hatalom változó birtoka igazságos. De
 hol ez van behozva, ott a törvény uralkodik és nem egynek akarata.
 Aristoteles az alkotmányos monarchiát nem ismerte, de mégis látszik,
 hogy közeledik hozzá.

Hogy a legjobb férfi uralkodása azért volna előnyösebb, mint a

legjobb törvényeké, mivel ezek csak általános szabályokat mondanak ki, de a különös esetek sajátosságát tekintetbe nem veszik; erre azt feleli, hogy a kormányzásban az egyes is általános elvekből indul ki, s hogy jobb, ha ezek tisztán végrehajthatnak, mintha alkalmazásukban idegen befolyások által zavartatnak. A törvény ily befolyásoktól szabad, ellenben minden ember lelkében vannak szenvedélyek. A törvény az ész kívánság nélkül, hol az uralkodik, ott Isten uralkodik az emberben, hol a személy, ott az állat is. Ezen igazságból semmit sem von le azon ellenvetés, hogy a törvény az egyes esetekről nem gondoskodhatik úgy, mint az uralkodó. Ebből csak annyi következik, hogy az alkotmány kívánja a törvények megjavítását, hogy azon esetek, melyekről a törvény nem rendelkezik, bírói és felsőségi ítélet alá bocsátandók és jó nevelés által gondoskodni kell egyénekről, kikre ily ügyeket bízni lehet. De az épen nem következik, hogy a legfőbb hatalom egynek kezébe adassék. Tagadhatlan az, hogy sokan többet tudnak, mint egy, hogy ezt a szenvedély hamarabb elvakitja, vagy a kívánság előbb megrontja, mint egy többséget. Különbösen is az egyeduralkodó sem nélkülözheti a kormányzásban a segédek nagy számát. Jobb tehát, ha az állami hatalom a népnél van s ez által gyakoroltatik, mint ha azt egy ember bírja, feltéve természetesen azt, hogy a nép valóban szabad és jeles férfiakból áll. És azt se szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a nép-erkölcs és szokás még fontosabbak, mint az írott törvények s hogy ezek uralma fontosabb, mint egy emberé. Nyomós Aristoteles előtt azon ok is, hogy az egyeduralkodó mindig oda fog törekedni, a hatalmat családjában örökössé tenni. De ekkor hol a biztosíték, hogy azon hatalom nem jut-e egykor az egésznek megrontására a legérdemetlenebbek kezébe?

Jobb tehát ha az államot nem egy ember, hanem egy jeles polgárság kormányozza, szóval, szerinte jobb az aristocratia, mint a királyság. Csak — mint láttuk — két esetben tartja az utóbbit jogosultnak, t. i. ha egy nép műveltsége oly alanti, hogy magát kormányozni nem képes, vagy ha egy férfi a többiek felett oly magasan áll, hogy őt ezek természetes uralkodónak kénytelenek elismerni. Aristoteles, noha minden egyoldalú idealismust kerülvén, itt az utolsó esetet tekintve, mégis annak határaiba téved, mert a legnagyobb és szel-lemben legdusabb férfi sem ment oly hibáktól, melyeket az egyeduralkodók ellen ő maga felhoz. Ezek után egyenkint vizsgálja a különféle alkotmányformákat.

5. A legjobb állam. Aristoteles helyesen tanítja, hogy a tökéletes állami élet mindenekelőtt némely, a természettől adott feltevételeket kíván. Az államnak nem szabad sem igen kicsinynek, sem igen nagyknak lenni. Első esetben nem birna függetlenséggel, másikkban egységgel. Nagyságának helyes mértéke az, ha polgárainak száma képes minden szükségleteket előteremteni, és ha azok mégis kellőleg áttekinthetők, úgy, hogy az egyesek egymást ismerjék és a hatóságok által is ismertessenek.

Továbbá kíván elegendő terjedelmű termékeny területet, mely képes minden szükségleteket meghozni. Legyen a terület könnyen védhető és a forgalomra alkalmas. Jó tehát, ha az állami terület a tenger mellett fekszik.

Ezeknél fontosabb a nép természeti mivolta. Jó állami élet csak oly népben lehető, mely a bátorság és értelmesség egymást kiegészítő tulajdonaival bír. Ezeket Aristoteles ép úgy, mint Plato csak a helleneknél találja. A szellemi jelességeken alapuló nemzeti büszkeség mindkettőnél oly nagy, hogy a hellenek két legnagyobb gondolkodója sem volt képes a nemzeti előítéleteken túlemelkedni.

Ezek azonban mind a szerencsétől függő dolgok.

Mi az állam boldogságának lényegét alkotja, az a polgárok érénye. Ez nem a szerencse, hanem a szabad akarat és belátás műve. Erre nézve az állami bölcsesség vezetőleg lépjen fel. Ezen vezetés már a külső körülmények felhasználására terjedjen ki, p. o. a földbirtok elosztására, a város fekvésére és építkezésére.

Azonban fontosabb a gond a polgárok személyes jelességéről. Erről szépen mondja, hogy a polgárokat nem csak egy adott alkotmány és ennek különös céljai végett kell kiképezni, sőt inkább az állami bölcsesség oda hasson, hogy az egyes polgárok jeles emberekké váljanak s képesítvel egyenek az állam igazgatásában részt venni. Ezt Aristoteles annál inkább kívánhatja, mivel korában még azon nézet uralkodott, mely szerint jó polgárnak és jó embernek lenni, egynek tekintetett. Ennek oka feljebb volt elmondva. A polgárok kiképeztetésénél három mozzanatra irányozza figyelmét. Szerinte az emberi élet végcélja az ész kiművelése. De, mivel az időszerinti kifejlésben az alantabbi mindig megelőzi a feljebbit, az eszköz a cél; úgy az ész kiművelését is megelőzi a kívánságnak, ezt pedig a testnek kiművelése.

Az állam ezen behatását az emberre Plato és Aristoteles korában kívánják kezdetni, mint mi. Aristoteles is kívánja, hogy törvé-

nyek hozassanak, tekintve azon kort, melyben házasságok kötendők és gyermekek nemzendők. A viselős nők részesüljenek alkalmas testi ápolásban. Kívánja ő is, hogy a béna gyermekek kitéssenek, a születendő gyermekek száma törvény által meghatározassék, a számot meghaladók s azok, kiknek szüleik vagy nagyon öregek vagy nagyon fiatalak, elhajtassanak, úgy okoskodván, hogy a ki még nem él, annak nincs is joga az élethez. Itt úgy védelmezhetjük Aristotelest, hogy ezen eszközt az egész ó-kor nem tekintette erkölcsstelennek.

A nevelés Aristoteles felfogása szerint kezdődik az élet első pillanatával s terjed az élet végéig. Az első években gondoskodni kell a gyermek czélszerű táplálatáról, mozgásáról, testi megedzéséről s oly játékok- s elbeszélésekről, melyek az erkölcsi nevelést előkészítik. A gyermekeket minél kevésbé kell a rabszolgák társaságában hagyni, mocskos beszédeket és képeket el kell tőlük távolítani. Hetedik évben kezdődik a nyilvános nevelés s tart huszonegyig.

A nevelésnek az állami életre való nagy fontosságából bizonyítja, hogy azt az állam kezelje. A polgárok erkölcsi mivoltán alapszik az állami élet. Ki tehát az erényt az államban gyakorolni akarja, korán kell azt megtanulnia. És mivel a jó államban mindnyájan jeles emberek köteleztetnek lenni, s mivel az egész államnak egy közös feladata van, mivel senki sem egyedül magáé, hanem mindnyájan az államé; ezért a nevelésnek közösnek kell lenni. Célja pedig oly férfiakat képezni, kik a szabad emberhez illő erényt gyakorolni tudják. Ezen cél határozza meg a tanítás tárgyait és az előadást. A szoros értelmű szabad nevelésre nézve különbséget tesz oly ügyességek közt, melyeket csak a gyakorlati foglalkozás, és olyanok közt melyeket maguk végett tanulunk. Azok célja abban van, mit általuk el akarunk érni, ezek célja magukban van, abban, hogy gyakorlásuk szép és kielégítő működést szerez. Ezek az igazi szabad művészetek.

Ezek után szól a gymnasticáról és zenéről, szépen és mélyen.

Sajnálni lehet, hogy a nevelésről szóló fejezet csonkán maradt, mert oly férfinak, ki a tudományos foglalkozást legfőbbnek tekintti, a nevelésről kimeritőn szólni bizonyosan tervében volt. A legjobb államalkotmányról is teljesebb művet kapunk, ha azt egészen befejezi. A mint fennmaradt két határozatot emelhetünk ki belőle. Az egyik vonatkozik az állampolgárjog feltételeire, a másik a politcái hatalom elosztására. Ezekről azonban már feljebb volt szó.

Mint görög, ki a kézimunkát, mint Plato is megveti, a kéz- és

földmiveseket a polgári jogból kizárandóknak véli. Erve e tekintetben a következő. Állampolgár csak az lehet, ki a jeles férfinak minden tulajdonságait bírja. De, hogy ezeket megszerezze s az államnak szánja életét, időre és az alsóbb munkáktól való szabadságra van szüksége. Ilyeneket a legjobb államban csak a rabszolgák vagy a metoikok üzhetnek; ellenben az állampolgárok minden tevékenységüket az állam igazgatására és védelmére irányozzák. A földbirtok is csak az ő tulajdonuk. Az állam igazgatásában is mindnyájan részeseüljenek. De, mivel a legfelsőbb kormányhatóság a polgárok egész tömegéből nem állhat, mivel kormányzók és kormányzottak közt különbségnek kell lenni, mivel az államigazgatás más tulajdonságokat követel, mint a harcolás, ez testi erőt, az érett belátást: azért Aristoteles czélszerűnek tartja, hogy a kétféle működés a különböző életkorok közt úgy osztassék el, hogy a hadi szolgálatot a fiatalok, a kormányügyeket pedig és a papi teendőket az idősebbek végezzék. A legjobb államról szóló tanban ez az alapgondolat: az erény és műveltség uralma.

6. Tökéletlen államok. Aristoteles szükségesnek tartja azon államformákat is vizsgálni, melyek a legjobb állam fogalmától eltérnek, mert mégis bizonyos viszonyok közt viszonylagos becseselt birhatnak. A három tökéletlen alkotmányalak a *democratia*, *oligarchia* és *tyrannis*. Fejtegetése folyamában ezek mellett szól a politikáról is.

A *democratia* általában a polgárok egyenlőségén és szabadságán alapszik. Egyenlőségük abban áll, hogy az államigazgatásban mindnyájan egyenlő jogot birnak, tehát a hatalom az összesség kezében van s a többség dönt. Szabadságukat úgy kell érteni, hogy a parancsolás és engedelmség mindnyájukra kiterjed. A *democratiai* intézvények ismérvei ezek: hogy a felsőségi hivatalok általános választás vagy sors által töltenek be, hogy vagy semmi vagy csekély birtokhoz kötvek, hogy tartamuk és hatáskörük korlátozott, hogy a törvénykezésben mindnyájan részt vesznek, hogy a népgyűlés hatása a lehetőségig nagyítottassék, a hivatalnokoké kisebbitessék, hogy a hivatalnokok, bírák, tanácsosok díjaztassanak. A *democratia* megtűri az alacsony származást, szegénységet, műveltségi hiányt. A mint az állami életben ezen elemek mind, vagy csak némelyek fordulnak elő, a szerint erednek a *democratia* különféle formái. Legroszabbnak tartja azon korlátlan *democratia*t, mely a népgyűlési határozatokat a törvény fölé emeli, hol a népet demago-

gok vezetik, hol az alkotmányos rend átcsap a sokfejű egyeduralkodás mindenhatóságába.

Az oligarchiát a birtokosok uralma teszi. De itt is van fokozat a mérsékeltől a korlátlan oligarchiáig. Legroszabb az, hol a hatalom a családokban örökössé válik és semmi törvények által körül nem iratik.

Mint láttuk, Aristoteles az aristocratiát tekinti a legjobb alkotmánynak. De ezen nevet oly államformáknál is használja, melyekben nincsen meg ugyan valamennyi polgár erénye, de hol mégis a hivatalok betöltésénél nem csak a vagyonra, de a jelességre is van tekintet. Az ily aristocratiában oligarchiai, democratiai és igazi aristocratiai elemek vannak összekapcsolva. Ezzel rokon a politia. Ez Aristoteles szerint az oligarchia és democratia vegyülete s a jó módú és birtoktalan polgárok helyes viszonyán alapszik. Szóval itt a főnézpont a szegények és gazdagok ellentétének közvetítése, tehát a politia ígér legnagyobb tartósságot s a legtöbb államra nézve a legjobb.

Legroszabb alkotmány a tyrannis, az igazi királyságnak visszássága. Tulajdonképeni tyrannis az, midőn egy ember saját érdekében s a nép akarata ellen korlátlanul uralkodik.

Aristoteles továbbá azt vizsgálja, hogy a politikai hatalmak mily elosztása felel meg minden alkotmányformának. Itt kiemeli a határozatokat hozó gyűlések, a felsőségi hivatalok és a törvényszékek hatalmát. A görög alkotmányokat tartva szem előtt, ezen hatalmakat úgy körülhatárolnia, hogy azok egészen a törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalmak mai elméletének megfelelőjenek, nem lehetett.

Szól azon tulajdonságokról, melyek a legfontosabb állami hivatalokra képesítenek. E tekintetben nem csak ügyismeretet kíván és tapasztalást és ragaszkodást a létező alkotmányokhoz, hanem kivált az alkotmány szellemének megfelelő képzettséget és jellemességet.

Kiváló gondnal fürkészi azon okokat, melyek az egyes államformák változását és enyészését idézik elő, valamint fentartásuk eszközeit. Sok jeles észrevételeiből elég legyen egynehány. Azt mondja, hogy a kis eltéréseket is a létezőtől s a jelentéktelen alkalomadtá a pártarczokhoz sem kell kicsinyleni. Mély politikai belátással mondja, hogy minden alkotmányforma a tulzás által tétetik tönkre, és hogy a hatalom megtartásához legjobb eszköz mérsék-

lés a hatalom gyakorlásában, igazságosság mindenki iránt, jó igazgatás és erkölcsi jelesség. A democratiák — folytatja tovább — tönkre jutnak demagogia és a jómódu osztály ellen elkövetett igazságtalanság miatt; az oligarchiák az által, ha a nép nyomatik s a politikai jogokat csak egy csekély kisebbség élvezi, a monarchiák az uralkodói gög és a jogsértések által. Ki alkotmánya fentartását akarja, oda kell törekednie, hogy az alkotmányban a helyes mérték megtartassék, iparkodjék a pártok összeforrasztásán, az egyik tulnyomóságot ellensúlyozza az által, hogy a másiknak befolyásos állást adjon. De különösen kell vigyázni, hogy a nyilvános hivatalok önző czélokra ki ne zsákmányoltassanak, és hogy a népnek egyik része a másik által el ne nyomassék, igazságtalan bánásmód által nem kell az állami életnek ellenségeket szerezn. Egy államforma fennállásához különösen fontos azok kiképeztetése, kiknek kezébe a hatalom tétetik le. Az uralkodáshoz csak fenyték és megedzés képesitenek; ellenben az elpuhultság meg nem óvja az oligarchák hatalmát, sem a féktelenség a nép szabadságát. A korlátlan uralkodó hatalmát is csak az biztosítja, ha ezt ő maga korlátozza s a tyrannis jogtalan eredetének gyűlöletességét csak az által lehet elfeledtetni, ha a kormányzásban a királyság felé törekedik. A tyrannis fentartásának legjobb módja: gond az általános jólétről, a város szépítéséről és az isteni tiszteletről, takarékos pénzkezelés, az érdemnek kész elismerése, nyájas és méltóságos maga viselet, tiszteletet parancsoló személyiség, józanság, erkölcsi szigor, a jogok tisztelete és az érdekek kimélése. A nagy görög bölcsész ezen szép és mély gondolkodásából utóvégre is kitetszik, hogy az állami életet maradandón csak a jog és erkölcsiség elvéire lehet felépíteni és kitetszik az is, hogy mi a jó államokban az utolsó cél, t. i. a gond az általános jólétről, az elkerülhetetlen eszköz az uralom megtartásához olyanoknál, kik a hatalom birtokába nem törvényes uton jutottak. Több, mint kétezer év előtt írta meg Aristoteles politicáját, s noha az ujkori kutatások a political elmélet terén sok szépet és valót fedeztek fel, Aristolelestől, ugy az állam- mint a tudományos férfi mindig sokat tanulhat.

Rhetorica.

Igaz, hogy a rhetoricát egyelőre úgy tekinti, mint a politica segédtudományát, de további fejtegetése folytán tulmegy e szük körü felfogáson azt tanitván, hogy, mivel a beszéd tehetsége általános s különféle tárgyakra alkalmazható; ezért nem szoritkozik egy különös szakra, hanem előadja az ékesszólás formáit általában. Tehát ezen műve is korszakot képző, mivel itt is az alapokig ment vissza. Mivel a szónok feladata minden viszonyok közt a hallgatót meggyőzni, ezért az ékesszólás első feltétele a bebizonyítás, vagy a dialektica. De mivel belátja, hogy a tudományos bebizonyítást nem minden embernél lehet alkalmazni, ezért a rhetoricában a bebizonyítás mellett szól a szónok egyéb segédeszközzeiről is. Ilyen a valószínűségi bebizonyítás mely az általánosan elismertből, tehát abból, mit az emberek többsége belát, indul ki.

A bebizonyítások szerinte vagy műszakiak, vagy nem (*ἐπιτεχνοί, ἀτεχνοί*). Az ékesszólás elmélete csak amazokkal foglalkozik. Ilyen háromféle van: olyan, mely a tárgyra, olyan, mely a szónokra, olyan, mely a hallgatóra vonatkozik. A szónok meggyőz, ha állítását igaznak, magát pedig, mint hitelt érdemlőnek tünteti fel s ha hallgatóit kedvezőleg tudja hangolni. A tárgygyal csak a bebizonyítás foglalkozik; a szónok jellemével mindaz, mit ez maga mellett, mint ajánlót felhozhat; a hallgató hangulatával mindaz, mi az indulatok felgerjesztése, vagy lecsillapítása végett mondatik.

Legkimerítőbben szól a bebizonyításról, mert ezt tartja legfontosabbnak. A tudományos bebizonyítás leszármaztatás és behozás; a szónoki pedig az enthymema és példa. De meg nem elégedvén azon általánossággal, mi mindennemű beszédnél egyiránt alkalmazható, belebocsátkozik az egyes beszédnemek sajátásaiba, a mint ezeket meghatározza a beszéd célja és tárgya. Ezért a beszédnek formai elvei mellett előadja az anyagiakat is. Három beszédnemet különböztet meg: a tanácskozót, a törvényszékit és epididacticait. Az elsőnek lényege a tanácslás vagy ennek ellenkezője, a második a vád és védelem, a harmadiké a dicsérés és megtámadás.

Szól, noha röviden, a kifejezési módról és az elrendezésről.

Művészet.

Aristoteles megkülönbözteti az ismerettől és cselekvéstől a művészeti teremtést. Azonban e tekintetben is röviden s leginkább csak a költészetről értekeznek. Aestheticája nem a szép, hanem a művészet fogalmából indul ki. A szép fogalma nála meglehetősen határozatlan. Egy helyen, hol az erkölcsi szépségről szól, a szépet egyenlőnek veszi a jóval, mennyiben ez maga által szül tetszést. Más helyen megjegyzi, hogy a szép, összehasonlítva a jóval, tágabb fogalom, mivel jónak csak bizonyos cselekedeteket nevezünk, szépek a nem-mozgatottat és a változatlant is. A szép ismérvei szerinte a rend, arány, körülhatárolás és a kellő nagyság. Ezen határozottságokat mi kielégítőknak nem tekintjük. Így vagyunk a művészet fogalmával is. Szerinte a művészet lényege általában az utánzás. Előadásában a művész vagy a valósághoz tarthatja magát, vagy azon túl emelkedik, vagy mögötte marad. Azonban a művészet feladata nem az egyest, mint ilyet előadni, hanem az általánost, szükségképenit a természet szerint, nem az, hogy a pusztá, száraz valóságot előadja, hanem hogy azt idealisálja, p. o. hogy a festész találjon és szépítsen. Mint látjuk ez általában helyes felfogás, s ha a művészet feladata az életet idealisálni, úgy ez azon fentebbi tétnek, hogy a művészet lényege az utánzás, dicséretes kijavítása.

Hogy az utánzást csakugyan nem vette azon értelemben, mint Plato, ez a költészetről elmondott helyeiből is kitészik. A költő — így szól tovább — ne azt mondja meg mi történt, hanem azt, minek a dolog lényege szerint kellett történni s ezért a költészet becsesebb és a philosophiával rokonabb, mint a történetírás, mivel az nem csak egyes tényeket, hanem általános törvényeket is felismertet velünk. Ez pedig nem csak a komoly, hanem a comikai költészetről is áll. Amaz nemesítve tünteti fel előttünk az emberi természetet, mert oly alakokat teremt, melyek a közép mértéken tulemelkednek,*) az oly jellegszerű jellemeket alkot, melyeken némely erkölcsi tulajdonságok lényege szemlélhetővé tétetik. A comikai költészet pedig, noha emberi gyengeségeket ad elő, feladatát nem keresheti a személyeskedésben, hanem abban, hogy jellemeket ad elő.

Ezen tételekből kiolvashatjuk, hogy Aristoteles felfogása a mű-

*) Ez a fenséges fogalma.

vészetről egészen helyes, feladata t. i. az általános igazságoknak, ideáknak érzéktése művészi előadás által. A művészetet tehát az egyesnek tapasztalati ismeretén tülhelyezi.*) Legyünk igazságosak a nagy gondolkodó iránt s valljuk be, hogy ezen néhány egyszerű tétel a mai aethetica bölcsője.

A művészet fogalmának megfelelő annak hatása. A zene hatásáról azt mondja, hogy az mulattat, erkölcsileg képez, élvezetes foglalkozást szerez, indulatainkat tisztítja. A képes művészeteknek nem tulajdonít ugyan ily hatást, de a költészetnek még nagyobb, midőn p. o. azt mondja, hogy a szomormú a hős sorsában az emberi sorsot és az örökkévaló igazságosság törvényét sejteti velünk.

A philosophia viszonya a valláshoz.

Aristoteles a vallásról tüzetesen nem értekezett, azt csak egyes töredékes nyilatkozatai által érintette meg. Mivel álláspontjánál fogva a dolgokat természetes okaikból magyarázza, ezért az egyest nem kapcsolja közvetlenül az isteni hatáshoz, mint Socrates és Plato, kik az egyest az isteni gondviselés működésére vonatkoztatják. Szóval Aristoteles tudományos kérdésekre nem felel vallási feltevések alapján. De ő is, mint Plato, meg van győződve az isteni lény egységéről, tisztán szellemi természetéről, teljes tökéletességéről, a világon tulható fenségéről s az istenség lételet és tulajdonságait Platonál is tökéletesebben törekszik tudományos bebizonyítás által az emberi értelem számára kimutatni. Azt se vonja kétségbe, hogy a természeti hatások összessége az isteni okbeliségre visszaviendő. Plato az istenséget egyrészt a jó ideájával, melyet személyesnek nehezen lehet gondolni, egyenlőnek veszi; másrészt világalkotó és kormányzó működését a közönséges képzetnek megfelelőleg és nem minden mythosi vonás nélkül rajzolja. Ellenben Aristotelesnél ezen homály helyett a tiszta és világos határozottságok szerinti előadás lép fel. Az istenség szerinte személyes, világotlani lény, de működése csak a tiszta gondolkodásban áll, az egyedül magára vonatkozik s a világ folyásába csak az által hat be, hogy a legvégsőbb sphaerak mozgá-

*) Szerinte a közönséges valóság és a művészet között azon nagy különbség van, hogy az csak az egyest, ez az egyesben az általánost tünteti fel, abban sokféle-képen a véletlen uralkodik, holott ennek teremtséiben a szilárd törvényszerűséget ismerhetjük fel.

sát okozza. Ily állásponton az egyes jelenségeket nem lehet közvetlenül az isteni okra visszavinni. P. o. Jupiter nem azért esik, hogy a gabona nőjön, hanem azon általános természeti törvények nyomán, hogy a felszálló gőzök meghűlnek s mint víz leverődnek. De e mellett is az isteni gondviselésről szóló hitnek lényeges tartalmát megtartja; ő is a világrendben felismeri az egy isteni erőnek, a bölcs czélszerűségnek uralmát. Különösen hiszi, hogy az istenek az emberről gondoskodnak, hogy védik azt, ki észszerűen él, hogy boldogságunk az ő ajándékuk, ellentmond azon néphitnek, miszerint az istenség irigy volna s mintha legfőbb adományát, az ismeretet az embertől megvonná. *) Aristoteles szerint az istenség egyedüli öngondolkodásában a világon kívül létezik, ő az emberre nézve a csodálat és tisztelet tárgya, annak megismerése az emberi értelem legfőbb feladata, ő azon cél, kifelé az embernek minden véggessel együtt törekednie kell, ki nek tökéletessége az ember szeretotét felkölti. De az Isten hatása az emberre nem különbözik a természeti összefüggés hatásától, az isteni gondoskodás közvetlenül összeesik a természeti okok hatásával s az ész az emberben az egyedüli, mi által az Istennel közvetlen összekötetésbe jön.

Ily gondolkodás nyomán Aristoteles a népvallásnak nem tulajdoníthatott oly nagy jelentőséget mint Plato. De, hogy a néphitben igazság van, az felfogásánál fogva következik az emberiség történeti kifejléséből és a közvélemény becséből. A népvallás is az igazságot kereső szellem forrásából eredett. És noha a görög mythologia azon tartalmát, mely szerint az istenekre emberi tulajdonságok és gyengeségek ruháztatnak, meseszerűnek tartja; a vallást általában ő is feltétlen erkölcsi szükségességnek tekinti. Erre nézve azt mondja, hogy ki azt kérdi, kell-e az isteneket tisztelni, annál nincs helye a tanításnak, hanem a büntetésnek ép úgy, mint annál, ki azt kérdezné, kell-e a szüléket szeretni? Mert ha a világrendszer Isten nélkül nem gondolható, úgy abban az embert sem lehet gondolni vallás nélkül. A létező vallást az általa rajzolt államra nézve felteszi. Annak azonban semmi nyoma, hogy, mint Plato, a vallás reformját a philosophia által kíváná. **)

*) Hogy az istenség nem irigy és hogy azt megismerhetjük ezt úgy Sokrates mint Plato és Aristoteles tanította.

**) Általában Plato philosophiája reform-irányu, mi ideális lelkével szépen összehangzik.

Visszapillantás Aristoteles rendszerére.

Aristoteles rendszere két elemet forraszt össze: a speculatiót és a tapasztalást, az idealismust és empirismust; benne azon törekvést látjuk, kimagyarázni úgy a világot mint az ismeret lényegét. A dolgok igazi lényegét a nem-testi alakban, az igazi tudást a fogalmi ismeretben látja. De azt is nyomatékosan kiemeli, hogy az alak (lényeg) nem a dolgokon kívül álló idea. Tehát nem a nemi általánosság, hanem az általánost magában foglaló egyes lény az eredeti valóság. Ezért a fogalmakat a tapasztalásból fejti ki, nem fordul el az adottól, a meglevőtől az ideavilághoz, hanem az ideát az adottban keresi. A fogalmak dialecticai fejtegetésével összekapcsolja a legterjedelmesebb észlelést, philosophiai gondolkodása behat a ténylegesnek terjedelmes országába. Azonban nem csak egyes tételei, hanem egész rendszere mutatja, hogy az idea, a gondolat, a logos a jelenségek elve és szülőoka, az tehát mint elv, a jelenségeknél, mint eredményeknél előbbi és ezeken egyszersmind túl is ható. Aristotelesnél tehát a nyers empirismusnak nyoma sincs. Ő jól belátja, hogy a dolgok lényegét csak a gondolkodás által ismerhetjük meg és hogy gondolkodásunk tárgya nem az anyag, nem a puszta érzéki, hanem az alak (fogalom, lényeg); de az alakot, vagy is a lényegét a dolgoktól, melyeknek éppen lényegét teszi, el nem szakítja. Az alak nem a dolgokon kívül létező általánosságok, hanem ezen bizonyos dolgokban rejlő lényegiségek. Az ideát, melyet Plato mint a dolgokon tullevét fogott fel, Aristoteles helyesen úgy tekinti mint a jelenségvilágban alakítólag és mozgatólag működő erőt. Abban áll Aristoteles nagysága, hogy mély elméje behat az adottnak tömegébe, belátván hogy ott gondolat, idea, ész van, ész mint minden dolgok kezdete és célja, melyben egyszersmind a mi egész létünk és lényegünk áll. Így Aristoteles az emberi gondolkodás számára a tapasztalást az észszel összeforrasztotta, a kettőt egymással kiengesztelte. És mivel a tapasztalati valóságban a szűkségképenit és észszerűt pillantja meg s ebben ismeri fel a dolgok érzékfeletti lényegét, a fogalmakat: ebben áll a tudományban általa tett nagy haladás, az idealismus és realismus egysége. Az entelechia fogalma által fedezte fel Aristoteles a szép kapcsolatot a lényeg és jelenség, a gondolat és élet között. Ezen kapcsolat képezi alapját minden helyes világnézetnek, minden igazi optimismusnak és a feltételt az emberi tudomány határainak kiterjesztéséhez. Aristoteles megtartja a platói idealismust mint alapot, de ennek azon egyoldalúságán, mint-

ha az csak transcendens volna, tulmegy. Ezen alapon fejti ki következetesen tanait. Mivel az általános nem létezik az egyesén kívül, ezért mint önálló lényeg magában nem áll, sőt mivel az általános az egyesben van, ezért az egyes lény az állagos. Tehát nem csak az egyes lények osztályai, mint Platonál, hanem maguk ezen egyes lények birnak igazi valósággal. Mivel az alak nem magában létező, a jelenségtől elvált lényeg, hanem a jelenségben működő erő: ezért azon alaphoz, mely a jelenséget közelebről meghatározza, t. i. az anyaghoz nem állhat ellentétes, kizáró viszonyban. Ha az alak a teljes valóság még pedig olyan, mely az anyagban megvalósul, úgy az alak és anyag közt az ellentét mellett rokonságnak is kell lenni. Az anyag a még nem alak, a lehetőség; az alak a teljesen kifejlett valóság. A kettőnek ezen egymásra való vonatkozásából ered a mozgás, mert a mozgás lényege épen az, hogy az alak ösztönzi az anyagot, hogy ez mint lehetőség valódisággá fejlődjék ki. Tehát minden: természeti élet, levés, változás és fejlődés. Az alak ugyanis az anyagban rejlő, ezt idomító erő — energia. Az anyag pedig a formát a lehetőség szerint magában foglaló alzat vagyis képesség ezen bizonyos képzésekhez, tehát *δυναμις ὄν* s nem mint Platonál *μη ὄν*. És minden valódi dolog egy magát megalakító anyag, mely alakját befejezte, célját elérte, tehát entelechia. Az egyes dolgokat tehát úgy gondolja, mint oly formák sorozatát, melyek közül az alsóbbak a felsőbbekhez képest képességek, tehát mint az entelechiák foksorozatát. E szerint a világ mint egész: élet, processus. Ez életet; úgy kell gondolni, mint oly mozgást, mely által az anyag megalakul, a forma pedig tökéletessé lesz, a lett pedig ismét anyaggá lesz magasabb képzésekhez. Tehát a világlelet kefejlés azon értelemben, hogy az egyes lények a valóságnak legalsóbb fokától a mindig magasabb és tökéletesebb lényekhez haladnak. De mivel a két elv, t. i. anyag és alak csak mint eredetileg ellentétes vonatkozik egymásra, úgy ezen vonatkozás, vagyis a mozgás, mivel ez végnélküli nem lehet, feltesz egy feltétlen eidost, észt, lényeket. Ez, mint minden lét és élet oka, maga nem-mozgatott s a mozgattónál, ha nem is idő, de lényeg szerint előbbi. Ha ugyanis az alsóbb foku lét, a felsőbbre mint alakra nézve anyag, vagy képesség: úgy a lények vagy célok foksorozatát végig gondolva ezen sornak szükségképen teljesen bevégzett egésznek kell lenni. Kell tehát ezen sorban egy utolsó tagnak, lénynek, legfelsőbb entelechiának lenni, melyből magasabb már nem eredhet, mely, mivel az teljes és feltétlen valóság, semmikép sem képesség új képzésekhez,

melynél a mozgás, fejlődés feljebbi lények felé nem lehetséges de mely lefelé minden élet egyáltalános forrása. Ez utolsóban tehát semmi anyagi nincs, az egészen anyagtalan, abban semmi sincs, mi teljes valóság nem volna, azt úgy kell gondolni, mint tiszta eidost, tiszta energiát, mint egyáltalános célt, mint oly gondolkodást, mely magát gondolja, mint szellemet. Ez az Isten. Az anyaggal egyesült alakok összességétől tehát különbözik az első mozgató, vagy az istenség mint tiszta eidos, tiszta, magát gondoló ész, a világ egyáltalános célja. Mivel minden mozgás az alakból indul ki, ezért minden mozgás célja a formahatározottság (lényeges lét) vagyis az, hogy a lehetőségből valódiság, a tökéletlenebb létből tökéletesebb legyen. Ezért semmi sincs a természetben, minek belső célja nem volna. És mivel minden mozgás az első mozgatóhoz vezet vissza, a dolgok összessége egy legfelsőbb célnak rendelkezik alá s egy bensőképen összefüggő és folytonos egészet, vagyis egy világot képez. De mivel az alak az anyagban működik s ez utóbbi csak lassankint fejlődik ki azzá, mivé lennie kell; ezért az alak célműködése csak sok akadály között, harcban az anyag ellentállásával érheti el kisebb, vagy nagyobb tökélyét. Így a világ sok, becs- és szépségre nézve végetlenül különféle részekből áll. De a világnak valamennyi, tehát tökéletlenebb részei is az egésznek mozzanatai; azért mindegyik a maga sajátosságában megérdemli figyelmünket, noha a dolgok becsére nézve van különbség is. A földi világban az ember foglalja el az első helyet, mert az emberben a szellem közvetlenül belép a természetbe.

És valamint a világ, úgy az ismeret is kifejlés. Ismeretünk támadásának, formáinak, fokainak leírását láttuk a logicában és lélektanban. Sokrates előtt a bölcsészeti gondolkodás tárgya és feladata volt, a világ megfejtése; különösen mi a világ állaga, rende és élete; Sokrates óta a feladat az ismeret megfejtése. Aristoteles a kifejlés fogalma által mind a két feladatot törekszik megfejtetni s iránya az, a jelenségek alapjait megismerni. A lét alapjai, u. m. a forma (lényeg) a mozgató és célbeli ok, ezek a legfelsőbb okban, t. i. az istenségben egyesítve vannak s itt meg is ismerhetők. De a jelenségek másik alapja is, t. i. az anyag megismerhető, miután az anyag a világ észszerű okával nem ellenkezik, lévén az a képesség szerint ugyanaz, mi az észszerűség a valóság szerint.*) És ha továbbá minden valódi dolog

*) Ilyen gondolatokkal már Platonál találkoztunk. Ilyen azon tétel, hogy a jó ideája, forrása a létnek és ismeretnek. Az igazság tehát vagy a lényeg, mely a

az anyagban megalakuló lényeg, minden czélműködés pedig a lényeg vagy a fogalom megvalósulása, és ha a fogalom vagy a lényeg az, mely a mozgást előhívja: úgy az anyag, a formai vagy fogalmi, a mozgató és a czélbeli ok az egyes dolgokban is szép egységgé zárkóznak össze, tehát azok itt is megismerhetők. Aristoteles nem csak azt állítja, hogy a mi képzeink némiképen legyenek hasonlóak a tárgyakhoz, de mint igazi philosophus azt mondja, hogy a tudományban ugyanaz van, mi a dolgokban s azt tanítja, hogy az Isten egyáltalános valóság, ész és hogy mint ilyen megismerhető. De az isteni okbeliségtől függő egyes dolgok lényege is észszerű s ezen észszerű lényeg az ismeret tárgya. Ha tehát a dolgok lényege észszerű, úgy ez az észszel megegyező s mint ilyen megismerhető. Tehát a tudomány utáni törekvésünk célja elérhető. Mi pedig ismeretünk módját illeti, vissza kell emlékeznünk, mit e tekintetben tanít. Aristoteles a tudományos nyomozás kiinduló pontjául a jelenségeket, az egyes dolgokat tekinti ugyan, de a tapasztalatilag adottat éles szemével átpillantván, nyomozásainak eredményeit általános tételkévé foglalja össze. Ezért a tudományról alkotott nézete folytán a dolgok fogalmához és lényegéhez törekszik eljutni, hogy ebből megértse az általánost és szükségképenit s e szerint alapítsa meg az egyest. Aristoteles szerint a dolgok alapja a lényeg, a fogalom; ez szüli a jelenségeket, amaz tehát mint elv, a dolgok természeténél fogva, magában véve ezeknél, mint eredményeknél előbbi. Azon ismeret, mely a jelenségeket a lényegből, a különöst az általánosból ismeri meg, a deductio. Ellenben, mivel mi a lényegét a jelenségből ismerjük meg, ránk nézve a jelenség az első, a belátás pedig ennek alapjába, a későbbi. Ez az inductio.

Ez áttekintés mutatja, hogy Aristoteles rendszere jól tagozott, egy alapgondolatból biztos kézzel felemelt tudományos épület. Azonban meg kell vallani, hogy ezen épületnek nem minden köve nyugszik szilárdul. Ezen hiány abban rejlik, hogy vezérgondolatait nem tudta teljes összhangzatba összekapcsolni. A tapasztalati ismeret nála igen gazdag ugyan, de mégsem elegendő. Ennek hiánya Aristotelest is hibás feltevésekhez s ezek nyomán ki nem elégitő fejtegetésekhez vezette. Nála is tulnyomó a sokrates-platoi fogalombölcsészet a szoros

tudomány tárgyát képezi s a tudomány és ész, mely az igazat, a lényegét megismeri, tehát az ismerő és a megismerendő összhangzavak, mivel mindkettő a legfelsőbb, t. i. a jó ideájában részesül, ez pedig az Isten.

empiria felett, s ezért az idealismus és empirismus egymást teljesen át nem hatják. Szüntelen harczol az ideának és jelenségnek dualismusa ellen; de minden komoly és alapos fáradalom mellett is neki sem sikerült azon dualismust egészen legyőzni. Platoval szemközt tagadja, hogy a nemi általános az állagos és mégis ezzel együtt azt tanítja, hogy minden fogalmaink az általánosra, a dolgok lényegére vonatkoznak. Továbbá az alak és anyag eredetileg szemközt állanak egymással s nincsenek egy közös alapból lezármaztatva. És midőn e két elvet közelebről meghatározza, azon ellenmondásba bonyolodik, hogy az alak egyrészt a dolgok lényege és állaga és hogy az másrészt egyszersmind az általános; ellenben ismét, hogy az egyes lény tehát az állagos alapja is az anyagban van. Továbbá azon dualismus onnan tetszik ki, hogy, noha az anyag csak azon eszköz, melyben az érzékfölötti forma, vagyis a dolgok lényege megvalósul, mégis mint láttuk, ezen eszköz azon célra, melyet ez felhasznál, nem egészen alkalmas; mert a valódiság, mely céloztatik, a teljesen elérendő cél egészen meg nem közelíti, a forma (lényeg) nem lehet mindenütt és mindenkor ura az anyagnak, a természeti szükségesség (= anyag) nem engedi meg, hogy az Isten által mozgatott dolgok tökéletes létben részesüljenek. És mennyiben van valami az anyagban, mi a formával, noha csak némi tekintetben ellenkezik, annyiban az felismerhetlen. Van tehát valami, mit az emberi ismeret a maga számára meg nem hódíthat, az mi nem szükségképeni, minek alapját és törvényét kimutatni nem lehet. Plato ellen felhozza, hogy ideáiban mozgató és alkotó erő nincs. De abból, a mint ő határozza meg az alak viszonyát az anyaghoz, a mozgást (fejlést) szinte nem lehet kimagyarázni. — Az Istent mint személyes lényt a világon kívül gondolja és mégis, — hogy tökélyét tisztán megóvja — a személyes élet feltételeit tőle eltávolítja. Az Isten ideája nála étellel bíró és mégis ezzel ellenkezőleg, nehogy őt a véges életnek változataiba bebonyolítsa, az Istennek csak azon mozgást tulajdonítja, melyet a legvégsőbb égi sphaerákban előidéző. De így az Isten öncselekvőleg nem hat be a világeletbe, hanem csak mintegy megengedi, hogy a mozgatott dolgokban a formák támadjanak. Így tulajdonképen a világ az Isten mellett áll. Fokozódik ezen hiányos felfogás, midőn mint Plato ő is azt tanítja, hogy a világban az isteni és észszerű erő mellett a vak szükségesség hatalma is helyet foglal. Tehát nincsen minden egy alapra visszavezetve. Azon szép gondolat is, hogy az Isten, mint a jó és kívánatos dolgokat az által mozgatja, hogy a dolgok az Istent kíván-

ják, inkább csak vallásos érzésének mysticai kifejezése, mint azon viszonynak tudományos megfejtése. Az isteninek és világinak, a lényeknek és jelenségnek viszonyát teljes tisztaságban és hiánytalanul felfogni sem Platonak, sem Aristotelesnek nem sikerült. Mindkettő törekszik ugyan az istenséget úgy felfogni, hogy minden igazi létet és hatalmat neki tulajdonítanak a nélkül, hogy a világtól az isteni eredetű valót és igazat megtagadnák; de a két igazság közti összefüggést kielégítőleg kifejtteni egynek sem sikerült. — A természetet úgy gondolja, mint egységes célok szerint működő lényt, mint mindenható erőt; de másrésről az élő lényeket is úgy fogván fel, mint egyes állagokat, egyéni életelvvvel bírókat, hogy ezek miképen viszonylanak azon egységes természeti erőhöz, azt megoldatlanul hagyja. Igaz, hogy teleológiája szebb és tökéletesebb, mint Platoé és Sokratesé. Azonban neki sem sikerült a physical és végokokat egészen kiegyenlíteni. Ez igenis oly problema, melynek megfejtésén az emberiség most is fáradozik. — A lélek különböző részeit sem tudta benső egységgé összeforrasztani, különösen nem az ész az alsóbb lelki erőkkel. Azt tanítja, hogy az ész kívülről jö be az emberbe. De így az ész az embernek nem eredeti kincse holott ő az ész a legfőbbnek tekinti. — Mi gyakorlati philosophiáját illeti, itt is látszik az ingadozás, különösen ott, hol az erkölcsi tudás viszonyát az erkölcsi cselekvéshez előadja. Szóval a Platótól örökölt dualismus az egész rendszeren végig huzódik, egyszersmind pedig napfényre jöttek azon nehézségek, melyek megoldása a hellen philosophiának volt feladata, miután a platoi tan folytán az idea és jelenség, a természet és szellem ellentéte az emberi öntudat előtt feltárult. A hellen bölcsészek tudományos nyomozásaikban eljutottak ezen ellentétek felismeréséhez, de ezeknek belső és szilárd viszonyát megállapítaniok az ó-kori álláspont miatt lehetetlen volt.

V. Peripateticai iskola.

A peripateticai iskolát Aristoteles tanítványai és utódai képezik. Ezek közt találkoztak oly önálló gondolkodású férfiak, kik Aristoteles tanainak hiányait észrevevén ezeket a rendszerből eltávolítani törekedtek. E rendszer főhiánya az, hogy a szellemiség és természetiség eleme kielégítőleg nincs közvetítve. És mivel az adott alapok mellett ezt elérni nem lehetett, a peripateticusok azon egyoldalú irányt vágták be, hogy az egyik elemet szemközt a másikkal

báttérbe szorították. Hogy a természettudományi elem emelkedett túlsúlyra a dialectica fölé, ennek alapja azon sajátságban van, mely által az aristotelesi philosophia a platótól különbözik. Lényeges philosophiai haladást azonban a peripateticai iskolában találni nem lehet.

Aristoteles után ennek iskolájában a tanítást Theophrast (szül. Lesbos szigetén Eresosban, Aristotelesnél tizenhat évvel fiatalabb) folytatta. A szellem teremtő erejére nézve Aristotelessele össze nem hasonlítható ugyan; de tanulási fáradhatlansága, terjedelmes ismerete, előadásának kellemé igen képesítették őt a mester tanainak terjesztésére.

Theophrastus Aristoteles rendszerének alapjait meghagyta ugyan, de törekszik tanát kimerítőbben s némely fogalmakat világosabban előadni. Kiinduló alapul a tapasztalást veszi, mert úgy van meggyőződve, hogy az észrevétellel, észleléssel kell kezdenünk, ha helyes fogalmakhoz akarunk eljutni. Ezért mondja, hogy az elméletnek az adottal össze kell hangzania. Ez akkor lesz, ha az egyesnek vizsgálásából indulunk ki. Az észrevétel a gondolkodásnak anyagot nyújt, melyet ez utóbbi részint közvetlenül kibányász részint közvetve azon nehézségek megoldása által, melyeket a tapasztalásban felismerni lehet, új felfedezésekhez felhasznál. De ezért az általános nézpontokat gondolkodásából ki nem hagyja. Ily alapon tárgyalta ő és Eudemus a logicát. Ebben azonban csak annyi haladást tettek, hogy a feltétes és szétválasztó észleteket felismerték.

Theophrastus a metaphysicában kiindul az első philosophia és a physica közti különbségből s azt kérdi, hogy a keitőnek tárgya, t. i. az érzékfölötti és az érzéki miként viszonyulnak egymáshoz? Miután megállapítja, hogy egy közös kapocs által kell összetartatniok, hogy az érzékinek az érzékfölötti az alapja, így folytatja vizsgálódásait. Kell egy legfelsőbb elvnek lenni, s ez az istenség, ez okozza a természetben a mozgást. De ezt nem az által eszközli, hogy maga is mozgásban van, hanem természetének megfelelő oka által. Az istenség az alsóbb lényre nézve a kívánság tárgya s egyedül innen ered az ég végetlen mozgása. Mint látjuk, itt a kívánság kifejezése mysticai, semmit fel nem derítő képzet. De azon fentebbi tétel nincs nehézségek nélkül. Ezen nehézségekre számos kérdések felhozása által figyelmeztet ugyan, de azokat eloszlatni nem tudja. Ilyen kérdés p. o., miért áll az egész világ ellentétekből, úgy, hogy semmi sincs ellenkezője nélkül, s miért van több rossz a világon mint jó?

Sok kérdéseiből kitetszik, hogy Theophrastus nem állt elfogultan szemközt azon nehézségekkel, melyek Aristoteles methaphysicájában az utolsó alapokról szemé előtt feltűntek. Azonban a nehéz kérdésekre felelni elegendő erővel nem birt, különben is Theophrastus veleszületett tehetségénél fogva inkább a természettani, mint a metaphysicai feladatok megoldása felé fordul, noha itt is aristotelesi alapon mozog. Elég terjedelmesen tárgyalja az aristotelesi természettan alapfogalmát, t. i. a mozgást. Ő is azt mondja, hogy a mozgás a potenciálisnak entelechiája. Növénytana első rendszeres munka e tekintetben. Szól a növények alakja, részei, kifejlése, tenyésztése-, földirati elterjedéséről stb.

Aristoteles lélektanának némely hiányait is felfedezte, nevezetesen a mint Aristoteles a cselekvő ész viszonyát a szenvedőhöz meghatározta, de a nehézséget itt sem távolította el.

Theophrastus az ethicában is csak némely pontokra nézve tért el tanítójától. Aristoteles a külső javakat csak úgy tekinti, mint az erkölcsi élet segédeszközzeit; ellenben Theophrastus azon lelki iránylatából, hogy a tudományos életnek minden akadályait elhárítsa, a külső javak nagyobb becsé következett. Aristotelesel megegyezik ugyan azon tanra nézve, hogy az erény magában véve kívánatos; de tagadja, hogy a boldogság egyedül az erényben állana. De így is az erény becsét le nem szállítja a boldogságot az esetleges előnyökben nem keresi. Ő is Aristoteles nyomán az erényt úgy értelmezi, hogy az az észszerű, helyes középérték megtartása két hiba közt, vagy az akaratnak a belátástól vezetett mivolta. Tehát az egyes erényeket kiáradoztató közös forrás a belátás.

Theophrastus mellett említésre méltó rhodusi Eudemus, nem ugyan mint Aristoteles tanainak további fejlesztője, hanem mint azok hű elsajátítója és terjesztője. Csak az ethica egy pontjában tér el lényegesen Aristotelestől. Ez az emberi cselekvést az embernek természetes feladatában és tehetségeiben keresi. Ellenben Eudemus az emberi eselekedet eredetét és célját szoros kapcsolatba hozza az Istennel. E tekintetben figyelmeztet azon jelenségre, hogy némely ember a nélkül, hogy belátásból cselekednék, mindenben mit tesz, szerencsés. És mivel ezen jelenség rendszeren bekövetkezik, azt esetlegesnek nem tartja; hanem az illetőnek szerencsés természeti képességére, akaratának és hajlamának természetes helyességére vezet vissza. De mivel ezen képességet nem az ember adta magának, ezért azt közvetlenül az Istentől, ki a világon minden mozgás oka, származik.

maztatja. Ugyanazon forrásból ered a belátás és az ebből fakadó erény, mert minden észszerű működést megelőz az ész, mely csak az Isten adománya. Az Isten szerinte minden szellemi és erkölcsi tetteink utolsó célja. Aristoteles a tudományos ismeretről azt tanította, hogy az a legfőbb szellemi működés. Eudemos ezt úgy fogja fel, mint istenismeretet, s minden csak azon mértékben jó, mennyiben minket az Istenre vonatkozó elmélkedéshez vezet; mi minket ebben akadályoztat, az rossz. Valamint az Isten ismerete után törekedni, minden erkölcsiség gyökere; úgy annak első jelensége és azon egysége, melyre az egyes erények visszaviendők: az érzület azon jósága, mely a feltétlen becses, jót és szépet magáért kívánja.

Theophrastus utódja a lyceumban a lampsacusi Strato († 270 körül) a tudományos tárgyak nyomozásában elődjénél is függetlenebb. Ő is leginkább természettani kérdésekkel foglalkozik. Ezek közt különösen az figyelemre méltó, melyben a meglévő és a változások alapját vizsgálja. Aristoteles ezeket egyelőre a természetre, mint általánosan működő erőre, azután pedig az első mozgatóra, vagyis az istenségre vezette vissza, de, mint láttuk, ezen két fogalom viszonyát egymáshoz teljes tisztasággal meg nem határozta. Strato részint ezen hiány, részint talán mivel nem hajlandó a természetvilág körén túl fekvő okot felvenni, az istenségnek, mint a világegészlettől különböző lénynek fogalmát elhagyja s marad a természetnél. Ezt pedig úgy gondolja, mint tudat nélkül, de belső szükségességgel működő erőt; szerinte tehát Isten és természet ugyanaz. És noha ebből magyaráz ki minden levést és változást, meg nem elégszik Demokritnak gépies természetmagyarázásával. Felfogása szerint a lényeges okok a dolgok tulajdonságai, vagy még jobban az ezen tulajdonságokat eszközöző erők.

Mivel Strato a ható erőket az anyagtól el nem szakítja, ennek a lelki erőkről is kell állani. Ezért el nem fogadja Aristoteles azon tanát, hogy a lélek nem-mozgatott, és hogy annak egyik része a többiektől és a testtől el van válva. Ő azt állítja, hogy minden lelki működéseink mozgások, a gondolkodás ép úgy, mint az észrevétel; mert mindnyájan egy előbb nem ható erőnek hatásai. Annak bizonyítására, hogy az érzéki és észbeli működések közt nincs lényeges különbség, felhossa azon tényt, melyet már Aristoteles is megfigyelt, t. i. hogy semmit sem vagyunk képesek gondolni, miről szemléletünk nincs. Másrészt azt sem feleli, hogy az észrevétel és érzés a gondolkodás által feltételeztetik. Általában nem a test, hanem a lélek az ér-

zés helye. Ezen alapon tagadja a léleknek érzéki és észszerű megkülönböztetését. A lélek szerinte egységes erő, az ész a lélek egészslete s az egyes érzékek ezen erőnek csak külön nyilatkozatai.

A peripateticai iskola Strato után is sokoldalú ismeret, tanképesség és szép előadás által nagy érdemeket szerzett magának, de önálló gondolkodás által új adalékokkal a tudományt nem gyarapította. Különösen — mi az alexandriai korszakot jellemzi — művelte a történeti, irodalomtörténeti és nyelvészeti tudományokat kapcsolatban az ékesszólással és ethicával. K. o. a második század közepén Kritolaus nevezetes. A physikában védi Aristoteles azon tanát, mely szerint a világ és az emberi nem, örökkévaló. Ha a világnak kezdete volna, volna növése és gyarapodása is, még pedig nem csak testi részének, hanem a benne uralkodó észnek is. Ilyet pedig ezen legtökéletesebb lénynél felvenni nem lehet. Az élő lények elenyésznek betegség, kor, hiányok által. Ezek közül a világra, mint egészre semmi sem áll. Ha a világrend — mint ez elismert dolog — örökkévaló, a világnak is ilyennek kell lenni, miután ez, azon rend megvalósulása.

Igaz, hogy a peripateticai iskola gondosan észlelte a jelenségeket s ez által bizonyosan nagy érdemeket szerzett magának, de lassankint annyira letért az ideális alapról, miszerint feledni kezdte, hogy a jelenségekben más is van, mint a puszta érzéki.

Visszapillantás ezen korszak philosophiájára.

A Sokrates által megalapított, a Plato és Aristoteles által nagy-szerű rendszerekké kifejtett, gondolatokban dúsz fogalombölcészetnek két, egymással rokon hiánya az, hogy az idealismus kellő határain tulment, és hogy a világnak és természetnek tapasztalati ismerete tökéletlen volt. Utóbbiból folytak a két nagy gondolkodónak természettudományi tévedései és a történetnek szűk látköre. Az előbbinek nyomait Platonál fel lehet ismerni az idea és jelenség, az ész és érzékiség, az inneni és tulvilág dualismusában; Aristotelesnél pedig az egyesnek és általánosnak, alaknak és anyagnak, az elméletinek és gyakorlatinak, az Istennek és világnak kielégítőleg meg nem fejtett viszonyában. A két bölcésznek közös alaphibája azon sokratesi feltevés, hogy a dolgok lényegét alkotó fogalmakat tisztán logikai uton az uralkodó nézetekből és nyelvbéli kifejezésből lehet leszármaztatni. Ezen egyoldalúság van Platonál, p. o. a visszaemlékezésről szóló tan-

ban. E tan szerint, midőn az életbe lépünk, összes fogalmaink bennünk rejlenek s az érzéki észrevétel által tudatunkba csak vissza: hivatnak. De ekkor tapasztalásra vagy legalább sokra nincs szükségünk. Pedig a philosophia valamint egyrésről nem lehet a tapasztalati ismeret iránt idegen, sőt ezt magába, mint mozzanatot felveszi: úgy másrésről a pusztán csak tapasztalati, a csak adott nem egyéb, mint halmaz, tehát igazi ismeretet nem nyújt; mert hiányzik belőle az éltető elv, a szellemi kapocs, pedig csak ez által jutunk el a szükségképeninek, következőképen az észszerűnek ismeretére. Aristotelesnél elég bő a tapasztalati ismeret, de még sem elegendő s azon tanától, hogy a lélek a gondolkodáshoz nem csak a képességet, de gondolatnak tartalmát is magában bírja, csak részben tud megszabadulni.

Azonban ezen philosophia a hellen nép lényegének tolmácsolója. Ezen lényeg pedig a természetinek és szelleminek közvetlen, osztatlan egysége. Hol ilyen a nép életének jelleme általában, ilyen lesz az a tudományban is. Ebben tehát meglesznek úgy azon előnyök mint azon hiányok, melyek azon két elemnek egymásra való közvetlen vonatkozásából folynak s innen csak lassan halad annak tudatához, hogy a szellemi élet sajátosságát a természetitől tisztán megkülönböztesse, hogy erkölcsi jogaink és kötelességeink függetlenségét minden külső viszonyoktól megismerje, hogy fogalmaink tartalmát a tapasztalati valóság kellő tekintetbe vételével vizsgálja és, hogy öntudatunk határozottságait ne alkalmazza közvetlenül a dolgokra. Mi a hellen nép azon lényegét illeti, hogy a szellemi élet sajátossága egész tisztaságban fel nem ismertett, ezt látjuk, p. o. Plato tanában a világlélekről. Itt az embernek, mint véges szellemnek fogalma, tisztán megkülönböztetve a világtól még elő nem lép, mert a világiélek valamennyi egyéni lelkeknek is egysége, tehát az ember a természeti étellel oly szoros összefüggésben él, hogy igazi szabadságában magát teljesen még fel nem fogta, ezért a bűn is nem annyira az ember szabad tettéből, mint inkább az érzéki és érzékfőlötti világ meghasonlásából eredve gondoltatik. Ily felfogást látunk Aristotelesnél is, midőn, p. o. a rabszolgában csak a testi munkára való képességeket látja. Tehát népének határán végződik a szellemi élet.

Hogy a hellen philosophia ezen egyoldaluságtól megszabaduljon, ehhez az egész hellen élet és tudat lényeges átalakulása kívántatott volna. Igaz, hogy a görögök a szabadság mély érzeténél, az élénk politikai fogékonyságnál, művészi képességüknél fogva az állami életben magasat teremtettek. Azonban az alap mégsem volt

eléggé mélyen letéve, mert állami szervezetük a görög nép valamennyi részeit össze nem kapcsolta. Nagyobb volt a politicalai mozgékonytság, mint a kitartás. És mivel a görög tudomány a görög nép politikai, erkölcsi, vallási és művészi viszonyaival a legszorosabban függött össze, ezek megváltozása közvetlenül érintette a philosophiát is. S midőn ezt Plato és Aristoteles a kifejlés legmagasabb fokára emelték, a hellen élet feltörtözhatlanul a romlás felé indult. A peloponnesusi háboru óta a régi néphittel együtt elenyészett a régi fenyíték és erkölcs s ezekért a philosophiai ethica a néptömegnek pótlékot nem adhatott. A hellenek politikai súlypont hiányában folytonos belső harcokban erejüket felemésztették. A cheronäi csata véget vetett a görögök politicalai önállásának s beállott az idegen uralkodás. De noha a macedoniai hódítás véget vetett a görögök önállásának, másrésről eltávolította azon korlátokat, melyek eddig a helleneket a barbaroktól elválasztották, tevékenységök számára uj világot tárt föl, s ezóta az erőben tulnyomó hellen művelődés keleten is elterjedt. De a keleti elem is visszahatott a hellen szellemre s ezen befolyás később a philosophiában is mutatkozott. Ezen uj műveltség a politicalai összekapcsolt népeket szellemileg is egyesítette s így a hellenek megszűntek a műveltségnek kizárólagos kezelői lenni.

HARMADIK KORSZAK.

A görög philosophia története Aristoteles halála óta, ezen philosophia elenyészéséig. A görög philosophia hanyatlása.

Az Aristoteles utáni philosophia jelleme és kifejlésének főformái.

Azon szabad mozgásu politikai életből, melylyel a görögök bírtak, eredett számukra azon szellemi szabadság, melynél fogva minden egyéb czélok kizártával, az ismeret feladatainak megoldásával elfogulatlanul foglalkoztak. De a mint politciai önállásukat elvesztették, ezzel együtt szellemi erejük is megtörtetett. Mindez a romlás természetes eredménye volt. E romlás gyökere a magában véve jogosult alanyiség elve, de melyet Görögország sőt az akkori világ általában el nem bírt. Az alanyiség elve hosszas harcok után győzött a görög vallási, állami és művészeti élet romjain; az egyén emancipálta magát az állam és társadalom törvényei alól s ezzel a görög szép életnek vége lett. Igaz, hogy azon állagos hatalmoknak, melyeken eddig az egyesnek élete nyugodott és melyek az egyes ember gondolkodását és cselekvését meghatározták, el kellett vesztetniök a feltétlen tekintélyt, mihelyt a gondolkodás az azokban rejlő hiányt felfedezte. A szépnak formáiba elrejtett vallási tartalom hiányát már Xenophanes tárta fel. Az elterjedt felvilágosodás az isteneket mint az emberi képzelet művét tüntetvén fel, a hit a régi istenekben kivesszett s a tömeg nem tudván többé mi az igazság, a magasabb élet támpontját egészen elvesztette. És ha más nem, bizonyosan azon állami kép is, melyet Plato a respublicában rajzol, elég bizonyosság a mellett, hogy az akkori állam feltételei és formái kielégítők nem voltak. A görög és általában az ókori államok főhibája volt, hogy az ál-

lami és a vallási elem egymással össze volt keverve. *) És hol az állami és vallási élet elemei egymást kölcsönösen annyira áthatják, hol azok az élet minden tényezőire nézve oly feltétlen irányadók, mint ez a görögöknél volt: ott, ha ezen substantiális hatalmak iránt a hit megingattatik, a romlás az életnek minden ágait be fogja járni. A néptömeg erőteljes közszellem által többé nem emeltetve s elszokva a közjóért működni, csak kisszerű magán érdekeit mozdította elő. De a jókat is az idő romlottsága s a nyomás elleni visszahatás annyira igénybe vette, hogy egy szabad elméleti világnézethez fel nem emelkedhettek. Az ily romlott kornak nem is az elméleti tudásra, mint inkább erkölcsi felemeltetésre és erősítésre volt szüksége. Mivel pedig ilyet az akkori vallások, melyek iránt a hit kiveszett, többé nem adhattak, azt egyedül a philosophiában lehetett keresni. Azonban ép az ily romlott s a romlás miatt vizsgálatásra szoruló kornak nem oly philosophiai irány felel meg, mely az ismeretnek, mint ilyennek, kinyomozását célozza; hanem olyan, mely az embert boldogságának feltételeiről s kedélyének megnyugtatása módjáról felvilágosítja. A philosophia tehát ezen idő óta gyakorlati irányu s minden rendszer azt kérdi, mi hatása van, a philosophiának az emberre? A felelet mindig az, hogy a philosophia ut a boldogsághoz. Az ismeretnek tehát önálló becse nincs, az csak eszköz az ember boldog állapotához. Ezért ezen korszak rendszereitől az önálló tudományos ismeret gyarapítását, a lét és ismeret alapjainak szabad nyomozgatását várni nem lehet s valamennyi, ezen idő óta felmerülő tan az elméleti részben az előbbi rendszerekre támaszkodik. Ez pedig azt bizonyítja, hogy a gondolkodás meggyengült s elvesztette maga iránt a bizalmat. Hogy gyakorlati, az ember boldogságát előmozdító philosophia felelt meg ezen kornak, az természetes a dolgok oly állásában, midőn a legjobb emberre sem maradt egyéb hátra, mint saját bensejébe visszavonulni, öntudatának biztosságában keresni a támaszt és vigaszt a külső sors ellen, boldogságát és megelégedettségét művelt belsejétől feltételezni. Az akkori viszonyok hozták magukkal, hogy az ember a nemzeti elemtől az általános emberinek álláspontjára állott, s hogy a moral elvált a politicától. A moralnak azért kellett a politicától elválnia, mivel ez utóbbiban az ember az akkori viszonyok közt kielégítést nem találhatott. A népek nemzeti önállásával együtt elenyész-

*) A művelt emberiségnek sok fáradalmába került a két elemet egymástól elválasztani.

tek az őket eddig elválasztó korlátok is s a nyugoti és keleti népek nagy birodalmakká egyesítették. Midőn e korban a philosophia azt mondta ki, hogy az emberek lényegileg mindnyájan egyenlők, midőn az erkölcsi életet úgy fogta fel, mint az embernek a nemzetiségtől és polgári állástól független viszonyát az emberhez, azt hozta öntudatra, mi a világállapotban már előképezve volt.

De a philosophia ezen új fordulópontjához az utat maga az eddigi philosophia is lassankint egyengette. Midőn p. o. Plato és Aristoteles az érzéki világon s az időn túlható észtek tekintik az ember lényegének és azt tanítják, hogy annak legfőbb működése a fogalmak belvilágára irányzott gondolkodás; úgy az Aristoteles utáni philosophia ez irányban egy lépéssel tovább megy, az embert a külvilágtól egészen elvonván s őt saját belsejére irányozván, hogy a kielégítést itt találja fel. Ezen irányt K. e. a harmadik században a stoicus, epicurei és scepticai iskolák alapították meg s a feladat náluk a leg-tökéletesebb életállapot, az isteni tökélynek helyreállítása az emberben, mely úgy éretik el, ha az ember a világtól és ennek véges érdekeitől megszabadul. Mint látszik, a görög philosophia ez idő óta az embernek oly eszménye felé törekszik, melynél fogva a kereszténység felé iránylik. Ezen bölcsészet célja nem annyira a tudományos igazság, mint az embernek tökéletes ideálja, melyet azért ohajt megismerni, hogy azt az életben megvalósítsa s a kívánt boldogságot így érje el. A stoicusok az emberi élet ideálját, a tökéletes életállapotot abban keresik, ha az ember lemond a világ javairól, ha ösztöneit és hajlamait kiirtja, ha magát a világegészlet észszerű törvényének aláveti — ez az erény. Az epicureus szerint a legfőbb jó abban áll, ha az ember független minden külsőtől, ha személyes élete semmi által sem háborgatják, ha oly állapotra tesz szert, melyben minél kevesebbet szenved és minél többet élvez. Ez a gyönyör. Hogy pedig az élv háborítlan legyen, az élvvet a belátás által mérsékli s így az élvből eredő gyönyörhöz az erényt kívánja mint eszköt. Végre, hogy szellemünket minden nyugtalanságtól megszabadítsuk, le kell mondani minden, tehát a tudományos törekvésről is, mivel minden törekvés hiányt tesz fel és mivel a tudományos kérdések megoldására az emberi értelem nem képes. Ha ezen kétely folytán megszereztük magunknak a kedély nyugalmát, ebben keresi a scepticus a boldogságot. Ezen különböző irányok egy indokból eredtek, egy cél felé törekednek. Ezen cél a magában megnyugvó öntudat, a kedély rendületlensége, a teljes autarkia, egy a világtól még szabadult ember eszmeképe.

Természetes dolog, hogy az egy cél felé irányuló, de különböző utakon járó tudományos mozgalmak közvetítéséhez a törekedés megszületett. Így támadt K. e. a második század végén az eclecticismus (egyezményes bölcsészet). De döntő ennél is az ember gyakorlati szüksége; a tudomány azért szükséges, mivel az ember céljainak és érdekeinek szolgál, az igazság forrása pedig szerinte a közvetlen tudat. Tehát a súlypont itt is az alanyba tétetik át.

Az ujplatonismus és ennek előfutói mindezen iránylatoknál tovább mennek. Szemközt a stoicusok, epicureusok és scepticusok ideáljával, mely a világot le akarja győzni, a világ hatalmas folyása teszi magát érvényessé. Ugyanis a boldogságnak minden feltételeit magában foglaló stoicus erénnyel szemközt áll a világfolyás, a természeti ösztönök mindig megújuló hatalmával együtt. Az élvekből eredő gyönyörrel, mely az epicureusoknál a fő, ellenkezik a világ bajainak nagy sokasága. S midőn a scepticus mindent tagad, mindenben kételkedik, ezzel ellenkeznek az uralkodó nézetek és célok. A három iskola által felállított ideál tehát új feladatok megoldásához vezet. Ezen világot és saját világi természetünket, mely maga is rosznak éreztetik, teljesen legyőzni lesz most a philosophia feladata és azok forró vágya, kik a kor szerencsétlenségét és az emberiség lelki romlását mélyen érzik. Ezen vágy, t. i. saját világi természetüktől megszabadulni, most mint a megváltás szüksége éreztetik. Tehát az indok, mely a philosophiai mozgalmak útját kijelöli, vallásilag erkölcsi. A philosophia az ember üdvösségére iránylik, maga eszköz akar lenni ezen cél eléréséhez s az ismeret tartalma, jelleme és becse csak ezen cél által határoztatik meg. Hogy az ember a világtól megszabaduljon, oly lényvel kell egyesülnie, mely az érzéki világ színvonalán egészen tullevén szabad minden korláttól és bajtól. Ezen philosophiának tehát az egészen tulnani (transcendens) Isten fogalma felel meg, mert az Isten épen azért mivel a világtól, mint a bajok helyétől, oly nagy távolságban áll s mivel szabad mind attól, mitől az ember szabad akar lenni, lesz a vallásos vágy legfőbb célja. Ezen vágy a mint egyrésről a végletekig kiterjeszti azon távolságot, mely az Istent a világtól és embertől elválasztja; ugy másrésről kívánja az ember egyesülését az Istennel. Ezen egyesülés csak természet fölötti uton történik: Isten részéről csodateljes kinnyilatkoztatás, ember részéről csodás szemlélés s benső titokteljes megvilágosítás által. E szerint az emberre nézve a legfőbb állapot nem az, hogy ő magának elegendő, hanem hogy Istentől áthatott legyen. És ezen

állapot a természetes ész és gondolkodás által el nem érhető, hanem természetfölötti uton, extasis által, tehát mysticai módon. De mivel az extasis állapota csak pillanatnyi s az ember, természetes tudatának sötét világába ismét visszaesik, a távolság Isten és ember közt megmarad. Szükség van tehát közvetítőkre, melyek ezen távolságot betöltik s az isteni igazságot, melynek megértéséhez az ember ereje gyenge, a világba és az emberi öntudatba átvezetik. Ezek csak magasabb, természetfölötti lények lehetnek, tehát angyalok, daemonok. Természetes, hogy ily irány mellett új tudományos rendszer fel nem épülhet s a kor ilyenek szükségét sem nem érzi, sem ilyenek felépítéséhez a meggyengült gondolkodás miatt nem elegendő erős. Ezen philosophia tehát visszamegy a multba s mit ennek philosophiai rendszereiben mint rokont talál, átveszi s a maga szelleme szerint átalakítja. De átvesz minden olynemű vallásos képzetet is, mely titokteljes és az isteni kinyilatkoztatás jellemével bíró. Ezen eljárásában törekszik a vallásos bölcseséget a tények által megvilágított történet határain túlvinni s az idők homályába elmeríteni. A történet határain túlfekvő multban gondolja eredve látni a hitbölcseséget s innen átvitetni látja ezt a vallásban és bölcsészetben a kitünő szellemek egész sora által a jelenig, hol a régi kinyilatkoztatások megújulnak. Gondolkodásának ösképe a távol multból bevilágít a jelenbe, mint előkép. Hiszi az összefüggést a multtal s mit így hisz, azt valónak veszi. De ez által a történeti érzék és a történeti critica egészen elhomályosíttatnak.

Mint látjuk, a görög philosophiának ezen utolsó stadiuma oly feladatokat tűzött ki magának, melyeknél fogva a gondolkodás egészen kilépett az öntudatos működés köréből. Ez pedig azt bizonyítja, hogy a gondolkodás annyira meggyengült, miszerint egészen a vallási érdekek szolgálatába lépett s magasabb tekintélyek erejére volt szüksége. A feltett kérdések tudományos megoldása lehetetlen volt s a hellen philosophia napja leáldozott. Ezen, az előbbtől olyannyira eltérő, K. e. az első század óta keletkezett philosophiának főszékhelye Alexandria volt, a viláfgorgalom ezen nagy központja a kelet hellelnisálásának alkalmas helye lévén.

I. Stoicusok.

Zeno, a stoicus iskola alapítója született Citiumban, 320 K. e. jött Athenbe, ekkor harmincz vagy huszonöt éves lehetett. Előadásait Stoa nevű gymnasiumban tartotta, Innen az iskola elnevezése. Szigoru

erkölce, egyszerű élete és igénytelensége megszerették számára a köztisztelést. Őt a tanszéken Kleantes követte. A stoicus bölcsészet második megalapítója, sőt disze Chrysippus, született 280 körül Cilicia Soli városában, meghalt 206. K. e.

A stoicusok szerint a philosophia főcélja az embernek erkölcsi magaviselete, az erény megtanulása. Az erényt megtanuljuk, ha azt gyakoroljuk, a philosophia tehát maga is erény. A stoicusok épen ezért főképp az erkölcsi életet vizsgálják; a physicát csak azon esz-
köznek tekintik, mely által megismerjük a jót és roszt. Már ebből látszik, hogy a bölcsészet csak a gyakorlati élet emeltyűjének tekintetik. De, hogy az ismeretnek e mellett is nagy becsét tulajdonítottak, az a következőből tetszik ki: A philosophia tanít minket a helyes cselekvésre, tehát az erényre. De helyes cselekedet csak az észszerű, észszerű cselekedet pedig az, mely az ember és a dolgok természetével összhangzik. Abban áll az erény, hogy az ember az általános világrendnek meghódol; de ezt csak akkor teheti, ha ezen rendet és törvényeit ismeri. Noha a stoicusok az erényt az akarat erélyébe helyezik, mégis kiemelik, hogy az akarat helyes mivolta ismeret nélkül lehetetlen. Ily előzmények után természetes, hogy a philosophiának már az előbbi philosophusok által is megállapított részei, t. i. a logica, physica és ethica között, ez utóbbi szerintük a legfőbb.

Logica.

A stoicusok a logica alá sok olyat is foglaltak, mi oda nem tartozik, p. o. a rhetoricát. Logicájok két főpontja az ismeretelmélet és fejtegetéseik a fogalmakról.

1. Ismeretelmélet. Ennek központját azon kérdés képezi, hogy melyek azon ismervek, melyek szerint képzeink között az igazat a hamistól megkülönböztethetjük? melyek azon képzetek, melyek biztos ismeretet nyújtanak?

Képzeink egyedüli eredeti forrása az észrevétel, a lélek üres lap s ezen lapot az észrevétel írja be. A tárgy hatását a lélekre nagyon anyagilag gondolják, t. i. mint a tárgy lenyomatát. Az észrevételből ered a visszaemlékezés (*μνημη*), sok egynemű visszaemlékezésből a tapasztalás. A tapasztalásból az észletek által képeztetnek azon fogalmak, melyek a közvetlenül észrevehetőn tulvezetnek. Ezen észletek az észrevételeknek vagy összehasonlításán, vagy összetételén alapulnak vagy az analogián. Az így közvetített fogalmak.

képezése vagy módszeresen, vagy természetesen jön létre. Utolsó módon képeztetnek a közös gondolatok (*κοιναι εννοιαι*, *communes notitiae*) az igazságnak és erénynek természetes szabályai. Ezek tehát oly fogalmak, melyek gondolkodásunk természeténél fogva a tapasztalásból erednek s a legmagasabb, p. o. a jó, az Isten ideája is csak ily eredetű. Ha a fogalmakat módszeresen képezzük, innen ered a tudomány. Azonban hozzátéssük, hogy a tudomány végeredményei a természetes fogalmakkal összhangzanak.

Képzeteink két forrása tehát az észrevétel és az ezeken alapuló észletek. De az érzéki szemléletek igazsága a gondolkodáshoz való viszonytól függ, mert igazság és tévedés nincs az össze nem kapcsolt képzetekben, hanem csak az ítéletekben. És mivel az ítélet csak a gondolkodási működés által jő létre, maga az érzéki észrevétel még nem ad ismeretet. Ez csak úgy támad, ha az észrevételhez az értelem cselekvősége járul. Vagy ha tekintjük gondolkodásunk viszonyát a tárgyhoz azon régi igazság nyomán, hogy a hasonló a hasonlót ismeri fel, azt mondták, hogy a világegészletben rejlő ész csak az emberi ész ismeri meg.

De mivel másrésről az értelemnek semmi egyéb anyaga nincs, mint melyet az észrevétel nyújt s mivel az általános fogalmakat is az észletek által abból nyerjük: ezért a gondolkodó erő képes ugyan az észrevétel által nyújtott anyagot formailag feldolgozni, de tartalmilag ehhez van kötve, noha a tapasztalatitól oly képzetekhez emelkedik, melyek az észrevételben közvetlenül nincsenek adva, p. o. a jó, az Isten ideája. Így világos azon ellenmondásuk, hogy a valóság csak az egyesben, az igazság pedig az általánosban van. Mondják is a stoicusok, hogy a gondolt nem valódi. De akkor miképp lehet mondani, hogy ezen, a gondolkodásban létező valóttan nagyobb igazság, mint az, mit mint testit és meglevőt észreveszünk? A gondolkodás sajátága tehát csak az, hogy a gondolkodásban az általánosnak formájában az van tételezve, mi az észrevételre nézve az egyesben mutatkozik; különösen kiemelik, hogy a gondolkodás nagyobb biztossággal bír, mint az észrevétel.

Arra nézve tehát, mely képzetek igazak, a stoicusok csak egy subjectiv ismertetőjelt tudnak. Ha ugyanis a stoicusoktól azt kérdezzük, mi által lehet az igazi képzeteket a hamisaktól megkülönböztetni, a felelet így hangzik: igaz azon képzet, mely a valót úgy adja vissza, mint az van. De ekkor újra azt kérdezhetjük, miből lehet megismerni, hogy valamely képzet a valót hiven adja vissza? A

felelet ez: azon erő, melylyel némely képzetek ránk hatnak. Ez is tehát csak subjectiv ismérv. Az oly képzeteket, melyek ránk úgy hatnak, hogy azokat kénytelenek vagyunk valóknak elismerni, fogalmiaknak (*φαντασια καταληπτική*) nevezik. Igazi képzetek tehát azok, melyek a minket közvetlenül meggyőző erővel bírnak. Ilyenek vannak az észrevételben s az ezekből természetes uton képzett közös fogalmakban, holott a módszeresen képzett fogalmak igazságát csak a tudományos bebizonyítás igazolhatja. De, hogy ennek ellenére is az utóbbi fogalmaknak a meggyőzés nagyobb ereje tulajdoníttatik, ellenben az érzéki észrevétel biztossága kétségbe vonatik, ez a stoicus rendszerben nagy ellenmondás.

2. A formai logica. A formai logicában a stoicusok vizsgálták a jelzetről szóló tant. Ennek általános tárgyát a gondolt, vagy a kimondott (*λεκτόν*, *effatum*, *enuntiatum*, *edictum*) képezi. Ezen névvel a stoicusok a tárgyas gondolatot jelzik, különbségben a dolgoktól, melyekre a gondolatok vonatkoznak, a szavaktól, melyek által a gondolatok kifejezettek és a lélekműködéstől, mely által a gondolatok előhozatnak. Ez oknál fogva mondták, hogy csak a kimondott nem-testi; ellenben a dolgok mindig testiek, a gondolkodási működés is a lélektestnek anyagi megváltozása. De ha a gondolatok nem testiek, mik tehát, miután a stoicusok szerint csak a testi való? A kimondott vagy teljes vagy nemteljes.

A nemteljesen kimondotthoz számították a categoriákat, vagy az alapfogalmakat. Ők négy categoriát tanítanak s ezek közt legfelsőbb a valaminek (*τι*) fogalma. A categoriákról szóló tan azonban csekély értékkel bír.

Teljes kimondások a tételek és itéletek. Ezek egyszerűek és összetettek. Amazok alatt értették a feltétlen, ezek alatt a feltétes, szétválasztó, okadó s másnemű itéleteket.

Az észlettanban különösen a feltétes és szétválasztó észletekkel foglalkoztak.

Ezen nyomozásoknak a stoicusok a tudományos bebizonyítás szempontjából adtak nagy fontosságot. De ők is beismerték, hogy mindent bebizonyítani nem lehet, azonban ezen hiányt csak hypothesissekkal igyekeztek pótolni.

Physica.

A) Az utolsó alapok.

Valamivel önállóbban dolgozták ki a physicát s itt ép úgy fel-tűnő materialismusuk, mint az ismeretelméletben sensualismusuk.

Valódi szerintük az, minek ereje van hatni és szenvedni. E tulaj-donságot csak a testire ruházták, s ezért mondták, hogy a testeken ki-vül valódi lét nincs. De mivel testinek csak azt mondták, minek ereje van hatni és szenvedni, ezért a testit nem szorították pusztán a térbelileg kiterjedtre. Azonban a legnagyobb erőlködés mellett sem sikerült nekik a testit mindenben felmutatni s így a materialismus egyoldalúsága annál inkább kitűnt. Mert midőn ők az indulatokat, képzeteket, itéle-leteket szinte testeknek mondják azon értelemben, hogy ezen műkö-dések anyagi hatások, a lélekbe özőnlő pneuma által eszközöltetnek, vagy midőn az erényt is testnek mondják s ezt úgy magyarázzák, hogy erényes az, kiben erényanyag van: úgy ezekből világos, hogy tanuk tarthatatlan, zavart s e zavar alapja az, hogy ők a szellemit és az anyagit tisztán meg nem különböztetik.

Kérdés, mikép jutottak ők ezen materialismushoz? Ennek alapja a stoicus bölcsészetnek gyakorlati jelleme. A gyakorlati, a közönséges világnézet nem ismer más valóságot, mint az érzékileg észrevehetőt. A cselekvésben az ember közvetlenül és tapasztalatilag viszonylik a tárgyhoz, a tárgy gyakorlatilag hat reánk, még a legszellemibb is, p. o. hang, szó által. De így csak az egyes képzetek igazak, ellenben az általános fogalmak valótlanak, tárgynélküliek, holott feljebb láttuk, hogy az általános fogalmak birnak nagyobb igazsággal.

De a stoicusok materialismusuk mellett sem magyarázzák a természetet gépies, hanem dynamicai uton. Ezt azért teszik, mivel az anyagnál magasabbnak tartják az erőt. Igaz, azt tanítják, hogy csak a testi a valódi, de hozzáteszik, hogy a valódinak ismerve: képesség hatni és szenvedni. Ezen képesség azonban az anyagot csak úgy illeti, mennyiben bizonyos erők lakoznak benne s annak bizonyos tulajdonságokat adnak. Ha ellenben a tiszta, tulajdonság nélküli anyagot gondoljuk, azt, mely minden meghatározott anyagok-nak alapul szolgál, s melyből minden anyagok képeztetnek: ekkor azon szenvedővel van dolgunk, mely minden változást, minden alakot és tulajdonságot befogad, de maga nem bir tulajdonsággal és változást

előidézni nem képes. Csak a tulajdonságok alakítják meg a hatás- és mozgásnélküli anyagot. De a tulajdonságok az őket szülő pneuma-feszét, vagyis ezen feszít okozó erőt teszik fel. Tehát a testin belül két elvet különböztetnek meg: cselekvőt és szenvedőt, erőt és anyagot. A cselekvő, vagy ható erőre vezetnek vissza mindent s ez csak egy lehet, mivel a teljesen egységes világot csak egy erő képes kormányozni. De, mivel minden cselekvő testi a legfőbb működő okot is mint testet kell gondolni és mivel minden tulajdonságok és erők tűz- vagy pneumaszerű anyagoktól származnak, azon legfőbb erő is anyagi és szintén csak egy. A meleg vagy tűz az, mire az életet és a világ fennállását vissza kell vezetni. De ezen erőt úgy kell gondolni, mint a világ lelkét, mint a legfőbb észet, mint jótévő lényt, szóval, mint istenséget, mert az anyagot csak az ezt átható erő mozgatja és alakítja. A világ nem volna a legjobb és legtökéletesebb, ha ész nem volna benne, benne nem lehetnének tudattal bíró lények, ha maga tudattal nem bírna, nem hozhatna elő lelkes és észszerű teremtményeket, ha maga nem volna lelkes és észszel bíró; azon hatások, melyek az emberi észet annyira felülmulják, nem lehetnének, ha nem volna oly ok, melynek tökélye az emberé fölött áll; felfoghatlan lenne azon czélszerűség, mely a világ rendét a legcsekélyebb részletig is kormányozza, ha nem volna egy észszel bíró világokozó; a lények sorozata tökéletlen lenne, ha nem volna egy legfelsőbb lény, melynek tökélyéhez erkölcsi és szellemi tekintetben semmi fokozatosság nem fér. És, ha végre ezen tökély egyelőre a világegészletet illeti, úgy a világban, mint minden összetett lényben, a többi részekről meg kell a kormányzó részt különböztetni, melyből mint eredeti helyből a működő erők mind az egész világba eláradnak. Ezen minden életnek és mozgásnak ősforrása, a legfelsőbb ok és a legfelsőbb ész: az istenség. A tulajdonság nélküli anyag és az istenség a dolgok utolsó alapjai.

Noha a stoicusok az istenségről majd anyagi, majd szellemi tulajdonitmányokat mondanak ki, a kettő mégis teljesen összeforr. Az istenséget úgy jelzik, mint oly tüzet, aethert, levegőt, leheletet, pneumat, mely minden dolgot áthat. De azt úgy is írják le, mint lelket, szellemet, világészt, mint azon egységes egészet, mely minden csirakalapot magában rejt, mint a dolgok összefüggését, mint általános törvényt, mint természetet, végzetet, gondviselést, mint a legtökéletesebb, boldog, mindentudó lényt. Mindezen határozottságok összefoglaltatnak a következőkben: az Isten a világ (tűz) észbelisége, szel-

lem az anyagban, azon észlehető, mely mindent áthat. Az Isten a művészileg alkotó tűz, mely minden csiraalakot magába foglalván a világot és a dolgokat változhatlan törvény szerint teremti. Az egy őslény, a világ egészletévé kifejlődve, neveztetik Jupiternek; mint a világ belseje gondviselésnek, vagy végzetnek. De az istenség anyagi és szellemi vonásainak ellentéte is egészen elenyészik, midőn azt mint testet gondolják. Ha tehát azt a világ szellemének, észszerűségének nevezik, ez felteszi, hogy az test, melyet mint mindent átható lehetetet vagy őstüzet jelelnek meg.

És mivel az Isten fogalmában a physical és szellemi oldal teljes egységbe forr össze, kitetszik, hogy az istenség és az őanyag közt valódi különbség nincs. Ugyanazon lény az, mely, mint általános substratum gondolatva, tulajdonság nélküli anyagnak; mint működő erő mindent átható aethernek, természetnek, világlelékeknek, világésznek, gondviselésnek, istenségnek mondatik. Anyag és erő, anyag és alak itt nem eredetileg különböző elvek, mint Aristotelesnél; hanem az alakadó erő az anyagban lakik, az maga is testi, az az aetherrel, a tűzanyaggal összeesik. A stoicusok tana szerint a különös anyagok is az idő folyásában az őstüzből vagy az istenségből fejlődtek ki s minden világkorszak végén abba ismét visszatérnek. Az istenség tehát épúgy őanyag, mint őerő. A valóság összege az isteni pneuma, mely magából fejlik ki és magába tér vissza. Az istenség maga a világ; pneumai őállapotában azon általános állag, mely a különös anyagokba átváltozik és azokból ismét egységét helyreállítja. Ég és világ, az istennek lényege vagy anyaga, és ha ég meg világ elenyészik, az anyag és Isten örökké megmarad.

Ebből kitetszik, hogy a stoicusok Isten és világ közt lényeges különbséget nem tettek. A rendszer tehát pantheismus. A világ a valódinak összege, de a valódi eredetileg az Istenben van, ő mindennek anyaga és azon cselekvő erő, mely ezen anyagot egyes lényekké alakítja. Isten és világ lényeg szerint ugyanaz. A különbség a kettő közt csak részbeni. Az általános lény Isten, ha egységben magával; világ, ha kifejlésében gondolatik. Az őész, őerő, az eredetileg isteni, a dolgok, melyekbe ezen őslény átváltozott származásképen isteni: az Isten tehát a világ lelke. Minden világkorszak végén a származott dolgok összessége visszatér az isteni lényeg egységébe s Isten és világ közt a különbség elenyészik*).

*) Ezen pusztán dogmának látszó tanban igen szép gondolat rejlik, ehhez hasonló a keresztény eschatológiában azon pont, hogy a világ végén az egész uni-

B) A világ mint egész.

Az őslényből az egyes dolgok belső törvény szerint fejlenek ki. Mert, mivel azon lény a képző és teremtő erő, ezért belőle a világegészlet oly szükségképeni módon születik meg, mint magból a növény. Az őstüzből egymás után a változás processusa szerint támadnak az elemek. Az elemek elválása által támad a cselekvő és szenvedő elvnek, a világ lelkének és testének ellentéte.

A vilásképzésről szóló tanból csak a következő pontok fontosak. Minden egyes önállástalan, minden dolog feltétlenül függ az általános törvénytől és a világegészlet folyásától. A világon minden az okok és okozatok természetes és változhatlan összefüggése szerint történik, úgy, mint azt az egésznek természete és törvénye kívánja. A minden létnek és történetnek ezen kivételt nem tűrő szükségessége a sors, vagy a végzet (*σμίαιμενη*). Physicai alapjánál fogva a végzet maga az őslény, a mindent átható lehelet, a művészi tűz, vagy a világlélek. De mennyiben ezen lény hatása ész- és czélszerű, annyiban nevezik azt világegésznek, általános törvénynek, a világfolyás észszerű formájának is. Ha az őslényt a természeti képzések alapjául gondoljuk, az őslényt vagy az általános törvényt természetnek; ha pedig mint a czélszerű világrend és világekifejlés alapjául, azt gondviselőnek, népszerűen Jupiter akaratának nevezik s ez értelemben mondják, hogy akarata nélkül semmi sem történik. Hatásában az általános ész, mennyiben az képző természeti erő, *λογος σπερματικος*-nak nevezik. Ez alatt tehát általában a teremtő és alakító természeti erőt kell gondolni, mely részint, mint egységes az univsumot, részint egyes kifolyásaiban az egyes dolgokat teremti. Ezen erőt úgy is kell gondolni, mint a dolgok anyagát, vagy anyagi csiráját; de az másrészlől azok formáját és mi voltát meghatározó törvény, az a *λογος*, csak hogy itt a formát nem kell az anyagtól elszakítva képzelni. Minden egyes lény bir saját csirával, *σπερμα*, melyből azon lény, belső törvényessége szerint kifejlik. Minden dologban, az anyagok szüntelen átváltozása mellett, maradandó ezen belső forma, ez képezi a világegészlet azonosságát is, mert a világ anyaga egyik formából folytonosan átmegey a másikba s változhatlan csak ezen processus általános törvénye. Mi ezen

versum, valamennyi szellem az Istennel egyesül, tehát minden rossz elenyészik, Ezen tant a keresztény dogmatica így fejezi ki: *αποκαταστασις παρων*,

általánosan ható erőt illeti, erről a stoicusok — mint azt feljebb látuk — törekeshnek kimutatni, hogy a világot csak egy erő kormányozza és hogy ezen erő isteni és tökéletesen észszerű. Mi ez utolsót illeti, utaltak a világ összetételében és mozgásában uralkodó rendre, mely nem lehet a véletlen, sem a vakon ható oknak műve. A világ részeiben van értelem és ész, mely csak a világegészletből folyhat. A világot tehát egy élő lényvel hasonlították össze, melyben szükségképen kell uralkodó résznek, isteni erőnek, mint mozgató és elevenítő alapnak lenni. Valamint egyik természet, egyik lélek, egyik élőlény jobb mint a másik; úgy kell lenni legjobb természetnek, legjobb léleknek, legjobb élőlénynek s ez a világ, vagy az Isten. De a legjobb nincs ész és bölcsesség nélkül, tehát kell egy legfelsőbb észlénynek lenni. Ezen okoskodásuk egyszersmind bizonyítás az egy Istenről.

Hogy a világon mindent az isteni gondviselés kormányoz és minden a változhatlan törvényeknek van alávetve, ez általában következik a rendszer alapjaiból, de ezt külön érvekkel is támogatták. Könnyű volt nekik kimutatni, hogy az isteni tökély fogalmából következik az isteni világkormány. A stoicus-rendszeren végig vonuló fatalismust azon tétel fejezi ki, hogy elegendő ok nélkül semmi sem történik, vagy, hogy az adott viszonyok között a dolog másképp nem üthet ki, a mint kiűt. A világegészlet egysége csak valamennyi okok egymásba szorosan kapcsolódó láncolatában, a dolgok és ezek változásai kivétel nélküli szükségességében áll. A determinismus közvetlenül foly a stoicus pantheismusból. Mert a világon uralkodó isteni erő nem volna minden dolgok egyáltalánosan egységes oka, ha valami ettől független létezne, ha egy változhatlan okbeli összefüggés mindent össze nem kapcsolna. De az isteni gondviselés közvetlenül csak az egészre vonatkozik, az egyesre csak annyiban, mennyiben ez az egészszel összefügg. Az egyes lény és az ember is a világegészletnek csak egy önállástalan része.

De ezen elmélet a stoicusoknak sok nehézséget okozott, kivált mi az erkölcsi beszámítást illeti. Chrysippus eleget törekszik kimutatni, hogy a látszólagosan esetlegesnek is elrejtett alapjai vannak. És még sem akarta megengedni, hogy minden szükségképeni, szükségképeni t. i. azon értelemben, mi külső feltételektől nem függ, tehát az, mi mindig való, tehát örök és változhatlan, tehát nem az, mi idő szerint történik. Mi különösen az emberi cselekedeteket illeti, az akarat szabadságát, a szó szoros értelmében, a stoicusok nem taníthatták és mégis annak

sajátságos jellemét megtartani törekedtek. Mert — így okoskodtak — noha mindenben ugyanazon meghatározó erő munkálkodik, ez mégis minden lényben ennek sajátságos természete szerint munkás, állatban máskép mint növényben, eszesben máskép mint az oktalanban. És noha továbbá minden cselekedet a dolgok összefüggésében és a cselekvőnek mivoltában fekvő okok által határoztatik meg; az mégis önkénytes, mivel saját ösztönből és elhatározásból ered. Csak az esik erkölcsi beszámítás alá, mi akaratunk önkényességéből ered, mindegy lévén cselekedhettünk volna-e máskép, vagy nem. Ki már erényes vagy rossz, onnét az ellenkező ki van zárva és a legfőbb jélesség, t. i. az isteneké egészen változhatlan. Sőt Chrysippus azt is törekszik bizonyítani, hogy tana a végzetről erkölcsi szabadságunkkal egészen összeegyeztethető; mert a világrenddel adva van a törvény, ezzel pedig az erkölcsinek és erkölcstelennek különbsége. És ha a végzetet nem lehet gondolni a világ, ezt pedig az istenek nélkül, az istenek pedig jók: ugy a végzetet elismerve elismerjük a jót is, tehát az erény és gonoszság ellentétét is. Az embernek tehát a végzethez oly viszonya van, mint más lényeknek, az ő cselekedetei és viszontagságai is a dolgok összefüggése által vannak meghatározva. Az egyesek csak abban különböznek egymástól, hogy némelyek saját indításból, mások kényszerítve engednek az örökkévaló világrendnek.

Mivel a világon mindent ugyanazon egy isteni erő eszközöl, ezért a világ alakjánál fogva szerves egység, mivoltánál fogva tökéletes. A világ egysége következik az őanyag és az őserő egységéből; tökéletességét pedig szintén részint általában az utolsó alapok, részint különösen szépsége és czélszerűsége bizonyítja. Mi szépségét illeti, erről Chrysippus azt mondja, hogy a természet sok állatot szépsége miatt alkotott; Marcus Aurelius pedig azt, hogy a látszólagosan rutnak is megvan saját ingere. De a világ szépsége mellett legfőbb érv az ég alakja, nagysága és pompája.

A világberendezés czélszerűsége legjobb bizonyítás az istenség létele mellett és viszont az istenség uralkodása a világon annak tanúsága, hogy mindenütt célvonatkozás van. Igaz, hogy náluk ezen célvonatkozás egyelőre oly külső, mint Socratesnél, t. i. hogy minden dolog más miatt van teremtve: növények az állatok élelme, az állatok az emberek végett, az egész világ emberek és istenek végett. De midőn végre azt kérdezték, mi célra vannak az emberek és istenek? akkor eljutottak az egyáltalános cél ideájához. Az ember

czélja a világ szemlélése és utánzása. Az ember jelentősége abban áll, hogy ő az egésznek része; csak ezen egész tökéletes és öncél.

Elleneik ellenvetései folytán bizonyították, hogy a világ tökélyével nem ellenkezik a világon levő sokféle rosz. Így lettek ők a theodicea megalapítói. Mennyiben ezen rendszerben minden egyes az egészlet törvényének van alávetve, a világon levő rosz elleni panaszt azzal utasították vissza, hogy az egyesnek tökéletlensége is az egésznek tökéletességéhez szükségképeni. Ezen tételnek azonban a szerint adtak különböző értelmet, a mint azon szükségesség vagy a physical, vagy a teleologiai szempont alá esik. Első esetben a rosz nem egyéb, mint természeti szükségesség, mely alól az istenség sem tudott minket megszabadítani, másik esetben a rosz a jóhoz feltétel és eszköz. A két nézpontról összeborul azon három kérdésben: mire való a természeti, azután az erkölcsi rosz s végre mi viszonyban áll erkölcsi méltóságunk a külső állapotokhoz? A physicali rosszat valódi rossznak nem tekintették, p. o. a betegséget. Ilyen rosz a természeti okokból szükségképen következik, ez a természet czélszerű berendezéséhez tartozik. Nehezebb volt determinismusuk miatt az erkölcsi rosszat igazolni, különösen miután ez, kivált az ő nézetük szerint, nagyon el van terjedve a világon. E tekintetben annyit mondanak, hogy az istenség sem volt képes az emberi természetet minden hibától megóvni*), és hogy a gonosz a jó miatt van**), mint ennek ellentagja s hogy azt végeredményben az Isten jóra fordítja***). Azon kérdésre pedig, mikép viszonylik az erkölcsiség a boldogsághoz? a rendszer szellemében csak azon válasz feküdt, hogy sem a jót nem érheti valódi rosz, sem a gonoszt valódi jó; hogy a bölcs a látszólagos szerencsétlenséget részint úgy tekinti mint természeti eredményt, részint mint erkölcsi erejének üdvös gyakorlatát; hogy semmi sincs, mit az erkölcsi cselekvéshez anyagul nem lehetne használni.

C) A részletes physicalból fontos csak az ember-tan. Hogy a lélek testi természetű, ez a rendszer feltevéseiből foly. A különös indokolás pedig ez. Mi a testtel kölcsönhatással van, mi azt érinti és tőle elválk, az test. De a tapasztalás is mutatja, hogy

*) De e mellett hogy állhat meg azon tanuk, hogy az istenség akarata tökéletes és célok szerint ható?

**) Az erkölcsi rosz nincs a jó miatt, mert így szükségképeni volna. Az erkölcsi rosz az emberi szabadságnál fogva lehetséges, de nem szükségképeni, épen úgy, hogy az élet lehet beteg, de az nem szükségképeni, hogy beteggé legyen.

***) Azaz, hogy az erkölcsi rosz csak enyésző momentum s ez helyes.

némely szellemi tulajdonságok a nemzés physicali útján tovább tenyésznek, tehát testi azon substratum, melyhez tapadnak. Ezért az emberi lelket úgy írják le, mint tüzet, mint meleg leheletet, mely a testben úgy el van terjedve és azt úgy összetartja, mikép a világlélek a világon el van terjedve és ezt összetartja. Ezen meleg anyagot a stoicusok a vérhez kötve gondolják, a lélek támadását pedig úgy, hogy a magból a lélek egy része a nemzetre átvitetik. Így könnyebb volt nekik a lelki élet egységét megtartani, mint Platónak és Aristotelesnek. A lelki élet alapereje a *νημερικον*, a többi erők ennek csak részei és kifolyásai, abból származtatják az érzelést és a kívánságot is, az a személyességnek is központja. Az ember lelke az általános életerőnek egy része, az ész által rokon az isteni lénnyel, annál rokonabb, minél inkább uralkodik benne az isteni, az ész. De éppen ezért nem vonhatja ki magát ezen lény törvénye, az általános szükségesség alól s tévedés a lélek szabadságáról azt hinni, hogy az a világfolyástól független okbeliség. Az emberi akarat éppen úgy, mint minden egyéb a világon a természeti okok láncolatába van bekapcsolva; szabadsága csak abban áll, hogy nem kívülről határoztatik meg, hanem a külső körülmények közreműködése mellett saját természete által. A stoicusok szerint önelhatározásunktól függnnek nem csak cselekedeteink, hanem itéleteink is, mert úgy meggyőződésünk, mint cselekedetünk hatalmunkban áll. A lélek sem az egésztől nem független működés, sem az egésznek sorsa alól ki nem vonhatja magát. *) A lélek a világ végén visszatér az őanyagba, vagy az istenségbe. A tulvilági életet igazi stoicus szellemben rajzolja Seneca, midőn azt mondja, hogy a jelen élet egy jobbnak előkészítője, a test azon lakhely, melyből a szellem magasabb honába visszatér. Örül azon napnak, mely a test lánczaít szét őrí, azt az örökkévalóság születésnapjának nevezi; rajzolja az örökkévalóság békéjét, mely ott tul ránk várakozik; a menyői élet szabadságát és üdvösségét; az ismeret világosságát, mely a természet minden titkait feltárja s a halált úgy fogja fel, mint az ítélet nagy napját, midőn mindenki felett elmondatik az ítélet. Végre a tulvilági élet gondolatából erőt merit az erkölcsi élethez. Mint látjuk itt elég vonás van, mely Plato és a kereszténység nézeteivel rokon.

*) Ha cselekedetem valamennyi, az utolsó elhatározást megelőző tényezők által szükségképen gépiesen feltételeztetik; úgy igenis az akarat nem szabad. A determinismusnak azonban csak annyiban van igazsága, hogy az ember akaratának különös tartalma, történetileg van közvetítve. De ezen tartalom irányában az akarat szabad s elhatározása csak tőle függ.

Ethica.

Általános elvek.

A) Erkölcsei eszmény. Az ethica a stoicus rendszer magva, a philosophia többi részei ennek csak feltételei.

Az ethicában az alapkérdés az, mi az ember erkölcsi rendeltetése? Ezen kérdés a stoicusoknál is, mint Socrates óta általában a görög bölcsészeknél, összeesik azon kérdéssel, miben áll a jó vagy a boldogság? A stoicusok szerint az észszerű működésben, vagyis az erényben. Ezt így indokolják:

Minden lénynél az alapösztön: az önfentartási ösztön, vagy az önszeretet. Ebből közvetlenül következik, hogy minden lény arra törekszik, az bír rá becsstel, mi természetével megegyező. Tehát a legfőbb jó, vagyis a boldogság a természetszerű életben áll.

Természetszerű az egyesre nézve az, mi a világegészet törvényével vagy az általános világegészszel összhangzik; az öntudatos lényre nézve pedig az, mi ezen általános törvény ismeretéből foly. Naturae convenienter vivere, ez az alapelv. De ezt helyesen kell érteni. A természettel megegyezőleg élni náluk annyit jelentett, hogy minden lény lényege, alaphatározatainak megfelelőleg éljen. Az ember lényege az ész, tehát ez benne a természetszerű s így e szerint éljen. Az ember boldogsága tehát abban áll, ha cselekedete a világfolyás és az észszerű emberi természet általános törvényeivel összhangzik.*) De az összhangzat az általános világrenddel az erény. A stoicusok erkölcsi elvét tehát így lehet kimondani: csak az erény a jó, a boldogság kizárólag az erényben áll. Vagy, midőn a jót Socrates nyomán mint hasznost határozták meg, a tan így hangzott: csak az erény hasznos, a rossz emberre nézve semmi hasznos sincs, mert az észszerű lényre nézve a jó és a rossz nem abban áll, mi őt éri, hanem egyedül lényegéből kifolyó cselekvésében. Az erényen kívül nincs jó, körén belül nincs rossz. A jó szerintük az, minek feltétlen bece van, minek csak viszonyban

*) A közönséges életben is sokszor mint postulatumot halljuk, hogy valami természetes legyen. Ekkor a természetes alatt nem érthetünk mást, mint hogy való igaz, a dolog lényegének megfelelő legyen, hogy a hibából, eltorzításból térjünk vissza az igazsághoz. A stoicusok is ily értelemben veszik a természetszerűt, midőn azt tanítják, hogy természetszerű az, mi a dolog lényegének megfelel, emberben pedig a lényeg az ész. Tehát a természetesről nem beszélnek oly határozatlanul, mint az szokás a közönséges életben.

máshoz van becse, az ezen nevet meg nem érdemli. Ez áll a rosztól is. Jó csak az, minek egyáltalános becse van, ez az erény; a rossz csak az egyáltalános rossz, ez a bűn; a többi mind közönyös (*αδιαφορο*). Egészség, gazdagság, becsület, maga az élet, magában véve nem jó, valamint az ellenkező állapotok sem rosszak; ezek közönyös dolgok, oly anyag, melyet egyiránt lehet jóra és rosszra használni. Az erény oly jó, hogy az a boldogság minden feltételeit magában foglalja.

A gyönyört épen nem számították a jóhoz. Annyit mondtak ugyan, hogy az erkölcsi cselekvéssel benső megelégedés, a kedély nyugalma; az erkölcstelenséggel pedig boldogtalanság van összekötve. De hozzá teszik, hogy azon élv az erényes cselekvésnek nem célja, hanem csak természetes eredménye, mert másképen az erény önálló becse elvész. Erény és gyönyör lényegileg különböznek egymástól, mert a gyönyör lehet erkölcstelen, az erény pedig bajokkal összekötve. Tehát a gyönyör boldogságunknak nem alkatrésze, minden és egész boldogság az erényben áll. És valamint a gonoszság büntetése, úgy az erény jutalma saját mivoltában rejlik; abban, hogy az természetünkkel ellenkezik, ez pedig vele megegyezik. Az erény autarkája feltétlen, és mivel az erény észszerű önelhatározás, az ember az erényben független minden külsőtől, egyáltalában szabad s általa tökéletesen kielégített.

Jellemzetes vonása a stoicuskoknak az, hogy ők az erényes ember boldogságát csak azon negativumban keresik, hogy az erény függetlenné tesz. Az erényes ember feltétlen kedélynyugalma és biztonságára bir előttök legnagyobb becsvel. De így az erény, melyet ők annyira tisztelnek, elegendő termékenyítő erővel nem bir, noha azt kívánják, hogy az ember hatni és a közjóra működni soha meg ne szünjék. Azonban, épen e vonásban látjuk a stoicus philosophiának azon törekvését, hogy az ember minden külsőtől független legyen s a megszabadítást csak saját belsejében, erényében keresse.

Mennyiben a jó azon általános világrendben alapszik, melynek magát az egyes alávetni tartozik, az az emberre nézve törvény. De, mivel ezen törvény saját természetének törvénye, ezért a jó az ember kívánságának természetes tárgya, az megfelel természeti ösztönének. Az első pont egyike azoknak, mely által a stoicus tanok részint a római jog- részint a zsidó-keresztény erkölcstannal érintkeztek. A stoicusok a világrendező ész úgy fogták fel, mint valamennyi lény közös törvényét; ezért az ész erkölcsi kívánalmaiban az istenség parancsoló és tiltó törvényét látják. Az erkölcsi törvény

tehát minden észlénnyre nézve feltétlenül érvényes parancs. Ezen parancs beteljesítése nem kívülről intéztetik hozzá, hanem saját természetéből, mert a jó az emberi akaratnak természetes tárgya. És a mint az erkölcsiség kívánalma az észlény természetes ösztönéből ered, úgy az törekvésének természetes célja is.

Azonban az ember nem pusztán észlény, mert az észszerű ösztönök mellett vannak benne észellenesek is. Az ember nem mindjárt erényes, hanem erényessé lesz az indulatok legyőzése által. Az indulat vagy a szenvedély*) ész- és természetellenes kedélymozgás, oly ösztön, mely a kellő mértéket átlépi s az észszel ellenkezik. Minden indulat hamis vélemény, tekintve a jót vagy rosztat, a fősvénység p. o. hamis vélemény a pénz becse felett. Ezért ők az indulatok teljes elnyomását kívánják. Ezen pont, valamint az is, hogy az ember közönyös legyen minden külső javak iránt, hogy semmi érzelmi indítások által meg ne határozottassék, és hogy föltétlenül hódoljon a világfolyásnak, a stoicusok ethicájára ráüti a szigor jellegét. A bölcs indulat nélküli, érzi ugyan a fájdalmat, de nem tekinti azt rosznak.

Ezek folytán az erényt negative úgy határozta meg, hogy az szabadság az indulatoktól, apathia; positive pedig — ha az erényes cselekvés tartalmára van tekintet — az erény alávetés a természet, az Isten általános törvénye alá, formára nézve észszerű öneltározás. Az erény elméleti és gyakorlati elemet rejt magában. Az erény feltétele a helyes belátás, tehát természeti, vagy pusztán csak a gyakorlat által szerzett erény nem igazi. De az ismeret nem elegendő, oda gyakorlat is kell. Az erény a stoicusok szerint az elméletinek és gyakorlatinak oly összekapcsolása, hogy a cselekvés a tudományos ismereten alapszik ugyan; de ennek célja mégis az erkölcsi cselekvés. Az erény tehát az észszerű belátáson alapuló akarakterély. Az egyes erények gyökere pedig a bölcsesség, az erkölcsi hiányoké a tudatlanság. De, noha több erény van és azok egymástól úgy különböznek, mint a nem körén belül a fajok; mégis a végcélzt tekintve megegyeznek egymással annyiban, hogy hol egy erény van, ott a többiek is megvannak, s megfordítva, a hol egy hiba van ott a többi is megvan; mivel az erkölcsi mivolt és az erkölcsi érzület és meggyőződés, melyből valamennyi erény ered, valamennyit magába zár. Mi az erényt erénynyé, a hibát hibává teszi, az egyedül az érzület. Tehát az akarat, melynek nincs eszköze a kivitelhez, oly becses, mint

*) A kettőt egynek veszik, holott rokonságuk mellett különbség is van.

a tett maga, a rossz kívánság pedig oly bűnös, mint kielégítése. *) A kötelesség teljesítése (*κατορθωμα*), vagy megsértése (*ἀμαρτημα*) abban áll, ha tetteink az erkölcsi törvénnyel öszhangzanak, vagy nem. Mindemellett a kötelességnek igazi beteljesítése csak az, mely erkölcsileg tökéletes jellemből ered. Ezért megkülönböztették a törvényszerűséget és erkölcsiséget (legalitas, moralitas). De azon jellemet az ember vagy egészen bírja, vagy épen nem; mert, mivel az erény osztatlan egész, ezért ezt egészen bírjuk, de részben nem bírhatjuk. **) Az erényekre nézve tehát nincs fokkülönbség. Ki tehát az erényt bírja, az azt teljesen bírja s ez bölcs; kinél az hiányzik, annál az teljesen hiányzik s ez bolond. A stoicusok az embereknek csak ezen két, egymástól egészen elvált osztályát ismerik. A bölcsről azt mondják, hogy az a hibáktól egészen ment, benne minden erény megvan; ellenben a bolond semmi jót sem tehet, nála minden hiba megvan. Csak a bölcs szabad, neki nincsenek szükségei, csak neki van helyes nézete, mert ő minden szelleminek birtokában van, ő az istenek barátja. Szóval a bölcs egyáltalában tökéletes, szenvedély nélküli, teljesen boldog annyira, hogy boldogsága Jupiterével felér. Ezen rajznak ellenképe a bolond rajza.

A bölcsnek rajzában tetőzik a stoicus rendszer erkölcsi eszmeképe, mert itt az erényes akarat annyira szabad a természeti élet korlátaitól és feltételeitől, az egyes ember az általános törvénynek oly tiszta organuma, miszerint méltán lehet kérdezni, hogy az ily lényt lehet-e embernek mondani? Ezen kérdést ők maguk voltak kénytelenek felhozni, ha azt akarták, hogy az általuk rajzolt erkölcsi eszmekép az emberi élet feltételeivel összeegyeztethető és az emberi életre alkalmazható legyen.

B) Az erkölcsi eszmény mérséklése tekintve a gyakorlati életet. A stoicus ethicának alaptétele ez: csak az erény a jó, csak a gonoszság a rossz, mivel csak a természetszerű a jó és az emberre nézve csak az észszerű cselekvés természetszerű. De lehet-e ezt ily feltétlen módon állítani?

A stoicusok szerint az alapösztön a fentartási ösztön. De ez

*) Ez egyike azon pontoknak, melyekre nézve a stoicusok a keresztény erkölccsel megegyeznek. Teljes igazuk van abban, hogy az ember erkölcsiségét az érzület szerint kell megítélni.

**) Hogy, hol egy erény van, ott a többi is megvan, o tanban helyes csak az, hogy az erkölcsi fogalmak maguk közt ethikai rendszert képeznek; egyes emberre azon tant alkalmazva, az szép postulatum, erkölcsi kötelesség.

magában zárja az érzéki élet fenntartását is. *) A stoicusok tehát kénytelenek a természeti javakat és működéseket is a természetszerű dolgok közé számítani és bevallják, hogy az érzéki jólétünkre vonatkozóan is van bizonyos becse, noha azt absolut jónak nem tekintik; de róla mégis kimondják, hogy az kívánatos, ha általa a magasabb jó nem szenved. Mivel a stoicusok erénye erőteljesebb akarat jellemével bír, mint a cynicusoké, ezért a cselekvés külső tárgyaihoz és feltételeihez is oly viszonyt kívánnak, mely a gyakorlati elhatározásra nézve mértékadó. Ezért a közönyös dolgok három osztályát különböztetik meg. Az elsőhöz tartozik mindaz, mi erkölcsi szempontból sem jó, sem rossz; de minnek mégis bizonyos becse van, részint mivel az emberi természetnek megfelel, részint mivel az erkölcsi élethez segédeszköz. Ez a kívánatos (*προηγμενον*).

A második osztályhoz tartozik mindaz, mi vagy magában, vagy viszonyban a magasabb célokhoz természetellenes és káros (*αποπροηγμενον*).

Harmadik osztályt képeznek azon dolgok, melyek ezen feltételes értelemben sem bírnak beccsel, vagy nem-beccsel. Ez a tulajdonképi adiaphoron. Az elsőhöz számítanak részint szellemi tulajdonságokat és állapotokat, p. o. velünk születet képességeket, részint testi előnyeket: erőt, egészséget, életet; részint külső javakat, p. o. gazdagságot, becsületet; a megvetendőhöz az ellenkezőket; a teljes adiaphoronhoz mind azt, mi akaratunkra befolyással nem bírhat.

De, midőn a kívánatosnak és félrevetendőnek tana által a jó és rossz közé egy harmadik, kétes minőségű csuszott be, s így a kívánatostól sem tagadhatták meg a jó nevét: ez által tanuk ingadozóvá lett, mert itt olyat mondanak, mi előbbi tanaikkal ellenkezik. A minden külső iránti közönyt keresztülvinniök lehetetlen.

De a kívánatos és félrevetendő tana által a kötelesség fogalma is tágabb lesz. A kötelesség alatt értik az észszerű cselekvést, mely az által lesz jó tetté, hogy helyes érzülettel hajtatik végre. A kötelesség tartalma az erkölcsi ideál tana szerint a jó, vagy az észszerű. De most már két oldal van benne. Mert, ha csak a jó volna cselekedeteink egyedül megengendhető tárgya, akkor csak egy kötelesség volna, t. i. a jó valósítása s a különböző működések, melyek erre nézve szükségesek, csak anyaguk, de nem erkölcsi szükségük tekintetében különböznének egymástól. De, ha az általános jó mellett relativ javak

*) Ezt első természetesnek nevezik, τα πρωτα κατα φυσιν.

is vannak, melyek nem ugyan feltétlenül, de mind azon esetekben kívánatosak, hol ez az erény kára nélkül történhetik, s ha az egyáltalános rossz mellett relativ rossz is van, melyet szintoly feltétel mellett kerülni tartozunk: úgy kötelességeink terjedelme is gyarapodik s a feltétlén kötelességek mellé a feltétesek lépnek. Ezek tartalma a kívánatos elsajátítása s a félrevetendőnek eltávolítása. Innen a tökéletes és közép kötelességek felosztása. De midőn a stoicusok azt is, minek csak feltétes becse van, a kötelességszerű alá foglalták, ezért kénytelenek voltak azt is jogosítottnak elismerni, mi arra a rendszer eredeti értelmében számot nem tarthat.

De a stoicusok az őket jellemző erkölcsi szigort egy subjectiv oldalról is törekedtek az élet feltételeivel kibékíteni. A rendszer következetessége az érzéki elemnek azon feltétlen elvetését kívánta, melyet az apathia fejezett ki. De ezt is kétféleképen lágyították: részint az által, hogy a tiltott indulatoknak legalább kezdeteit türték, részint, hogy némely kedélymozgásokat megengedtek. De ekkor kérdés, hol a határ a bölcsnek indulata és indulat alóli mentesége közt?

Nagy zavarba jöttek a stoicusok, midőn felszólították, hogy mutassák fel a bölcs embert a tapasztalati valóságban. Ezt annál nehezebb volt tenniök, mivel ők még egy Socratest sem tekintettek teljesen erényesnek. De így az általuk rajzolt bölcs ideálja valótlan. Ha pedig a valóságban bölcs ember nincs, úgy az emberek elkülönítése bölcsekre és bolondokra magától elenyészik s azon tétel sem állhat meg, hogy egyrészről a bölcsök, másrészről a bolondok egészen egyenlők. És valójában ők később eredeti tanaik ellenére úgy a jók, mint a rosszak közt fokbeli különbséget megengedtek.

C) Az erkölcsi elvek alkalmazása.

1. Az egyéni és a közösségi élet. A stoicusok az emberi cselekvés minden irányait az erkölcsi szempontok alá foglalták, mi által az erkölcsi fogalmak*) tisztázására sokat tettek. De, midőn az ethicának közelebbi tartalmára átmentek, itt a tudományos eljárás tisztasága sokszor elenyészett s pusztá tapasztalati reflexiónak adott helyet. Ennek oka az, mivel az általuk felállított erkölcsi elv — *naturae convenienter vivere* — nagyon álta-

*) A kötelesség fogalma náluk lép föl először, mi erkölcsi lényegünkbe nagyobb elmélyedést mutat, mint az előbbieknél.

lános és formai. Ily elvből az egyes erkölcsi szabályokat leszármaztatni annál nehezebb, mivel nem mutatták meg, mit kíván azon általános törvény különös esetekben az egyes lénytől. Ethicájuk valójában csak némely általános fogalmak által tartatik össze.

A stoicusok az egyes ember cselekedetei- és kötelességeire nagyobb gondot fordítottak, mint az előbbi philosophia. Ennek oka az élet megváltozott állapotaiiban rejlett. A mint a görögöknél a nyilvános élet megromlott s ennek helyébe az egyes ember magán érdekei léptek előtérbe; ehhez képest a philosophiának is a személyes viszonyokra kellett irányozni figyelmét. A stoicusoknál pedig ezen irány különösen azon elvből eredett, hogy az ember boldogsága belsejétől feltételeztetik, tehát boldogságának feltételeiről és az ember kötelességeiről a politika háttérbe szorításával értekeznek részletesen. Mivel a stoicismus az ethicában a cynicai iskolára támaszkodott, épen úgy, mint a physicában Heraclitira; innen a stoicusoknál is némely oly erkölcsi szabályok fordulnak elő, melyek helylyel-közzel botránykozttatók. Az pedig természetes, hogy oly morál, mely a belsőt és külsőt oly mereven elszakítja egymástól s csak annak tulajdonit becset, ezt pedig közönyösnek tekinti, mind azon pontokra nézve ingadozik, melyeknél az erkölcsi föladat épen abban áll, hogy életünk érzéki oldala a szelleminek műszerévé tétessék s a természeti ösztönök a szabad akarat által megneemesíttessenek.

Közösségi élet. A stoicusoknál mindenütt mutatkozik azon irány, az embert mindentől függetlenné tenni, s őt pusztán csak erkölcsi tudatának végetlenségére állítani. De azért nem akarják az embert a másokkal való természetes kapcsolatból kiszakítani; sőt inkább azt tanítják, hogy minél tökéletesebben hajtja végre az egyes ember saját magán az erkölcsi megszabadítást, annál hatályosabb lesz benne az ösztön a közösségi élethez. Az észszerű gondolkodásnak és cselekvésnek tulajdonitanak feltétlen becset. De az ember csak akkor gondolkodik és cselekszik észszerűen, ha személyes cselekedete az általános törvénnyel megegyezik, ez pedig minden észlényre nézve ugyanaz. És mivel az emberek mindnyájan, mint az egésznek összetartozó részei ugyanazon egy törvény által határozttatnak meg; épen ezért az ember ne éljen egyedül, hanem közösségben. Szerintük az ösztön a közösségi élethez közvetlenül az észszel van adva, mert ez által érzi magát az ember az egészlet tagjának s köteles saját előnyét az egésznek alárendelni. Az emberek mindnyájan az ész alatt állanak, egy joggal, egy törvénnyel birnak s mennyiben ezen tör-

vényt követik, az egészszet mozdítják elő. A stoicusok viszonyban embertársaikhoz két főkötelességet emelnek ki: igazságosságot és szeretetet. Azonban előzményeiknél fogva, az indulatok által nem érintett bölcstől kénytelenek voltak azon szigorú igazságosságot követelni, mely nem ismer sajnálatot és engedékenységet s eny nyiben erkölcsanak keményszívünek s a szeretetet kizárónak látszik lenni. Igaz, hogy másrésről az emberek természeti együvértartozásából kifolyólag kívánják az önzéstelen emberi szeretetet, különösen azon készséget, hogy mindent megbocsássunk, mi megbocsátható. De a két irányt nehezen lehet összeegyeztetni, noha ezt némelyek, p. o. Seneca megkísérelték. De jegyezzük meg, hogy ez későbbi stoicus.

Az észlények számára rendelt közösségnek különösen azok közt lesz helye, kik észszerű természetükről világos tudattal bírnak — a bölcsék közt. A bölcsék és erényesek mindnyájan barátok, mivel mindnyájan az erényt szeretik s csak ilyenek közt van igazi barátság. Csak hogy ez ismét nem akar jól összehangzani azon tételükkel, hogy a bölcs magának elegendő s másra nem szorul.

Állam. Ha az ember a jog és törvény által rendezett közösségi életre van hivatva; ugy egy általános jogintézetben kell laknia, tehát az államban azért, hogy az erény ne álljon henye szemlélődésben, hanem a cselekvésben, a jó előmozdításra és a rossz megakadályoztatásra végett. Szép az állami élet, mivel a törvények a polgárok jólétének és biztosságának szolgálnak; mivel azok erényét és boldogságát mozdítják elő.

A bölcs épen ezért a házasági élettől sem lesz idegen, hogy részesüljön a legbensőbb közösségben, hogy az államnak utódokat hagyjon s hogy a családi élet szépségének példáját adja. De mindemellett is a stoicusok azon elvet, hogy az ember a családnak és az államnak éljen, következetesen ki nem fejthették. A stoicusokat nem csak az idők mostohasága tartotta vissza az állami és családi gondoktól; de gondolkodási alapirányuknál fogva a cselekvést ily körökben korlátohtnak és alárendeltnek tekintették. Seneca és Epictet világosan mondják, hogy ki magát világpolgárnak érzi, arra nézve az egyes állam sokkal kisebb működési kör, mintsem hogy inkább az egész világnak ne szentelje életét. Oly philosophia, mely csak az érület erkölcsi kiképeztetésének ad becset, ellenben minden külső állapotot közönyösnek tekint, nem érezhet hivatást oly sokféle tekintetek, szükségek és előítéletek által feltételezett munkához, milyennel

az államférfi foglalkozik. A stoicus philosophia képezhetett jeles embereket, de nem államférfiakat.

Mi a stoicusoknál a politikai érdek helyébe lépett, az a világpolgárság (cosmopolitismus). Az előbbi rendszerek egyike sem tudott a nemzetiségi ellentéteken felülemelkedni. A világpolgárság gondolata positiv tartalomtól áthatva termékenyítőleg először a stoicusoknál lépett fel. Igaz, hogy a nemzetiségi ellentétek legyőzése a philosophiának most könnyebben sikerült, miután Nagy Sándor az eddig elszigetelt nemzetiségeket nem csak állami kapocs, de közös műveltség által is egyesítette. Azonban az új elv magából a rendszerből is foly. Zeno ugyanis kiemelte, hogy az emberi közösség az egyesek eszes voltán alapszik. Ebből következik, hogy ezen közösség egy népre nem szorítkozhatik, az emberek mindnyájan — elvonva attól, hogy kiki mikép képezte ki magát — egyenlők, mivel mindnyájan az ész részei; mindnyájan egy test tagjai, mert a természet mindnyájukat egyforma anyagból egyenlő rendeltetéssel képezett.*) Epictet e gondolatot a mi vallásunk hasonló szavaival fejezi ki: az emberek mindnyájan testvérek, mert mindnyájok atyja az Isten.

De, ha az emberek mindnyájan mint észlények egyenlők; akkor csak egy közösséget képeznek, az ész mindnyájokra nézve a közös törvény. Kik pedig egy törvény alatt állanak, azok egy állam polgárai s legalább a bölcs e nagy államot, hova minden ember tartozik, többre fogja becsülni, mint azon szűkebbet, hova őt a születés esetlegessége vetette s az egészre nézve oda fog hatni, hogy magukat mindnyájan egy állam polgárainak ismerjék el s az elválasztó törvények és alkotmányok helyett az ész közös törvénye alatt, mint egy nyáj éljenek.

Az embernek az egyenlő természetet másokban is csak akkor lehetett felismerni, midőn minden külsőből szellemi és erkölcsi természetének belsejére vonult vissza. Tehát a stoicusok azon tagadó viszonya, hogy az ember minden külső iránt közönyös legyen, meghozta a positiv eredményt.

2. Az ember viszonya a világfolyáshoz. Noha a stoicusok határozottan sürgetik az erkölcsi cselekvést, rendszerük zárpontja mégis azon tan, hogy az ember feltétlenül hódoljon a világfolyásnak, mivel ezt is az általános ész törvénye kormányozza. Ezen

*) Családi, nemzetiségi, politikai, tudományos s más különbségek mind jogsultak ugyan; de mi ezekben a való és igazi, az egyenlőképen emberi.

kiváncsosság is ezen philosophia ugy történeti álláspontjának, mint saját rendszerének folyománya. Mert oly időszak, melyben a népek politicalai szabadsága a macedoniai, azután a római vilá guralkodás sulya alatt elfojtatott, midőn a hatalom, mint fatum, minden jelentékenyebb öncselekvőséget elnyomott; oly időben, annak számára, ki magasabb célra törekedett, mint a pusztá személyes jólétre, más nem maradt fent, mint végzetszerűen hódolni a dolgok folyásának. A rendszerből pedig ezen fatalismus annyiban folyt, mivel, ha az okok és okozatok láncolatában minden csak eredmény: az emberre nézve más nem marad, mint ezen szükségességnek feltétlenül hódolni és ezen alávetés nem is áldozat, miután ama törvény nem egyéb, mint az általános ész. Azt mondják a stoicusok: hogy az erényes az istenséget az által is tiszteli, ha akarátát az ő akarátának alárendeli, és hogy az észlény egyik előnye a végzetet önkénytelen követni, hogy csak egy ut van a szabadsághoz és boldogsághoz: semmit sem akarni mást, mint mi a dolgok természetében fekszik.*) Az erkölcsiség azzal kezdődik, hogy az általános törvényt felismerjük, zárpontjához az által jut el, hogy azon törvény végzéseinek feltétlenül hódoljunk.

Ezen hódolás csak akkor mehetne át a cselekvő ellentállásba, ha az ember oly helyzetbe jönne, hol kénytelen volna méltatlanságot elkövetni, vagy tűrni. Az első eset a stoicus állásponton lehetetlen; mert nem lehet gondolni helyzetet, melyet az ember a jóra anyagképen fel nem használhatna. A második eset igenis lehetséges, mivel a bölc is jöhet oly helyzetbe, mely rá nézve elviselhetetlen s ez esetben megengedik neki az öngyilkosságot. Seneca e tekintetben azt mondja, hogy az életből való szabad kilépésnek lehetőségén alapszik a bölc szabadsága minden külsőtől. Itt tehát az öngyilkosság az erkölcsi szabadságnak legnagyobb megvalósítása; de ezt csak akkor engedik meg, ha az ember oly viszonyok közé jut, melyek nem állanak hatalmában. Ha visszaemlékezünk, hogy a stoicusok szerint az élet és halál szinte közönyös dolog; ugy az öngyilkosságnál nem lehet szó valódi jóról, hanem csak választásról két közönyös dolog közt, midőn ezek közül az élet csak addig jobb a halálnál, míg a természetszerű élethez

*) Igaz, hogy a stoicusok beszélnek a szükségességről, mely pedig az igazi szabadság egyik tényezője. De náluk ezen szükségesség csak oly végzet, mely már egyszer így van és nem másképp; fel nem ismerik, hogy a szükségesség maga is akarat, hogy az a szellem által van tétélezve. Náluk a szükségesség az ember akarátát mint kényszer meghatározó erő. Tehát a szabadság subjectiv tényezője náluk elvész. Ezért fatalisták.

meg vannak a szükséges feltételek. Azonban erre azt kell mondanunk, hogy az élet nem közönyös, és hogy ezen tan össze nem vág azon másikkal, hogy az ember feltétlenül hódoljon a világfolyásnak, bármit is határozott felette a változhatlan törvények szerint intézkedő végzet.

A stoicus philosophia viszonya a valláshoz.

Egy előbbi rendszerben sem áll oly szoros viszonyban a philosophia a vallással, mint a stoicusoknál. Világnézetük az isteni lény azon felfogásából indult ki, hogy az minden véges lényeket teremt, ezeket erejével áthatja, változhatlan törvénye szerint kormányozza s mind-ezekben ő maga nyilatkozik. A bizonyítás az istenség lételéről, a gondviselés uralma, az Isten hatása s jelenvalósága a világban tanúsítják a rendszer vallási irányát. Physicájukban lényeges pont, hogy minden dolgok az istenségből erednek és abba visszatérnek. Ethicájuk azzal kezdődik, hogy az isteni törvény, mint örökkévaló ész kormányozza az emberi cselekedeteket s végződik azon kívánalommal, hogy az isteni akaratnak alá vessük magunkat és a világfolyásban megnyugodjunk. Ezért minden erény az isteni törvény beteljesítése. A kosmopolitismusban szép azon tan, hogy valamennyi embernek közös viszonya van az Istenhez. Az egyes ember szabadságának és függetlenségének érzése is azon meggyőződésen alapszik, hogy az istenséggel rokon. A stoicismus épen azért a nemzeti vallások romlása óta pótléket nyújtott a jobb lelkeknek és támpontot az erkölcsi életnek. Ebben áll nagy történeti fontossága.

De ezen philosophiai irányu vallás független a tényleges hagyományoktól, mert tételei nem folynak a néphitből. Épen ezért a stoicusok álláspontján az igazi isteni tisztelet az Isten ismeretében és a jámbor életben áll. Hogy a stoicusok e mellett is a népvalláshoz csatlakoznak annak két oka van. Mivel ezen rendszer az Istenben való hitnek bebizonyítása szempontjából is a közvéleményre nagy súlyt fektetett, ezért a néphitet általában tévesnek nem tekintette. De a rendszer ethikai iránya is inkább a népvallás védelmezését mint aláadását célozta, a vallás az emberi szenvedélyek féltelensége ellen még most is jó védfalul mutatkozáván. Innen kell a stoicusok orthodoxiáját is kimagyarázni. Hittek a jövőndülésben (mantica), azon alapon, hogy, mivel istenek vannak, kell jövőndülésnek is lenni, mivel az istenek jósága hozza magával, hogy az emberektől ily

becses adományt meg nem tagadnak. De mindemellett bevallották, hogy sok van a néphitben, mi elveikkel ellenkezik. Nem helyeselték a külső isteni tiszteletet, a mythosi képzeteket. Seneca tagadja az ima hatását, ferdének tekinti, hogy az istenektől, ezen jótévő lényektől féljünk; azt kívánja, hogy az Istent nem áldozatok és szertartások, hanem tiszta élet által, nem köteplomokban, hanem keblünk szentségében imádjuk. Különösen megvetőleg szól a képimádásról. Chrysippus az istenek különbségét és anthropomorphismusát gyermekes találmánynak tekinti. De, mind e mellett is meg voltak győződve, hogy a néphitben lényeges tartalom van s csak formája meg nem felelő. Noha az istenség nevét csak az egy őslényre ruházták, isteni-nek tartották azt is, miben az egy isteni erő sajátképen nyilatkozik. Azon fénynél és mozgás törvényénél fogva, melylyel a csillagok birnak, az isteniséget ezekre is ruházták. De, hogy a néphitet megértjük, ezt magyarázni, a képekből a gondolatot kiemelni kell. Jupiter szerintök azon egy őslény, mely az isteneket és dolgokat teremtette, az őstüz, a világszellem, az általános ész, törvény. A többi istenek, mint a világ részei, Jupiternek külön nyilatkozatformái. Jupiter azon része, mely levegőbe változik át a Hera (αἴηρ), az, mely elemi tűzbe ment át Hephaestos, mely vízzé lett Poseidon, azon rész, mely a legfelsőbb régiókban maradt Athene. A moirák jelentik a végzet változhatlan intézkedését, a muzsák a műveltség isteni eredetét. Ily módon a stoicusok voltak az első exegeták. Igaz, hogy a hellen mythológiának csak nem minden pontjában szép gondolat rejlik, de a stoicusok tulságba estek, midőn p. o. a jövődőlésben vetett hitüket philosophiai nézeteikkel törekedtek összeegyeztetni. A mint ezen gyümölcstelen fáradozás arról tesz tanuságot, hogy ők az akkori vallást a bölcsészettel ki akarták engesztelni; ugy másrésről azt is bizonyítja, hogy a tudományos gondolkodás annyira meggyengült, miszerint erejében eléggé már nem bizván, az isteni kinyilatkoztatás hitéhez támaszkodott.

A stoicus rendszer belső összefüggése és történeti álláspontja.

A stoicus rendszert az jellemzi, hogy iránya tulnyomólag gyakorlati. Az ismeret nem öncél, hanem csak eszköz a helyes erkölcsi cselekvéshez. Helyes pedig a természet- és észszerű cselekvés, vagyis az erény. Az erény egyrésről engedelmesség az

általános törvény iránt, másrésről az ember öszhangzata önmagával; az ész uralma az indulatok fellett felemelkedés mind annak fölibe, mi az ember igazi lényegéhez nem tartozik. Ezen két vonás az által hozatik öszhangzatba, hogy az erkölcsi törvényt az észlény, mint saját természetét hajtja végre. De azon két irány, hogy az ember a közösségnek éljen, és hogy mindentől független legyen, hogy erényének tudatában magának elegendő, nem mindeütt hangzik jól össze.

A stoicus ethica következetes, midőn a világnak és törvényeinek imeretét kívánja, mivel az ember feladata az, hogy cselekedetei a világegészlet törvényeivel öszhangzatban álljanak. Midőn ezen ethica azt kívánja, hogy az ember az általános törvénynek legyen organuma; úgy a stoicusok abban is következetesek, hogy az universonban az okok és okozatok változhatlan öszszefüggését teszik fel és mindent egy legfelsőbb okra vezetnek vissza. És mivel a világegészletben a ható erő a legfelsőbb, ezért a stoicusok világnézete dynamicai. De, mivel e rendszerben a gyakorlatnak oly súly adatik, ezért itt a dolgok felfogásáról szóló elmélet realisticai, mely materialismusuk és sensualismusukban nyilatkozik. Ezen materialismuson azonban tulmennek azon felfogás által, hogy a világot az isteni ész és erő hatja át, a sensualismuson pedig az által, hogy fogalomképzést és bebizonyító eljárást kívánnak. Hogy ezen különböző elemek nem forrnak össze tökéletesen benső egységgé, annak oka abban van, mivel a rendszer nem tudományos, hanem gyakorlati indokból eredett; noha igaz, hogy Zeno az erénynek mindenható uralmát a világ törvényeinek ismerete által törekedett megalapítani, de épen a világ törvényeinek ismerete a stoicusoknál ki nem elégítő.

Zeno a tökéletes emberi élet ideálját az erényben találván, más philosophusoktól felvette azon tanokat, melyek ezen céljának megfelelték. Így az ó-socratesi, azután a cynicai philosophiából, de ezt megnevisítve és több positiv tartalommal megtermékenyítve. A physicában különösen Heraclittra támaszkodott, de ennek tanait is ideálirányban átídomítva. P. o. Heraclitnál a világkormányzó ész csak a természeti erő; ellenben a stoicusoknál a czélok szerint intézkedő értelmiség. Mit vet fel Platóból és a peripateticusokból, könnyű felfedezni.

A stoicismus egy erkölcsileg sülyedt és political tekintetben nyomott időnek természetes kifolyása. A macedoniai, azután a római uralkodás kora oly nyomasztólag hatott a kedélyekre, hogy ezen nyo-

más alól a felszabadulás reménye sem mutatkozott. A stoicismus a kor elfajulásától az embert erkölcsi ereje- és a minden külsőtől, sőt saját egyénisége- és természetiségétől (ösztön, hajlam) való függetlenség által törekedett megszabadítani és őt bensejében így kelégiteni, hogy itt találja fel az ész által követett törvényeket, melyeket a valóságban nem találhat. Bizonyos az, hogy ezen magába való visszavonulás folytán az ember tisztább tudatára jutott el emberi méltóságának. Ezen felfogásból eredett az erkölcsi ideál. De ezen ideál hajótörést szenved a dolgok állandó hatalmán, a világfolyás hatalmasabb, mint a bölcs ideálja. A stoicus erénnyel szemközt áll a világfolyás, a természeti ösztönök folytonosan megújuló hatalmával együtt. Az erkölcsi ideál, hogy való legyen, rászorul oly feltételekre, melyektől a stoicuskok elvonnak.

De a nyomás ideje azt is magával hozza, hogy a tudomány sem sokoldalúságot, sem szabad fölemelkedést az elméleti világnézet felfogásában nem mutathat. A stoicus bölcsészetnek gyakorlati iránya, továbbá materialismusa, azon önelégedettség, mely a bölcs embert az emberi természetnek minden gyengeségein tuelmeli, a politikai érdeket háttérbe szorító kosmopolitismusa: híven kinyomja azon időnek jellemét, melyben a tudományos nyomozás iránti érzék s a gyakorlati teremtésben fogamzó öröm meggyengült, ellenben az egyes államok és szabadságok romjai felett az emberiség eszméje annál tisztábban ismertetett fel.

Ily időben a stoicismus szépen képviselte az erkölcsi és vallási meggyőződést, noha egyoldalúságba esett, midőn az erkölcsi akarat és az észszerű belátás sürgetése mellett az emberi élet természetes feltételeit, az egyén jogait és sajátosságának szabad kifejlését alig méltányolta. Erre nézve ellenkezik vele az epicureismus; ellenben megegyezik vele abban, hogy ez is az embert mindentől függetlenné és csak maga által boldoggá tenni törekszik.

II. Az epicurei rendszer.

Epicur született Samosban, 341. K. e. Miután Kis-Ázsia több városaiban mint tanító működött, 306-ban Athenbe jött s itt saját kertjében iskolát alapított. Meghalt 272. K. e. Barátait a művelt társalgás a legbensőbbben kapcsolta össze. Mély tudományosság sem Epicurban, sem tanítványában nem volt. Ezekben nem, mivel mesterök tanait, mint változhatlanokat hagyományyszerűleg adták át iva-

dékről ivadéokra; benne nem, mivel szerinte a philosophia feladata alárendelt értékű. Epicur a tudományos törekvéseket kicsinyli s azt mondja, hogy a philosophia célja beszéd és gondolkodás által az ember boldogságát kieszközölni. De a philosophia ezt nem teszi közvetlenül, hanem csak az által, hogy a helyes gyakorlathoz utasítást ad, akadályait pedig eltávolítja. A physicának csak gyakorlati haszna miatt van jelentősége, mivel a természeti okok felismerése egyedüli eszköz a babona félelmeitől megszabadulni. Ily felfogás okozta, hogy az epicureusok sem a logicát, sem a physicát nem gyarapíthatták. A philosophiának szokott felosztását megtartották ugyan, de a logicát canonicának nevezték, mivel szerintük ez az igazságnak csak ismertető jegyeit adja elő, a physica pedig egészen az ethica szolgálatába lép.

Canonica.

A canonica ismeretelmélet, de náluk ez is meddő. Epicur az ethicában mindent az érzésre visz vissza, következetesen az elméletben csak az érzéki észrevételre támaszkodik. Csak ezen alapszik minden ítéletünk az igazság- és hamisságról. Tehát az igazság criteriuma elméleti tekintetben az észrevétel, gyakorlatilag a gyönyör és fájdalom érzése. Ő úgy okoskodik, ha az érzékeknek nem hiszünk, az észbeli ismeretnek még kevesebbet hihetünk, mert ez egészen az érzékektől függ. Az érzéki csalódásokban is a hiba nem az észrevételben, hanem ítéletünkben rejlik; csak, ha az észrevételen tulmegyünk támad a tévedés. És mégis azt mondja, hogy az érzékeken tul kell menni. Ugyanis az egynemű szemléletek összehasonlítása által támad a fogalom, (*προληψις*) mely az észrevettnek az emle által megtartott általános képe. Ezen az emle által megtartott képzeteken alapszik minden beszéd és gondolkodás. A nyelv azon eszköz, mely minket bizonyos szemléletekre emlékeztet. A képzetek az ismeret feltevései s az észrevétel mellett az igazság mértéke.

De épen ezért a fogalmak sem elegendők. Nekünk a jelenségektől ezek elrejtett alapjaihoz kell haladnunk. De ezen haladás módszerét nem vizsgálja. Szerinte a gondolatok folynak az észrevételekből, s noha ekkor a reflexio működik, tudományos vezetésre ez nem szorul. Mit ezen uton nyerünk, ez nem gondolat, mint a szemlélet felett álló valami magasabb, hanem vélemény (*δοξα*), melyet az észrevétel hitelesít, mint igazat.

Ezen ismeretelmélet tehát sensualismus, de ennek kifejtésében Epicur a fáradságot megkímélte. Általában ő az igazság iránt közönyös s ez egy lépés a scopsishez. Ő azt tanítja, hogy minden észrevétel igaz. De, ha minden észrevétel, mint ilyen, igaz, ebből az következik, hogy mindegyikre nézve az igaz, mi neki látszik igaznak lenni; tehát ugyanazon tárgyról ellenmondó képzetek is igazak s érzéki csalódások lehetlenek (sophisticai tan). Es továbbá azt mondja, hogy különböző képzeteknek különböző tárgyai vannak; mi érzékeinket közvetlenül érinti, az nem a tárgy maga, hanem ennek képe. Ily kép sok van s minden észrevételnek más kép teszi alapját. Ha tehát ugyanazon tárgy különbözőknél különbözőkép rajzolódik le, akkor ők nem ugyanazt, hanem különfélét vettek észre, mert rájuk különböző képek hatottak; és ha észrevételünk csalt, ennek oka nem az érzékek, hanem itéletünk, mely alaptanul következtet a képről a tárgyra. A nehézség így sincs elkerülve. Azt tanítja, hogy az észrevételnek azon képet, mely az érzékre hat mindig hiven kellene visszaadni, de a képek a tárgyat nem mindig adják egyenlőképen vissza. De hogyan lehet az igazi képeket a nem-igaziaktól megkülönböztetni? Erre csak annyit mond, hogy a bölcs képes a kettőt megkülönböztetni. Az észrevétel nem tünteti fel a tárgyakat ezek lényege, hanem csak a szerint, a milyen épen történetesen a mi viszonyunk azokhoz. Ez tehát nem ismeretelmélet.

Physica.

A physicát is csak azon gyakorlati hasznáért művelték, mivel a természeti okok ismerése jó eszköz a babona ellen. Ily felfogás mellett lehetetlen a jelenségek alapos kimagyarázása.

Epicur szemközt a teleologiai felfogással, természetes okokból törekszik mindent kimagyarázni. Ő fordének tartja azon vélekedést, hogy a természet rende valamely célra volna kiszámítva, p. o. hogy füleink arra valók, hogy halljunk; ő megelégszik az ily felfogással: mi hallunk, mivel füleink vannak. Ő azt tanítja, hogy a természeti, erők tisztán a szükségesség törvénye szerint működnek. Ha azon erők által előidézett eredmények közt vannak is olyanok, melyek célszerűen vannak összetéve, ezen eredmény csak a természeti szükségképeni hatások véletlen kifolyása. Ilyen felfogás mellett philosophiájának elméleti részében oly bölcsészre támaszkodott, ki vele rokon, s ez Democrit. Ezzel együtt megegyezik abban, hogy

csak testi valóság van. Minden állag hat másra és mástól hatásokat tapasztal; de mi hat vagy szenved, az test. Igazi valóság tehát a testek; ezek tulajdonságai csak valami járulékos. De a jelenségek kimagyarázásához a testeken kívül szükséges az üres tér, mert e nélkül a mozgás lehetetlen. A testek részekből vannak összetéve, de ha ezek osztása a végetlenig menne, úgy minden a nem-levőbe oszlana fel s megfordítva mindennek a nem-levőből kellene támadnia, holott a physica első alapelve, hogy semmiből semmi sem lesz és semmi sem enyészhetik el végkép. Tehát fel kell vennünk, hogy a dolgok őszalkatrészei nem lettek, el nem enyésznek s állagukban meg nem változhatnak. Ezen őstestek az atomok, melyeket úgy ír le, mint Democrit s ettől csak azon pontban tér el, mint lettek a dolgok ezen ősalapokból. Mind a kettő azt tanítja, hogy az atomok örök idő óta súlyoknál fogva lefelé mozogtak, miután a súlyosnak esnie kell. De, hogy esés közben az atomok egymással találkoznak s így forgó mozgás keletkezik, azt Epicur tagadta. Mivel ugyanis az ür az atomoknak ellent nem áll, ezért mindnyájának egyenlő sebességgel kell esnie, tehát nem lehet gondolni, hogy a függélyes lefelé való mozgásnál összeütköznének. Hogy az összeütközést mégis lehetővé tegye, azt vette fel, hogy esés közben az atomok a függélyes vonaltól kissé eltérnek. Ez állításra azért van szüksége, mivel az emberi szabadságot meg nem mentheti, ha minden csak a súly törvényét követi s ezen oknál fogva azon eltérés alapja nem a természeti szükségesség, hanem az atomok önkényes elhatározása. Arra Epicur alig gondolt, hogy a pusztán testi mikép bír önelhatározással? Az említett eltérés miatt a világképzési processus némely pontjait is Democrittól eltérőleg kellett rajzolni. Főeredmény a világképzésnél, hogy minden csak gépi okokból származott.

L é l e k. Az ily merő naturalismusból következik, hogy a lélek is test. Csakhogy a lélek legfinomabb és legmozgékonyabb tűz-atomokból áll, mi a szellemi mozgások gyorsaságából, a léleknek a halál utáni rögtöni feloszlásából tetszik ki. A lélekanyag csak a nem-észszerü része hatja át az egész testet, az észszerünek helye a mell. Csak ezt illeti a szellemi tevékenység, észrevétel, képzet, kedélymozgás és akarat, attól függ maga az élet is, s noha a kettő csak egy lény mégis különböző állapotokra képesek; mert a szellem lehet derült, holott a test és a nem észszerü lélek fájdalmat érezhet. A lélek létele, ha közte és a test között a kapocs feloldatik, tovább nem tarthat; hanem atomjai a testi hüvely által tovább össze nem tartatva mozgé-

konyságuknál fogva rögtön széteszlanak, a test pedig, mivel a lelket nem nélkülözheti, elporlik. Ki előtt ezen nézet szomorú kilátás a jövőbe, azt Epicur azzal vigasztalja, hogy az étellel együtt a rosznak minden érzése megszűnik és az idő, melyben mi többé nem vagyunk, minket ép úgy nem érint, mint az, melyben még nem voltunk. Sőt azt tanítja, hogy az ő tana szabadít meg minket az alvilág borzalmaitól. Az ily nézet természetes, de különös az, mikép lehet nála szó a lélek észszerű és nem-észszerű részéről?

Lélektana is oly felületes, mint mindaz, mit eddig tőle hallottunk.

A képzetből ered az akarat és cselekvés, mivel a lelket a képzetek mozgásba hozzák s ezen mozgás belőle közöltetik a testtel. Az akarat szabadságát szükségesnek tartja, ha azt akarjuk, hogy cselekedeteink munkái miéink legyenek; ha nem akarunk az erkölcsi beszámításról lemondani s magunkat a kérlelhetlen szükségességnek átadni. E miatt azonban Epicur ne panaszkodjék, miután alapelveinél fogva az ő rendszerében a kérlelhetlen szükségességen kívül más hatalomnak nincs helye. Ha a lélek, tehát az akarat is csak atom, úgy szabadsággal nem bírhat, mivel ellenmondás az atomnak önelhatározást tulajdonítani.

Vallás. Epicur hitte, hogy nézete a dolgok utolsó alapjairól olyan, mely nem csak a sokistenségű babonás hitet, hanem az isteni gondviselésről szóló előítéletet is lerontotta. Ő azt mondja, hogy a néphit az istenekről oly ferde, miszerint istentelen csak az, ki azt elfogadja, de nem az, ki azt megsemmisíti. *Lucretius Carus*, (95—51 K. e.), ki Epicur tanát egy tanköltevényben adta elő, azt mondja, hogy a vallás a legnagyobb rosznak szerzője *) s hogy azon férfi, ki azt egy természeti világnézet által kitolta, legyőzte az emberiség legnagyobb ellenségét. Az epicureusok azt kérdik, hogy lehetne az isteni gondviselés a világ teremtője, miután ebben oly sok rosz van, melyben a becsületes ember letiportatik, ellenben a bűn győzedelmeskedik; hogy szolgálhatna a természet az ember javára, miután az ennek életét és műveit oly sokféleképp veszélyezteti? **) És mikép kell azon lényeket gondolni, melyek a mindenséget kormányozni s mindent

*) *Mintha la Metriet hallanók. L. Epicur philosophiáját, de „natura rerum“* című tanköltevényében adja elő. E mű czélja a világot a vallástól, azaz a babonától (nála e kettő egyet jelent) megszabadítani. A természetet — ez az ő egyedüli istene — csaknem személyesítve adja elő.

**) Itt látszik a nagy ellentét a stoicusok és epicureusok közt.

minden helyen teremteni képesek; mi határozhatta volna ezen lényeket a világtremetéshez és honnan tudhatták volna, mit és hogyan kell teremteni, ha a természet jó példával meg nem előzi őket? És hogyan lehet az istenség boldog lény, ha őt mindenért a gondviselés terhe nyomja? Képzeteinket az istenekről a félelem szülte, a félelem a vallás alaphangulata,*) az embert ezen félelemtől megszabadítani, a philosophia egyik főfeladata. De azért Epicur az istenekben való hithez ragaszkodik s azt mondja, hogy az istenek léte közvetlenül bizonyos, természetes fogalmainkon alapuló. Az isteneket úgy gondolja, hogy azok az emberekhez hasonlóak, de eltávolítja tőlök mindazt, mi isteni természetükhöz nem illő. Két lényeges attributumot tulajdonít nekik: örökkévalóságot és boldogságot. Az istenek a gondok és fáradságtól menten a világgal nem gondolva, változhatlan jelességük szemléletében élvezik a világközi helyekben a tiszta boldogságot. (Otiosus istenek!) Csak ilyen istenektől nem lehet félni, csak ilyenek tiszteltetnek szabadon egyedül jelességökért. Az epicureusok viszonya a néphöz felvilágosított polemia s ez nagy érdemük.

Ethica.

1) Általános elvek. A physica feladata, az embert azon eldöntéletektől megszabadítani, melyek boldogságát akadályoztatják; az ethicaé őt a boldogságról és az ehhez vezető eszközökről positive felvilágosítani.

A rendszer elméleti részében Epicur elve, hogy az egyes lény az eredeti valóság, a közös rend pedig az egyes hatások véletlen összetalálkozása. Ily felfogáshoz megfelelőleg az ethicában azt tanítja, hogy az egyéni érzés szabálya, az egyén jóléte pedig célja minden emberi működéseinknek. De a physicában is a külső jelenségektől ezek elrejtett, csak a gondolkodás által felfogható alapjaihoz s az atomok látszólagosan véletlen mozgásától a törvényszerű hatások fogalmához emelkedik. Így az ethicában sem állapodhatik meg az ember érzéki részénél és önző törekvéseinél, hanem, midőn a boldogság fogalmát meghatározza, kimutatja, hogy ez csak úgy érhető el, ha az ember az érzékiségen és egyéni célokon tulemelkedve öntudatába és általános lényegébe vonul vissza.

A feltétlen jó Epicur szerint a gyönyör (*ἡδονή*, voluptas,

**) Nem valami különös dolog így szólani a vallásról Epicur és Lucretius idejében.

Lust), a feltétlen rossz a fájdalom (*αλγηδων*, dolor seu taedium, Unlust). Ezen igazsághoz a meggyőződést a természet közvetlenül adja. Minden élő lény létele első pillanatától keresi a gyönyört és kerüli a fájdalmat. A gyönyör a minden lényt kielégítő és természetszerű állapot. Tehát minden cselekedeteink célja a gyönyör.

De a gyönyörnek és fájdalomnak vannak különböző nemei és fokai. Ezért mondjunk le a gyönyörrel, ha az nagyobb fájdalommal fenyeget; ellenben a nagyobb gyönyör elérése végett fájdalmat is kell tűrni. Plato nyomán pedig azt tanítja, hogy minden gyönyör szükséges, tehát fájdalomon alapszik. E fájdalmat megszüntetjük, ha a szükségét kielégítjük. Innen azt következteti, hogy a gyönyör célja mentesség a fájdalomtól (*απονια*, Schmerzlosigkeit), hogy a jó abban áll, ha a rossztól szabadok vagyunk. A cyreai iskola az élet célját nem helyezte a lélek nyugalmaiban, hanem a pozitív gyönyörbe és a boldogságot nem az ember összállapotában, hanem az egyes élvek összességében; ellenben Epicur úgy a pozitív, mint a negatív gyönyört elismeri. De a boldogság lényeges alkatrésze mégis a kedély nyugalma (*αταραξια*), ehhez a pozitív gyönyör csak közvetett feltétel, mennyiben megszabadít minket a ki nem elégített szükség kellemetlen érzésétől. Az ataraxia az ember szellemi mivoltán alapszik, a pozitív gyönyör az érzéki ingeren. Aristipp az érzéki gyönyört legfőbbnek tekintette, Epicur ezt a szelleminek alárendeli. Ezért mondja, hogy nem érti a kicsapongónak kéjeit, nem az érzéki élvezet, hanem azt, hogy a test szabad legyen a fájdalomtól, a kedély a nyugtalanságtól. Nem az érzéki élvek teszik az életet kellemessé, hanem a józan értelem, mely tetteink okait kifürkészi s elüzi nyugalma legnagyobbat ellenségét, az előítéleteket. De mindennek gyökere és a legfőbb jó a belátás. Nélkülözhetlen szükségünk egyszerűek; mert, hogy szabadok legyünk a fájdalomtól, ehhez kevés kívántatik. Ki természetszerűen él, az soha nem szegény, s a bölcs kenyér és víz mellett nem irigyli Jupiter boldogságát. A szerencsének kevés hatalma van felettünk, a földolog az értelemben fekszik, s ha ez helyén van, a külső bajokat el lehet tűrni. A testi fájdalom sem oly nagy, hogy a bölcs boldogságát zavarná.

Nem a testi állapot a földolog, hanem a bensőnek mivolta, mivel a testi gyönyör rövid tartamu s azt sok háborgatja; csak a lelki élvek tiszták és enyészhetlenek, holott másrésztől a lelki fájdalmak súlyosabbak. A hus *) gyönyöre a korlátozott tartamu életben nem jut el

*) σαρξ. E szót ő hozta be, miután σωμα szerinte a lélek is.

zárpontjához; ellenben a gondolkodás, mely testi létünk korlátaira nézve minket megnyugtat, képes oly teljes életet elidézni, mely az idő tartamától független.

Azonban a feltevéseknél fogva az epicurei rendszer kénytelen azt tanítani, hogy a testi gyönyör az eredeti; hogy az forrása minden gyönyörnek, mert csak a test eredeti és való lét. De így a szellemi élvezeknek és fájdalomnak sajátképeni tartalma nincs; különbség legfeljebb az, hogy a szellemiek erősebbek és tartósabbak.

Epicur a legszigorubb bölcsesekkel is megegyezik arra nézve, hogy az erény és boldogság egymástól elválhatlanok s csak az indokolásra nézve különbözik tőlök. Szerinte az erény csak annyiban bír becsessel, mennyiben eszköz a gyönyörhöz. Nem az erény tesz boldogá, hanem a gyönyör, mely az erényből foly. De Epicur a gyönyört nem keresi az erényes cselekvés tudatában, hanem abban, ha megszabadulunk a nyugtalanságtól, félelemtől és veszélytől. Ez pedig foly az erényből, mint következés. Tehát az erény nem öncél, hanem csak eszköz, noha nélkülözhetlen a boldog élethez.

Epicur hiszi, hogy ő is a bölcsről elmondhatja azt, mit a stoicusok. Oly uralkodást tulajdonít neki a fájdalom felett, mely a stoicus apathiával mérkőzik, életét tökéletesnek és kielégítőnek rajzolja. És noha a böles enged az indulatoknak, különösen a nemesebb kedélymozgások iránt fogékony, ezért pilosophiai működése nem háborgatatik. Az életet sem veti meg, de ekkor is teljesen ura kívánságainak s ezeket gondolatai által úgy tudja mérsékelni, hogy életére kártékony hatással nem lehetnek. Csak ő bírja a meggyőződés rendithetlen szilárdságát, a sorsnak sincs fölötte hatalma. A böles boldogsága tartama által sem gyarapodhatik, mert az idő szerint körülhatárolt élet lehet oly tökéletes, mintha nem volna körülhatárolva. (Szép gondolat! Epicur itt azt mondja ki, hogy az időben úgy éljünk, mint az örökkévalóságban.) Az epicureusoknál is látszik azon törekvés, az embert gondolkodó öntudatának végetlenségében, minden külsőtől függetlenné és teljesen szabaddá tenni.

2. Különös erkölcsi viszonyok. Epicur általános életszabályainak célja az embert kívánságai és szenvedélyei mérséklése által a boldogsághoz vezetni. A stoicusok szerint függetlenségünket akkor érzük el, ha az érzékiséget elnyomjuk; Epicur szerint úgy, ha azt korlátozzuk és mérsékeljük. Nem lehet kívánságainkat kiirtani, de kötelességünk azokat életünk céljához képest helyes viszonyba, a teljes kedélynyugalomhoz szükséges egyensúlyba hozni.

A bölcs, Epicur szerint is, magának elegendő ugyan, de mindemellett az emberi közösséget nem nélkülözheti. Igazi emberi élet szerinte is csak emberi társaságban gondolható.

De a közös élet formái közül legkisebb ingerrel bír rá az állam és a polgári társaság. E két egyesülés célja a külvédelem. A jog a kölcsönös biztosság végett kötött szerződés. Megdönthetetlen és általános jog nincs*) mert jogviszonyban csak oly lények és népekhez állunk, kik a biztossági szerződésre lépni képesek voltak és akartak. De ezen szerződés közelebbi határozatai a különbözőknél különbözők lehetvén, azok a viszonyok szerint változnak. Mi a kölcsönös biztosság végett célszerű, az jogilag érvényes; de, ha egy törvény célellessé válik, az többé nem kötelező. Ezért a bölcs csak annyiban foglalkozik a politikával, mennyiben ez biztosságára nézve szükséges. Az uralkodói hatalom oly jó, mely véd a jogsérelem ellen; de ki azt ezen cél tekintetbe vétele nélkül elérni törekszik, az bolondul cselekszik. És mivel a magánember nyugalmasabban él, mint a statusférfi, ezért természetes, hogy az epicureusok a statusügyekkel foglalkozni nem szerettek. Jelszavuk volt: *Latenter vivere*.

Epicur rendszerében a közösségi élet legfőbb formája a barátság. Ez következetesség oly rendszerben, melynek alapja az atom. Az ily rendszer inkább a szabadon választott, az egyéni hajlam szerint képezett összeköttetésnek tulajdonít becset, mint olyanak, hol az ember a szabad választás kizártával csak mint egy természeti és történeti egésznek tagja van meghatározva. Igaz, hogy Epicur a barátságot is csak külsőleg, a hasznosság szempontjából indokolja; de arról értekezése folytán oly szépen szól, hogy azon tudományos hiány a barátság erkölcsi méltatását nem gyengíti. Mert a barátsági kapocs oly kellemes érzést nyújt, hogy azt a legnemesebb élvek követik. De ezen kapocs csak akkor tartós, ha a barátok egymást úgy szeretik, mint önmagukat. Epicur felfogása szerint az ember mások támogatására szorul nem csak azért, hogy a szükségben segídelmet találjon, hanem kivált a következő szép indoknál fogva. Ha barátai összhagzanak vele azon igazságokban, melyekről ő meg van győződve; csak akkor nyer öntudata oly szilárdságot, mely őt, az élet változó állapotain tulleli. Már ebből is kitetszik, hogy Epicur a barátság eudaemonisticai indokolásán tulment. Általában ugy

*) Ki csak tapasztalati alapokat ismer, annál az ily tan csak következetesség.

vagyunk az utilisticai és eudaemonisticai elvekkel, hogy ezeket a rendszer folytában az általánosítás által kénytelenek vagyunk kijavítani.

Epicur különben is, mint szelid és jóakaratu ember dicsértetik. Ilyen tana is, midőn p. o. a stoicusok szigorával szemközt a részvét és kiengesztelődés kötelességét állítja fel; vagy midőn azt tanítja, hogy nagyobb élv jótéteményeket adni, mint elfogadni. Egész ethicája mutatja a humanus és emberbaráti szellemet. És ebben áll nagy történeti fontossága. Igaz, hogy eudaemonismusa által sokat ártott s az akkori világ elpuhultságát részint tanusította, részint előmozdította. De, mivel az embert a külvilágtól saját bel-sejére vezette vissza s őt arra tanította, hogy egy művelt és magában kielégített kedély az ember boldogsága; ezért lágy modora mellett is a szabad és általános erkölcsiség kifejtéséhez és előmozdításához tett annyit, mint a stoicusok szigora. *)

Az epicurei rendszer történeti álláspontja.

Tagadni nem lehet, hogy Epicurnál több ellenmondás fedezhető fel. Ilyenek a következők. Feltétlenül hisz az érzékeknek és mégis az érzéki jelenségeken túl akar menni az elrejtett alapokhoz. Megveti a logikai formákat, holott egész rendszere észleteken alapszik. Igazaknak tartja az érzéki észrevételeket és mégis a dolgok tulajdonságainak egy részét viszonylagosaknak tekinti. Csak természeti okokat és törvényeket ismer s visszautasít minden önkényes hatást s mégis, hol az atomok elhajlásáról s az emberi akaratról szól, az általa meg nem magyarázott önkényt teszi törvénynyé. A gyönyört és fájdalmat a testi érzésre vezet vissza s mégis magasabbnak tekinti a szellemi állapotokat. És végre az önzés elvéből származtatja le a humanitás szabályait.

Igaz, ilyen ellenmondásokat a stoicusoknál is lehetett látni, p. o. tiszta morált építenek fel materialis alapokon, az általános ésszt és törvényt tekintik egyedül határozóknak s mégis a testi világ

*) Mindenből láthattuk, hogy Epicur nem hirdeti az érzéki élvök bölcsészettét, mint ez róla még ma is sokan hiszik. Egy német író azt mondja, hogy Horatius epistoláiban sok igazi humanitás és helyes erkölcsi tapintat van, mit a római költő az epicureusoktól tanult el. De felvett ő sokat ugy epistoláiba, mint ódáiba, a stoicusoktól is. Igazi stoicus szellem s a „si fractus illabatur orbis“. Mennyi stoicismust találunk: Virág, Berzsenyi és Kazinczy ódáiban!

szerintük az igazi valóság; az önfentartási ösztönből származtják le a legszigorubb erénytant. És ezen nagy hiányok mellett is mind a két rendszerben megvan a belső összefüggés. Epicur szerint a philosophia utmutatás a boldogsághoz. A tudásnak csak annyiban van becse, mennyiben ezen czélnak szolgál. A stoicusok is a philosophiát csak gyakorlatilag fogják fel, s ezért náluk is a logica és physica háttérbe szorittatik. De, mivel Epicur a boldogságot nem abban keresi, miben a stoicusok, t. i., hogy az általános törvénynek hódoljunk, hanem csak az egyéni kielégítésben; ezért ő, az ismeret forrásait tekintve, inkább maradhatott meg az érzéki érzelésnél s mi a lét alapjait illeti, inkább a tiszta materialismusnál, hol minden gépi okokra van visszavezetve, mint a stoicusok, kik az anyagot átlekesítve gondolták. Mivel azonban a boldogságot nem kereste az érzéki élvben, mint ilyenben, hanem a kedély nyugalmában és mivel az érzéki élvhez feltételül az erényt állította fel; innen ethicájában eudaemonismusa ellenére is a nemesebb irány.

Éles ellentétet képeznek egymással a stoicusok és az epicureusok az ethicában, miután azok az erényt, ezek a gyönyört tekintik a legfőbb jónak. De mégis mind a kettő a boldogságot tekinti az élet végczéljának, azon állapotot, mely az embert az élet minden bajain tulleli s ennek feltételeit is rokon értelemben fogja fel. A stoicusok a boldogságot az erényben, az apathiában, vagyis abban találják, ha az ember az érzékiségből eszes lényegébe visszavonul; az epicureusok pedig oly gyönyörben, mely a kedélynyugalomban, vagy az ataraxiában áll. Tehát megegyeznek abban, hogy az ember feltétlen kielégítést csak akkor talál, ha gondolkodása által egy magában nyugvó öntudat biztosságához s a minden külsőtől való megszabaduláshoz jut el. A saját gondolkodásában megnyugvó öntudat képezi mindkettőnek alapját s ezen gondolatot a bölcs ideálja fejezi ki. A bölcs mind a két fél felfogása szerint, mint egy Isten él belátás és boldogság tekintetében. E boldogságot az ember, az akkori romlott viszonyokat tekintve, csak is saját bensejében kereshette s ezért mind a kettő a régi közerkölcsiség politicalai jellemétől eltávozott, a nyilvános céltől elfordult; de az embernek az emberhez való tiszta viszonyában, az erkölcsi universalismusnak alapjait készítette el.

A régibb philosophiai rendszerek közül Epicur oly viszonyban áll Aristipphez, mint Zeno Antistheneshez. A cyrenaikusoktól elfogadta a hedonismust és azon ismeretelméletet, hogy minden képzeletünk forrása az érzékek. De lényegesen különbözik a cyrenaicusok-

tól azon pont által, hogy nem az érzéki és egyes élv, hanem a kedélynyugalom, mint összállapot a legfőbb jó. Épen ezért nem maradhatott meg az egyéni benyomásnál, hanem a dolgok valódi ismeretén nyugvó meggyőződéshez törekedett, mert a kedély biztos hangulatát csak így lehet elérni. A Democrittól átvett physicali elmélet Epicurnál csak eszköz az erkölcsi czélokhoz, ő a természetet csak azon okból vizsgálja, hogy eltávolítsa az emberi életet háborgató képzeteket. Tehát ne gondoljuk, hogy az Aristoteles óta felmerült materialismus visszaesés a Sokrates előtti philosophiába. Plato és Aristoteles megkülönböztették a dolgok anyagtalan lényegét ezek érzéki jelenségétől, s csak azt ismerték el egyáltalános valóságnak. A metaphysicali téren ezen nézet ellen harczol ugyan úgy Zeno, mint Epicur materialismusa; de a gyakorlati téren mindkettő a plato-aristotelesi spiritualismus következetessége, mivel mindkettő tanítja a közvetlenül érzéki állapotoktól való megszabadulást és azt, hogy az ember gondolkodó tudatába meneküljön.

III. Sceptis.

1. Keletkezésének okai és az első scepticusok. Különböző irányban ugyan, de végeredményben ugyanazt tanítja a sceptis, mit a stoicusok és epicureusok, t. i, hogy a boldogság abban áll, ha az ember minden külső fölé emelkedik, ha gondolkodó öntudatába visszavonul, ha eléri a kedély nyugodtságát. A különbség csak az, hogy a stoicusok és epicureusok tana szerint a kedélynyugodtsághoz csak az által jutunk el, ha a világot és törvényeit ismerjük; a scepticusok szerint úgy, ha minden ismeretről lemondunk, ha közönyösek vagyunk mind az iránt, mi az emberek jónak tartanak. Noha ezen különbség nagy, a sceptis elve csak véglete a stoicusok és epicureusok azon tanának, hogy az ember önmagába vonuljon vissza.

Már az előbbi philosophia is több kapcsolatot nyújtott a sceptis. ek.*) A cynicai és megarai tan a fogalmakról oly fordulatot vett, mely minden ismertetet megszüntetni látszott. Pyrrhot, a sceptis megalapítóját Democrit iskolája vezette a sceptishez. És azok, kik Plato

*) A sceptis álláspontján elválnak a bizonyosság az igazságtól, a tartalomtól, mivel magát ebbe beletalálni nem tudja. Egyes ember úgy, mint egyes időszakok eljöhettek ilyen álláspontra. De úgy az egyes embernek, mint az emberiségnek az igazságot keresni s erről bizonyosságot szereznie, a hibát, a kételyt legyőznie kell. A sceptis tehát csak enyésző momentum.

és Aristoteles merész speculációját követni képesek nem voltak, kétkedni kezdtek általában az ismeret lehetőségén. Végre pedig a stoicus és epicurei rendszerekben a sensualis ismeretelmélet hiányos volta, physikai és ethikai állításaik összeegyeztethetlensége növelte a scepticusok sorát. A sceptis megalapítója, Pyrrho, született Elisben. Részt vett Nagy Sándor indiai hadjáratában. Meghalt 275 körül K. e. Tanait három pontba lehet összefoglalni: hogy a dolgok mivoltáról semmit sem tudunk, miből következik, hogy helyes viszonyunk a tárgyakhoz, ha ítéletünkkel felhagyunk, és hogy innen szükségképen az ataraxia származik. E tételeket bővebben fejtette ki tanítványa, Timon.

Ez azt tanítja, hogy annak, ki boldogul akar élni, hármat kell tekintetbe vennie: milyen a dolgok mivolta, milyen legyen ezekhez viszonyunk s mi nyeresemény származik ránk ezen viszonyból? Az elsőre azt mondja, hogy tudásunk a dolgokba behatni nem képes; hogy minden tulajdonságról, melyet a dolgokról kimondunk, annak ellenkezőjét is ki lehet mondani. Ezt így indokolja. Sem érzi, sem észbeli ismeret nem biztos, mert az első nem mutatja fel a dolgokat magukban véve, hanem csak azt, mikép tünnek fel azok nekünk; a másik ott is, hol legbiztosabbnak látszik lenni, t. i. az erkölcsi téren, nem valóságos tudáson, hanem a közszokáson alapszik. Tehát minden állítással szemközt mást lehet felállítani. De, ha sem az ész, sem az észrevétel nem biztos, a kettő együttvéve sem az. Ha tehát nem tudhatjuk, milyen a dolgok mivolta, úgy minden ítéletről le kell mondanunk. Mit kimondunk, az nem tárgyas valóság, hanem csak subjectiv képzet. Nem tagadhatjuk, hogy nekünk valami megjelenik; de azt nem mondhatjuk: a dolog így van. Sőt az is, hogy nekünk valamely dolog így vagy úgy jelenik meg, nem állítás, hanem csak az egyesnek vallomása. Helyes viszonyunk a tárgyakhoz tehát az, ha ítéletünkről lemondunk (*αφασις*). Ebből fejlődik ki a kedély rendületlensége (ataraxia), melyben áll a boldogság. Csak ki minden ítéletről lemond, csak az képes a dolgokat nyugodt lélekkel szemlélni. Mennyiben azonban a teljes munkátlanság lehetetlen, a magára támaszkodó bölcs követni fogja a valószínűt és a történeten alapuló szokást; de nem fogja elfelejteni, hogy ezen viszonyoknak nincs biztos meggyőződési alapja.

2. Az új académiá. A dolog természetében fekszik, hogy azon philosophiai irány is, mely azt tanítja, hogy az ismeret lehetetlen, e tant csak akkor volt képes alaposabban indokolni, midőn a ter-

mékeny erővel bíró tudománynyal érintkezett. Ez történt a platói iskola által K. e. a harmadik században. De ezen iskola most nem a tudomány gyarapításában, hanem elvitatásában fáradozott, hogy meggyőződjék az ismeret lehetetlenségéről s ez alapon jusson el a boldog élet rendületlenségéhez. Így keletkezett a platói iskolából az új *academia*, melynek alapítója *Arkesilaus* (315—241 K. e.) Ez különösen a stoicusok által tanított fogalmi képzeteket támadta meg, harczolt azok sensualismusa ellen, a platói és aristotelesi ismeretelméletet tekintetbe sem vévén; mert, úgy látszik, azt hitte, hogy a tapasztalástól független ismeretet czáfolni sem kell.

A stoicusok azt tanították, hogy a fogalmi képzet ismerve a meggyőző erő. Erre *Arkesilans* azt feleli, hogy ily képzetek nincsenek; az igazi képzet csak olyan, hogy a hamis is lehet ilyen mivoltu. De, ha az észrevétel nem biztos, úgy lehetetlen valamit tudni; még azt sem tudhatjuk bizonyosan, hogy semmit sem tudunk. És mégis azt tanította, hogy a cselekvés tudás nélkül is lehető, így okoskodván: hogy akarat és cselekvés létre jöjjön, oda nem szükséges szilárd meggyőződés, mert a képzet az akaratot közvetlenül mozgásba hozza. Hogy észszerűen cselekedjünk, oda elég a valószínűség s ez a gyakorlati életre nézve a legfőbb szabály.

Arkesilaus elméletét egy századdal később *Karneades* (214—128 K. e.) adta elő, de mindent jobban indokolva. Harczol az ismeret lehetősége és az akkori tudományosság főeredményei ellen, különösen a stoicusokat tartva szemé előtt. Az egyedüli *positivum*, mit a *scepsis* meghagyott, a valószínűség. Ő ennek fokait és feltételeit állapította meg.

Hogy az ismeret lehetetlenségét kimutassa, hivatkozik azon tényre, hogy nincs meggyőződés, mely minket néha meg nem csalna, tehát olyan sincs, mely az igazságról kezeskednék.

A képzetek lényegét így elemzi. Képzeteink azon változásokban állanak, melyeket a külső benyomás a lélekben előidéz. A képzeteknek tehát, hogy helyes ismeretet adjanak, nem csak magukat, hanem azon tárgyakat is, melyek a képzetet szülik, kellene kitérniük. De ez nincs meg mindenkor, mivel sok képzet hamisat mond a dolgokról. Az igazi képzetet pedig a hamistól bizton megkülönböztetni nem lehet, mert tagadhatlan, hogy sok hamis képzet az igazihoz meg nem különböztethető módon hasonlít. Erre nézve ilyen példákat hozott fel: hogy bizonyos távolságra a befestett felület domboru testnek, a négyszögletű torony kereknek, az evező lapát

a vízben megtörtnek látszik lenni stb., és hogy ily képzetek is oly erős benyomással bírnak ránk, mint az igaziak.

De azt mondja, hogy ezen eset van a gondolathatározatokkal is, hogy sok dialecticai nehézség megoldhatlan, p. o., hogy a mennyiségi ellentétek közt nincs szilárd határ.

Ezekből következteti, hogy fogalmi képzetek, minőket a stoicusok tanítottak, nincsenek; azaz, hogy semmi észrevétel sem bír oly ismérvekkel, melyek szerint annak igazságát bizony lehetne felismerni. De ekkor az igazinak és hamisnak megkülönböztetéséhez a criterium az értelemben sem rejlik, mert ez az anyagot észrevételekből meríti.

Éles bonczkés alá veszi az akkori tudományosság eredményeit is, különösen a stoicusok theológiáját és teleológiáját.

A stoicusok, hogy az istenekben való hitet indokolják, hivatkoztak a „consensus gentium“-ra. Karneades erre azt mondja, hogy ezen hit általánossága nincs kimutatva; azután, hogy e tekintetben a tudatlan tömeg nem határozhat.

De megtámadja azon tant is, hogy a világegészlet lelkesített és berendezése czélszerű. Ő merészen azt kérdi, hol van azon czélszerűség, mire való a sok veszélyes dolog, ha igaz, hogy az Isten a világot az emberért teremtette? És, ha az ész az istenség legfőbb ajándéka, honnan van, hogy az emberek többsége az észet rosszra használja, miért adott az Isten oly észet az embernek, melylyel vissza lehet élni*)? De tegyük fel, hogy az istenek nem is áldhattak meg mindenkit erénnyel és bölcseséggel, legalább arról kellett volna gondoskodniok, hogy az erényes boldoguljon. E helyett a tapasztalás azt mutatja, hogy a becsületes ember nyomorban vész el; ellenben a bűn sikerül s a bűnös büntetlenül élvezi gáztetteinek gyümölcsét. Hol mutatkozik itt az isteni gondviselés?

De, ha a stoicusokkal együtt meg is engedjük, hogy a világ czélszerűen van berendezve, hogy az a legjobb és legszebb, mért nem lehetne gondolni, hogy nem az Isten, hanem a természet saját törvényei szerint hozta elő a világot? A világegészlet összefüggését beismerhetjük, de miért nem lehetne az a pusztá természeti erők hatása Isten nélkül? Ha van is embernél magasabb lény, nem szükséges, hogy az emberhez hasonló, tehát észszerű lény, istenség legyen; lehet az maga a természet.

*) Ha ezen lehetőség nincs meg, ugy emberi szabadságról szó sem lehet.

De Karneades nem csak azon alapok ellen szól, melyeken nyugodott a hit az istenekben; ő azt is törekszik kimutatni, hogy maga az istenfogalom is gyenge. Ehhez az ut olyan, milyen ma azok részéről, kik a személyes Istent tagadják. A közönséges nézet az istenség alatt oly végetlen lényt gondol, mely egyszersmind mint különös, egy személyes lény tulajdonságai- és feltételeivel van felruházva. Karneades azt mondja, hogy e két határozottságot összeegyeztetni nem lehet, hogy, ha a személyes lét tulajdonságait az Istenre ruházzuk, ennek végetlenségét korlátozzuk. Az istenséget tehát élőlényként gondoljuk. De minden élő szenved, összetett, osztható, tehát romolható is. Minden élő lénynek szükségképen van érzéki természete, tehát az ily lény fogékony az érzésre, tehát a változásra is, mert az érzelés változás a lélekben; az oly lény fogékony a gyönyör és fájdalom iránt is. De minden változó enyésző, mi a fájdalom iránt fogékony, az fogékony a roszabbulás iránt is, ilyen pedig ki van tevő az enyészetnek is.

Haladjunk tovább az élőlény fogalmától az észszerű lény fogalmához, úgy az istenségről szükségképen a boldogsággal együtt minden erényt ki kellene mondanunk. De, hogy lehet az Istennek erényt tulajdonítani? hisz minden erény tökéletlenséget tesz fel, melynek épen legyőzésében áll, mértékletes életű, p. o. csak az, ki mértékletlenül is tudna élni. De belátást sem tulajdoníthatunk oly lénynek, mely a gyönyör és fájdalom iránt fogékonytalan, mert a belátás: tudása a jónak és rosznak. De, hogy lehet ezt tudni, ha gyönyört és fájdalmat soha nem tapasztaltunk; vagy mikép lehet gondolni, hogy egy lény, mint azt az istenségről gondoljuk, csak gyönyört érezzen, de semmi fájdalmat, miután amaz csak ezzel ellentétben ismertetik fel. Így vagyunk az okossággal is (*εμβουλια*). Okos az, ki a czélszerűt mindig eltalálja. De ha el kell találnia, az előbb el volt előtte rejtve. De ily lény soha sem tudhatná, hogy előbb vagy utóbb nem hozná-e rá valami az enyészetet, tehát a félelemnek is volna kitéve. De oly lény, melyet a gyönyör kisértetbe hoz, melyet a fájdalmak háborgatnak, melynek veszélyekkel kell küzdeni, mely félelmet érez, véges és enyésző. Ha tehát az istenséget ezen korlátok nélkül nem gondolhatjuk, úgy az isten fogalma magában elenyészik.

De, hogy az Isten fogalmát gondolni nem lehet, kitetszik onnan, ha azt kérdezzük, vajjon az Isten körülhatárolt-e vagy nem, testi, vagy nem-testi? Határtalan nem lehet, mert mi nincs körülhatárolva, az mozgás nélküli, mivel nincs bizonyos helye. Az továbbá lélektelen,

mivel végetlenségénél fogva a lélek által áthatott egésztest nem képezhet, pedig az istenséget lelkesnek és mozgásban gondoljuk. De körülhatárolt sem lehet, mert az ilyen korlátozott. Test nélküli nem lehet, mert az ilyen lélek-érzés- és hatásk nélküli. De testi sem lehet, mert az összetett testek változásnak és enyészetnek vannak alávetve, az egyszerűek pedig élettelenek.

De Karneades kétségbe vonta az uralkodó erkölcsi elveket is. Romában (156. K. e.) tartott beszédében törekedett kimutatni, hogy természeti jog nincs, hogy a törvények csak tételes polgári intézmények a gyengébbek védelmére felállítva, s hogy az bolond, ki az igazságosságot az előnynek elibe teszi. Ezt úgy indokolta, hogy a törvények a körülményekkel változnak s különböző országokban különbözők. Hivatkozott továbbá a hatalmas népek, p. o. a rómaiak példájára, kik igazságtalanság által lettek nagyokká. Az okosság az igazságossággal kiengesztelhetlen harcban áll.

Mindezekből Karneades azt vonja ki, hogy az ismeret lehetetlen. De mindemellett azt tanítja, hogy a cselekvéshez bizonyos alapokra van szükségünk. Ezért némely képzetekre oly súlyt kell fektetnünk, hogy azok által magunkat meghatározathassuk. De ezekről sem fogjuk mondani, hogy azok igazsága bizonyos, hanem csak annyit, hogy valószínűek. Minden képzetnél kettő jó tekintetbe: annak viszonya a képzelt tárgyhoz, mely szerint amaz vagy igaz, vagy hamis, és a képzet viszonya a képzelő egyénhez, mely szerint a képzet igaznak vagy hamisnak tűnik fel. Az első viszony ítélőtehetségünk alól ki van vonva, csak a második esik tudatunk körébe. Csak, ha a képzet valószínűsége ránk nézve elég erős, csak az támaszt bennünk oly hitet, mely elegendő minket a cselekvésre elhatározni. Ezen hit, miut maga a valószínűség, különféle fokokkal bír s mi a valószínűség nagyobb foka szerint fogunk cselekedni, de egy képzetről sem fogjuk azt mondani, hogy az igaz, hogy azt megismertük.

Nagy ellenmondás van Karneades azon tanában, mely a cselekvés biztosságát a teljes scepsisre alapítja. De ezen hiány természetes következtése az Aristoteles utáni iránynak s ebből folytak a tudományos hiányok is. Továbbá, mily nagy ellenmondás a következő: a scepticusok azt mondják, hogy a boldogság a kedély teljes nyugalmasában áll s ezt úgy érzük el, ha minden itéletről lemondunk, miután az igazság az emberi értelem által el nem érhető. De ekkor mirevaló a folytonosan czáfolgató ellenkezés szemközt a pozitív állítások-

kal? Ily módon a kedély nyugodtsága helyébe a le nem csillapítható nyugatlanság lép, mivel az uralkodó nézeteket hallgatás által ignorálni nem lehet. A scepsis utolsó következetességének, a gondolkodás elnémitásának, megsemmisítésének kellene lenni.

Egyébiránt a mint Karneades ethikai scepsise ellenére is becsületes ember volt, úgy, noha a nép- és a philosophiai theológiát megtámadta, nem volt szándékában az isteni erők lételetét tagadni. Ő itt tisztán scepticus volt. Bátran mutogatta a személyes Isten fogalmában rejlő ellenmondásokat; de gyakorlati szempontból az istenekben való hitet elfogadta.

IV. Eclecticismus.

1. Az eclecticismus elve.

A három philosophiai iskola, melyet láttunk, egymás mellett haladt. De a dolog természete hozza magával, hogy egy közös törzsből kisarjadzó szellemi irányok ily kizárólagos irányban sokáig nem maradhatnak. Általánosan elismert tapasztalati tény, hogy a pártok harcában az ellentétek lassankint eltompulnak, hogy az, mi mindnyájukkal közös, az idő folyamában tisztábban felismertetik s ekkor lehetséges a közvetítés. Így áll elő az e g y e z m é n y e s i r á n y. Általában, ha a tudományos szellem elgyengül s egy hosszabb időszak új teremtés nélkül csak a régi tanok tárgyalása által töltetik be, a philosophia ily irányt vág be, mely vagy a teljes romlást, vagy a beállandó átalakulást tanúsítja. Ily állapotokat élt a görög bölcsészet K. e. az utolsó századokban. Azon okok, melyek a classici műveltség felozslását okozták, a philosophiai gondolkodásra is gyengítőleg hatottak. Ezen elgyengülést már azon rendszerek mutatják, melyeknél az elméleti igazságnak csak annyiban van becse, mennyiben ez az emberi céloknak szolgál, a scepsis pedig a tudományt kérdésessé teszi. El lehet mondani, hogy a scepsisnek csak más iránya volt azon eclecticismus, mely K. e. az első században a scepsis helyébe lépett. Már ebben láttuk a valószínűség emelkedő becset. Egy lépéssel tovább s a valószínű ismét az igazinak jelentőségével birt. De ezen új irányban is a kétség annyiban megvolt, hogy egyetlen egy rendszer sem ismertetett el igazinak; hanem az igazság az egyes rendszerekből az egyéni ítélet mértéke szerint szemeltetett ki.

A philosophia ezen megváltozásához külsőképen jelentékeny lökést adott a görög tudomány viszonya a római világhoz. A görög

tudomány csak azon idő óta kezdett a rómaiak közé behatni, mióta ezek hódító fegyverei kelet felé mindinkább terjedtek. 156 K. e. megjelent Rómában egy görög követség, melynek tagjai mind philosophusok voltak. Ezek között volt Karneades. Azon rendkívüli hatás, melyet ezen bölcseész előadása Rómában előidézett, itt a görög bölcseszetnek szép kilátásokat ígért. K. e. az első század eleje óta azon fiatal rómaiak, kik az államban szerepelni óhajtottak, a görög tudományt forrásainál keresték fel. És noha a görög műveltségnek nagy ereje volt a római fölött, noha tudományos tekintetben a győzők függők a legyőzöttektől; mégis Görögország is érezte büszke tanítványai részéről a hatást, mivel a politicalai eszély és erély, mely Görögországot tudománya ellenére elnyomta, a különben erősebb tanítók előtt imponáló erővel birt. De a római ember lelkének, mint mindenből, ugy a philosophiából is csak az felelt meg, mit gyakorlatilag használhatott; ellenben annak, mi ezen gyakorlati értékkel nem bír, nem tulajdonított nagy jelentőséget. Az erkölcsi alapelvek megszilárdítása, kiképzés a szónoki és államférfiúi pályára, ezek voltak azon okok, melyek miatt a római a philosophiai tanulmányokat megkedvelte. Ellenben az igazság tudományos megalapításával, a philosophiai rendszer következetes keresztülvitelével, miután ilyennek — a gyakorlati életnek is szolgálható — gyümölcsei csak lassabban érnek meg, keveset gondolt.

De az eclecticismust nem csak a történeti viszonyok összehatása fejlesztette ki, hanem van saját szerű elve is. Az eclecticismus modora az, hogy a philosophus a különböző philosophiai rendszerekből kismeli használhatóságára az igazat. De ez azt teszi fel, hogy kiki már a tudományos elhatározás előtt kezében bírja a mértéket az igaznak és hamisnak megkülönböztetéséhez, hogy az igazság közvetlenül van az ember tudatában adva. Tehát a közvetlen ismeret az eclecticismus saját szerű elve. Ennek becse azonban igen viszonylagos. Mert igaz ugyan, hogy minden igazság az emberi öntudat előtt igazolandó; de ez nem történhetik közvetlen módon. A mélyebb észlelés azt mutatja, hogy az állítólagosan közvetlen és velünk született eszmék sokféleképen vannak közvetítve. A közvetlenül igazira visszamenni a gondolkodás elgyengülését mutatja. De, mivel azt tanítja, hogy az ember belseje, az öntudat az ismeret forrása; ezért magasabban áll a stoicus és epicurei sensualismusnál, noha azon belsőt ugy tekinti, mint az ember fölött álló hatalomtól eredő adományt. Az eclecticismusnak azon nagy hibáját is könnyen lehet észrevenni, hogy a különböző rendszerekből kiszakított ismerettöredékek közvetlen módon össze

nem egyeztethetők, mivel minden philosophiai tételnek helyes értelme ezen bizonyos rendszer összefüggésétől feltételeztetik.

2. Egyes eclecticusok.

a) Az eclecticusok között nevezetes Panaetius. Született Rhodusban 180. K. e. Azután Rómába költözött, hol őt Afrikai Scipio, Laelius és sok fiatal római, kik előtt nagy tekintélyben állott, hallgatta. Ő stoicus volt, de a stoicismus több merevségeit lágyította s kivált az ethicát a rómaiak szelleméhez idomította. Ezen törekvéséből eredett a kötelelességekről *) irt munkája, mely Ciceronak mintaképül szolgált. A rómaiak közt a stoicus tanokat még jobban elterjesztette Posidonius, Panaetius tanítványa. Tanítói működése a K. e. első század első felére esik. A stoicusok a lélek különböző tehetségeinek egységét szépen vitték keresztül. Posidonius mint Plato is, ezt nem tartja lehetőknek, mivel felfogása szerint az indulatok nem származhatnak a lélek észszerű részéből, hanem a bátorság- és kívánságból; továbbá azt mondja, hogy ezen két erő, különbségben az éstől, a test mivolta által határoztatik meg. Posidonius szükségesnek látta ezen dualismust, hogy erre alapítsa a stoicusok ethicájában előforduló ellentétet az érzékiségről és észről.

b) Az academiát a scepticai iránytól Antiochus (ezt Cicero 78. K. e. Athenben hallgatta) szabadította meg. Ő harczol a scepticusok azon tétele ellen, hogy az igazságot meg nem ismerhetjük. Szerinte ellentmond az ismeret utáni természetes szükségnek; a cselekvést lehetlenné teszi, mert meggyőződés nélkül cselekedni nem lehet. Legerősebb bizonyítás az ismeret lehetősége mellett az, hogy az erényt vizsgáljuk. Mikép volna lehetséges az életbölcsetség, ha az élet célját nem ismernők? De harczol a scepticusok azon állítása ellen is, hogy nincs ismertető, mely által az igazi képzetet a hamistól megkülönböztethetők. Midőn ennek bebizonyítására a scepticusok az érzéki csalódásokat hozták fel, Antiochus szerint az érzékek csalékonyaságából csak az következik, hogy az észlelés akadályait el kell távolítani. Magukban véve az érzékek az igazi képzetek forrásai, mert, noha az érzelés egyelőre csak a bennünk végbe-

*) A stoicusok azt, mi általában a természettel megegyező, ezen szóval fejezték ki καθήκον (kellő, illendő). Ilyet a gyermekeknek is tulajdonítottak. Ellenben azon magasabb természetsszerű, midőn az ész és az erkölcsi törvények szerint cselekszünk, κατορθωσις szóval jelezték. Cicero az első officium, dectum, a másikat recte factum által fejezi ki rendesen.

menő változás, az kitarja azt is, mi által ezen változás eszközöltetik. A scepticusok ellen felhossa azt is, hogy ezek maguk sem képesek állításaikat keresztülvinni, p. o., hogy lehet e kettőt egyszerre állítani: hogy vannak hamis képzetek s hogy az igazi és hamis képzetek közt nincs különbség, miután ezen tételek elseje épen e különbséget felteszi? Felemlíti azt is, hogy, midőn a scepticusok az igazság bizonyosságát tagadják, ez által annak valószínűségét is megszüntetik; mert ha az igazit meg nem ismerhetjük, azt sem mondhatjuk, hogy valami látszik igaznak lenni.

Az ethicában közvetíteni akart Aristoteles és Zeno közt, mihez azonban elegendő mélységgel nem birt. Ezen törekedéséből elég legyen a következő: Aristoteles az ismeretnek, Zeno a cselekvésnek adott előnyt. Antiochus a két czélt egymás mellé állítja, mivel a kettő az eredeti természeti ösztönön alapszik. A stoicusok az erények egységét, a peripateticusok azok többségét állították. Antiochus úgy nyilatkozik, hogy az erények elválatlanul függnek ugyan össze egymással; de mégis mindegyik sajátos működéssel bír. Mi azonban az erények különbségének alapja, ezt meg sem kísérlette.

c) A peripatetici iskolája tagjai közül is többen hajlottak az eclecticai irányhoz. Ezek közt kitűnt különösen Andronicus, született Rhodusban; tudományos munkássága az első század második negyedébe esik K. e. Ő szedte össze Aristoteles iratait, némelyekhez magyarázatokat írt s ez által elősegítette azok elterjedését és tanulmányozását.

d) Az eclecticismus különösen azoknak tetszett, kiket nem annyira a szigoru tudomány, mint ennek gyakorlatilag alkalmazható tanai érdekeltek. Erre legjobb példák Cicero (született 106. meggyilkoltatott 43. K. e.). Ifjúsága azon időbe esik, midőn a philosophiai iskolák összeforrasztásának kezdete jávában folyt. Fiatalkorában Phaedrústól hallotta az epicurei tant, az új académiá tanaival őt Larissai Philo ismertette meg, ekkor hallgatta a stoicus Diodotust. Mielőtt a nyilvános pályára lépett, Athenbe ment, hol különösen az académiái eclecticismus megalapítóját, Antiochust hallgatta s tudományos összeköttetésbe lépett Posidoniussal. A philosophiai gondolkodásban önálló és eléggé alapos nem volt ugyan; de nagy érdemet szerzett magának az által, hogy honfiai számára ügyesen dolgozta fel a görög bölcsészek tanait. E munkához akkor látott, midőn a nyilvános pályáról lelépni kényszerült.

Cicero bevallja ugyan, hogy a tudás magában véve egy jó, sőt

hogy az tiszta élvezet; mégis a dolgot úgy tekinti, hogy nem maga az ismeret, hanem ennek hatása az életre a philosophiai nyomozás utolsó célja, hogy az ismeret a cselekvésben találja befejező pontját, tehát ez becsesebb, mint amaz.

A bölcsészetben legfontosabb kérdés, miben áll a legfőbb jó? Ismeretünk korlátoltsága ellenére is elérhető a philosophia célja. Egyáltalános bizonyossággal semmit sem tudhatunk; de a legfontosabbat mégis a használat fokáig tudhatjuk. Meggyőződésünket onnan merithetjük, ha a valószínűt a különböző nézetekkel összehasonlítjuk. De, hogy az ellenkező vélemények közt határozassunk, az elhatározás mértékét minden tudományos kutatás előtt kezünkben kell birnunk. Kettő az, mi közvetlenül van adva: az érzékek és az öntudat bizonyossága. Mi az elsőt illeti, szeret hivatkozni a tapasztalásra és a történeti tényekre. De nagyobb nyomatékot fektet belsőnk bizonyosságára, mivel nála is a jelszó: uralom az érzékiség fölött. Cicero szerint minden meggyőződésünk utoljára a közvetlen belső bizonyoságon, a természeti igazságérzésen, szóval a velünk született ismereten alapszik. Ezen elvet ily határozottan ő mondta ki először. Ez tehát oly tudás a legfőbb igazságokról, mely minden tapasztalást és tanulmányozást megelőz. Cicero azt mondja: az erkölcsiség csirái velünk születnek s ha azok akadálytalanul kifejlenének, ugy a tudomány nélkülözhetővé válnék. *) A jogtudatot a természet oltotta az emberbe, csak később fejlik ki benne a hajlam a gonoszsághoz. A természet lelkünkbe nem csak erkölcsi képességet, hanem minden tanítást megelőzőleg adományképen erkölcsi fogalmakat is oltott s a mi kötelességünk épen csak ezen velünk született fogalmakat kifejteni. Az észszel együtt adva vannak azon ösztönök is, melyek az embert a másokkal való közösséghez és az igazság kinyomozásához vonzák. Az erkölcsiség lényegét tehát a kitünő férfiak példájából **) és az általános tudatból jobban ismerhetjük meg, mint bármely fogalomhatározatból s minél közelebb áll az egyes a természethez, ez nála

*) Látszik a gyakorlati, egészen a hasznosra irányzó ember. Ha az erkölcsiség csirái akadálytalanul, a tudomány támogatása nélkül is fejlenének ki bennünk, az erkölcsi élet ismerete ránk nézve így is szükségképenivé válnék.

**) Tehát a tapasztalásból. Igaz az emberi ismeret, tehát a philosophiai sem nélkülözheti a tapasztalást. De mindemellett is a tapasztalati valóság; mértéke a tapasztaláson túlható fogalom. Valamint a művészet, ugy az igazi emberi ismeret is a tapasztaláson tlemelkedik. Ebben áll mindkettőnek idealismusa.

annál tisztábban tükrözik vissza. A gyermekektől tanuljuk, mi a természet szerü. *)

Hasonló alapokon nyugszik a hit az istenekben. Mivel az emberi szellem az istenivel rokon, ezért a tudat az Istenről közvetlenül öntudatunkkal van adva. A természet tanit minket, hogy Isten van s a legerősebb érv ezen igazság mellett ennek általános elismerése (consensus gentium), mert, miben mindnyájan összeszólalkozás (collocutio) nélkül megegyeznek, az a természet ítélete. Cicero az akarat szabadságát is mint benső tényt felteszi.

Mi Cicero erkölcsi alapelveit közelebbről illeti, ezeket bírálatalag az epicurei, stoicus, academiai és peripateticai nézetek szerint fejtegeti. Epicur tanát a gyönyörről erkölcsi tudatunkkal összeegyeztetni nem tudja; a többi háromnak egymáshoz való viszonyára nézve, némely helyeken ingadozik, sőt a maga szempontjából sem bír az ethicában szilárd alappal. Hogy az erénynek feltétlen becsé van, hogy természet szerüen kell élni, arra nézve egyetért a stoicusokkal; de a különösségekben, hol az utak elágaznak, nem tudja magát tájékozni. Csodálja a stoicus erkölcsstan fenségét és szigorát, nagyobbszerünek találja azon gondolatot, hogy az erény magának elegendő, mint a peripateticusok ellenkező nézetét. Nem osztja ez utóbbiak azon tanát, hogy az indulatok megengedhetők; mert ha az indulat hiba, azt nem csak korlátozni, hanem kiirtani kell; felhozza ellenük, hogy ők oly javakat is kívánnak a boldogsághoz, melyek ehhez nem tartoznak. Azonban közelebbről vizsgálva a dolgot, ilyféle nyilatkozata igazi stoicismusnak be nem válik. Oly világfi, milyen Cicero volt, e mellett római, bevallja, hogy a stoicusok kívánalmi alhoz képest, milyenek az emberek nagyon magasak; hogy a stoicusok morálját a mindennapi életre alkalmazni nem lehet; sőt megjegyzi azt is, hogy a stoicusok erkölcsi szigora **) tudományosan nem igazolható és hogy saját alapjaiknak annyiban ellenmondó, mivel az alap tét a természet szerü élet, ehhez pedig az érzéki jólét is tartozik, mert ez is az emberi természetnek megfelelő. Ezen okoknál fogva a peripateticusok felé hajlik. Álláspontja ingadozó, mert az erény fenségének gondolatánál fogva szeretne a stoicusokhoz tartozni; de saját

*) Látszik, hogy a természet szerünek fogalmával nincs tisztában.

**) Hogy nagyon szigorú, hogy emberi életünk feltételeit nem igen veszi tekintetbe, az el van ismervé. De arra nézve, hogy a stoicusok morálját a mindennapi életre alkalmazni nem lehet, azt kell mondani, hogy a morált semmiféle erkölcsstanító nem tekintheti mindennapi dolognak.

és az általában emberi természet gyengéit fontolgatván, a kevésbé szigorú erkölcsiség határainál marad meg. Cicero erkölcstanában valójában semmi új nincs.

Hitet az istenekben nem csak közvetlen tudatunk igazolja, hanem azt kívánja az erkölcsi és politicalai érdek is. Ő azt hiszi, hogy a vallással együtt elenyésznek a hűség, igazságosság és minden emberi közösség. Az Isten lényegét szellemnek mondja ugyan, de felfogása nem tiszta, miután az Istent a stoicussal együtt úgy is gondolja, mint tüzet. Fontosnak tartja az isteni gondviselést, mivel a vallást leginkább gyakorlati szempontból vizsgálja. Ezért bír nála nagy jelentőséggel a hit az isteni világkormányban. Az isteni, világkormányzó bölcseségnek utánképe a jogi és erkölcsi törvény (ez stoicus). Munkái elég világosan mutatják, hogy a néphittől távol állott. Hathatósan ajánlja, hogy elő kell mozdítani az oly isteni félelmet, mely a helyes természetfelfogással s az igazi erkölcsiséggel összeegyeztethető; a vallást a közjó szempontjából kell fentartani,*) a babonát kiirtani.

Cicero azt is mutogatja, hogy az istenekben való hittel szorosan összefügg meggyőződésünk az emberi természet méltóságáról. Ezért mondja, hogy, ha képességeink gazdagságát, rendeltetésünk fenségét, az ész által biztosított előnyünket tekintjük; eljutunk magasabb eredetünk tudatához. Ő is a platói és stoicus felfogáshoz támaszkodván, azt mondja, hogy a lélek az istenség kifolyása; de ezen magasabb eredetének viszonyát a testhez meg nem határozza. És noha a lélek lényegét immaterialisnak tekinti, nem utasítja vissza azon lehetőséget, hogy az lég- vagy tüznemű. A lélek halhatatlanságát védi, részint a közvetlen tudat, részint a közmegegyezés, részint platói érvek nyomán.

Általában Ciceróban megvan az eclecticismus mellett a scepsis, de ez nem oly határozott, mint az új academicusoknál. A scepsis nála a pozitív meggyőződés előkészítője; de ezen meggyőződés benne az igazság bizonyosságához csak közeledés.**)

*) Egészen római gondolkodás. A rómaiaknál a vallás által szentesítették a törvények, jogi és erkölcsi viszonyok s minden nyilvános cselekedet. Az egész római állam a valláson nyugodott. Cicero is mondja, hogy az *auspiciumok* és a *senatus* az állam legerősebb támaszai.

***) Ő tehát mérsékelt scepticus. Rendesen ilyenek a világfiak. Munkái azonban századokon át jó iskolakönyvek voltak, mert a sötét időkben is értesítették a világot arról, hogy a görög bölcsek mivel foglalkoztak.

e) A rómaiak között az eclectikai irányhoz tartozott M. Terentius Varro, Cicero tudós barátja. Antiochus értelmében a philosophia céljául ez is az ember boldogságát tekinti; tehát a bölcsészet alapkérdése az erény viszonya az első természetszerűhöz. Az első természetszerűt az erény miatt, vagy az erényt a természetszerű miatt, vagy mindakettőt önmagáért kívánjuk? Hogy e kérdésekre felelhessen, vizsgálja az ember fogalmát. Az ember test- és lélekből áll; tehát az ember legfőbb java részint a testi, részint a lelki javakra vonatkozik s ezért mindakettő az első természetszerű és az erény magáért kívánatos. Azonban a javak legfőbbike az erény s ez szabja meg minden egyéb javunk becsmértékét. Hol az erény hiányzik, ott lehet még annyi jó, ez nem valóságos jó, mivel, ki csak ezt bírja, az ezt rosra is használhatja. Az erényben és az ezt feltételező testi és szellemi előnyökben áll a boldogság, mely teljes, ha a lélek és test javai együtt megvannak. De a boldogsághoz tartozik a társasélet is, s azon érzület, mely másoknak azon javakat kívánja, melyeket magának. Ezen érzület kiterjeszkedik a család- és államra, az egész emberiségre, sőt az egész világra. Azt tanítja továbbá, hogy a jónak és rosznak elvei nem csak valószínűek, de teljesen bizonyosak.

Azon eclectikai irány, melyet eddig rajzoltunk fentartotta magát K. u. az első századokban is. Andronicus óta nagy buzgalommal foglalkoztak a főbb philosophusok iratainak tudományos magyarázatával. K. u. a második században pedig a különböző rendszerek számára nyilvános tanszékek állítottak fel, különösen Hadrián óta, noha a philosophusok sokféleképen üldöztettek.

f) A stoicusok részéről az eclectikai terén kitűnnek: Seneca, Musonius, Epiktet, M. Aurelius. Panaetius óta a philosophia az ethicára szorított, a stoicus szigorúlagyított, az egyesnek szabadsága mellett az általános emberszeretet elvei emelkedtek érvényre. Ezen irány különösen Senecánál látható. Szabad viszonya a stoicismushoz mutatkozik a philosophia céljára nézve is. Szerinte a philosophia életbölcseiség, erkölcsstan. Minden, mit tanulunk, csak akkor hoz hasznot, ha azt erkölcsi állapotunkra alkalmazzuk. Épen ezért sem a logicának, sem a physicának nagy becsot nem tulajdonít. Csak némely metaphysikai és theologiai nézetei bírnak némi értékkel. A stoicusokkal együtt felteszi, hogy minden valódi test; megkülönbözteti az anyagtól az ebben ható erőt, az anyagtól az istenséget azon értelemben, mint űk, t. i., hogy a működő a spiritus, mely az anyagokat alakítja és összetartja; az istenség szellem, de nem mint test

nélküli lény, hanem mint az egész világon térbelileg és anyagilag elterjedt pneuma. Mi az Isten viszonyát a világhoz illeti, szintén a stoicusok nyomán azt tanítja, hogy az Isten nem csak a világban rejlő ész, hanem maga a világ. Jobban kiemeli a stoicus istenideának erkölcsi és szellemi oldalát, s ennek megfelelőleg az Isten hatását a világban a gondviselés fogalmával azonosítja; a világ elrendezését teleologiai szempont alá foglalja. Isten a legfőbb ész, legtökéletesebb szellem, s szeret minket, mint atya s nem akarja, hogy tőle féljünk, hanem hogy őt szeressük. Az Isten fogalmában az ethicait a physicaínál jobban emeli ki. Az Isten jósága az ember iránt az, mi által tökéletességre ránk nézve különösen nyilatkozik. Ebből következik, hogy nála az Istennek, mint személyesnek felfogása tulajdonképpen a pantheisticus felfogás fölött. Mert Seneca szerint ő világképző, világkormányzó és erkölcsi célok szerint működő ész; holott a stoicusok szerint az Isten a világnak nem csak lelke, hanem anyaga is. Hogy Seneca az Isten és anyag ellentétét jobban emeli ki, mint ezek eredeti egységét, ez nála összefügg az érzékinek és észbelinek ethica ellentétével. A világ elrendezésének célszerűségére nézve is lényegileg megegyezik a stoicusokkal. De azon külső és kicsinyes felfogással szemközt, hová a stoicus teleologia korán tévedett, hirdeti azon helyes tant, hogy a világ nem csak az ember számára van teremtve, hanem célja önmagában van meg és saját törvényeit követi, hogy korlátoltság, ha azt a hasznos alá foglaljuk, a helyett, hogy dicsőségét csodálnók. De e mellett bevallja, hogy a világrend az emberek javára is szolgál.

Anthropológiájában az egész lelki életet egy anyagi elvből származtatja ugyan le; de másrésről az érzékinek és észbelinek ethica ellentétét szintén az ember eredeti lényegére alapítja. A lélek test, noha legfinomabb (tűz), mert másképp nem hathatna a testre. Az emberi ész az istenség kifolyása, az az emberi testbe van beoltva, az egy isten, ki a testben lakhelyet foglalt el. Ezen isteni rokonságra alapítja először azon kívánalmat, hogy a földiek fölé emelkedjünk és az emberi méltóságot mindenkiben tiszteljük: azután a benső szabadságot. Itt azonban a stoicusoktól elhajolván Platóhoz közeledik. Az isteni az emberben csak az ész; de az észszel szemközt állanak az észellenes ösztönök, indulatok s ezek legyőzése az ember legfőbb erkölcsi feladata. Mint láttuk, a stoicusok megtartották az emberi lényeg egységét. De már Posidonius úgy ítélte, hogy az indulatokat nem lehet kimagyarázni, ha Platóval együtt az ész mellé nem veszünk fel észellenes lelki erőket. Senecában ezen gondolat annál élénkebb,

minél inkább meg volt győződve, hogy hiba nélkül egy ember sincs, hogy a rosznak hatalma az emberi társaságban egészen soha meg nem töretik. Ő úgy gondolkodik, ha a bün elleni harcban csak kevés győzdelmeskedik és ha ezen harctól senki sem ment, ily általános jelenség esetleges nem lehet; tehát kell lenni az emberben az isteni mellett nem-isteninek, az ész mellett, melyből bün nem származható, egy észellenesnek. Az emberi lényeknek ezen része szerinte a testben van.*) A test, vagy mint ő azt megvetőleg nevezi, a hus, becs nélküli; az a lélek hüvelybe, melybe csak rövid ideig van bebörtönözve s melyben magát otthonosnak soha nem érezheti; a léleknek a hussal kell harcolnia, ez által van a szenvedéseknek kitevé, magában véve tiszta és a test fölött magasan álló. Ha a lélek a testből ki lép, igazi élete akkor kezdődik. **)

Hivebben maradt meg Seneca a stoicismus mellett az ethicában. A stoicusok erkölcstanának idealismusát szónoki előadással magasztalja. Határozottan kimondja, hogy az erénynél nagyobb jó nincs s azon teljes kielégítést, a függetlenséget minden külsőtől, melyet az nyújt, ragyogó színekkel festi, sőt azt mondja, hogy az erényes az Istennel egyenlő. Ő is kívánja az indulatok feltétlen kiirtását, tanítja az erények egységét és egyenlőségét. Azonban valamint a régi stoicusok tekintettel voltak az ember gyengéire; úgy Seneca e pontra nézve egyes dolgokban nagyon is sokat enged, midőn p. o. azt mondja, hogy csak gazdagság ad alkalmat az erények kifejtéséhez, vagy midőn szolgálai lélekkel leírja, hogy a magasan állók sérelmeihez csináljunk jó képet. Az erkölcsi akaratban vetett büszke bizalom, melyet a stoicusoknál láttunk, nála már meg van ingatva; ő oly erényt és bölcseséget, minőn a stoicusi boldogság nyugszik, e világon nem lát s ezért szüntelen panaszkodik az emberek gyengesége és roztsága felett. Nem lehet ugyan mondani, hogy komolyan nem vette azon nagyszerű elveket, melyeket nyomatékosan előad; de állásának befolyásától és korának hibáitól magát egészen megóvni nem tudta s a népének megfelelő eclectikai irány is annyira hatott rá, hogy az elvek tiszta következetességét tőle várni nem lehet. De ennek elle-

*) De Seneca szerint általában nincs más, mint test, a lélek jobb része is tehát csak test, különbség csak az, hogy finomabb.

**) Már több helyekből láthattuk, hogy az általános bünösség és ennek forrására nézve, mennyire érintkezik Seneca Pál apostollal. Ebből csak annyit lehet következtetni, hogy mindkettő egyenlő állapotok közt élt, de nem azt — mint némelyek hiszik — hogy levelezésben állottak egymással.

nére is erkölcsstanában megvannak azon alapvonások, melyek a stoicismusban általában előfordulnak s melyek a kor állapotaival összhangzottak. Ugyanis a legnagyobb erkölcsi romlottság és a nyomatás korában a komoly embernek oda kellett gondolatait irányoznia, hogy a közromlás ellen saját belsejében nyerjen szilárd alapot. Ha pedig mások ráirányozta figyelmét, szükségképen az emberek közti külső különbségek elvesztették előtte jelentőségüket oly viszonyok közt, midőn mindennap látta a szerencse kiáltó változatait, midőn a nemzetiségi és társadalmi különbségek a közös megaláztatás után megsemmisültek; midőn a legaljasabbakat a szerencse felemelte, ellenben a legjobbakat a jogtalanság eltiporta. Ily viszonyok közt szükségképen új tápot nyert azon gondolat, hogy az emberek mindnyájan egyenlők s hogy rájuk nézve csak az erkölcsi különbség lényeges. És mivel azon kor erkölcsi és társadalmi állapotai megszünték az emberi gyentőségnek és a segélyszükség érzését; ezért a stoicus szigor helyébe emberi gyengesség fölötti száanalom lépett s a cosmopolitismus az általános emberszeretet formájában még inkább kifejtett.

Mindezen iránylatok megvannak Senecában. A függetlenséget minden külsőtől, melyet a bölcsesség és erény nyujt, egy bölcsész sem magasztalta oly emelkedő hangon, egy sem szólit fel minket oly hatatosan, boldogságunkat csak belső szabadságunkban keresni, mint Seneca. De mivel a szabadság csak erkölcsi mivoltunkban fekszik, ezért int minket, hogy a szabadság feltételeinek eleget tegyünk, t. i. a szigoru önvizsgálódásnak és a fáradalmas munkának. És minél tökéletesebben felel meg az ember erkölcsi rendeltetésének; annál szorosabban csatlakozik másokhoz. Seneca hirdeti legszebben azon stoicus alapelveket, hogy az emberek mindnyájan rokonok, hogy kivétel nélkül önzéstelenül tartozunk egymást segíteni. Szóval ethicájában a legszebb pont az általános emberszeretet minden különbség nélkül annyira, hogy az embert a rabszolgában is fel kell ismerni. Semmi sem méltóbb az emberhez, mint a megbocsátó kegyelem, az önzéstelen, a rejtekben boldogító, a jók és roszaik iránt isteni jóságot követő jótékonyosság, mely az emberi gyengeségről megemlékezvén, inkább kimél, mint büntet s a jóságban az ellenséget is részesíti.*) Mint látszik, az

*) Csaknem mintha az emberiség megváltóját hallanók ilyeneket mondani: szeresd felebarátodat, mint magadat; Isten előtt nincs személyválogatás; mit tesz a te jobbod ne tudja balod; mintha őt hallanók ostromozni a bünt és látnók, hogy a bűnös iránt irgalmas.

egyetemes emberi lép előtérbe; a politicalai élet iránti érdekeltség irántiban nincs meg.

Erkölcstanának vallási iránya is stoicus szellemü. Az istenség akarata a legfőbb törvény, ennek engedelmeskedni legáltalánosabb, a természetszerű étellel egy jelentésü parancs. Az észben és a lelkiisméretben felismeri a bennünk lakozó isteni szellemet. Az emberek egyenlőségét azon tétre alapítja, hogy az Isten lakhatik ugy a rab-szolga, mint a lovag lelkében. Szívünkre köti, hogy az isteni gondviselésben örömmel megnyugodjunk s ebben látja szabadságunk és kedélynyugalmunk legbiztosabb alapját. Stoicus szellemü azon tétele is, hogy isteni segély nélkül senki sem lehet jó, de ezen segély nem természetfölötti, az értelmünk használatával összeesik. Mily tisztán fogta fel a vallást, kitetszik abból, hogy egy Istent tanít s hogy, ha őt megismerjük és erkölcsi tökélyeit utánózzuk, ugy imádjuk őt legál-
ással

g) Seneca ifjabb kortársa Musonius Rufus, Nero és Vib jó pásián alatt Romában a bölcsészet tanítója. Hogy a philosophia felme-data a gyakorlatiban rejlik, ezt még inkább tanítja, mint Seneca. Aré-emberek erkölcsi tekintetben mind betegek, hogy meggyógyuljanak, [†] orvosi ápolásra van szükség. Ezen szükségnek a philosophia tesz eleget. A philosophia szerinte egyedüli út az erényhez és a philosophia egyedüli célja az erény. Bölcsész és becsületes ember egy jelentésü. De a philosophia nem szorul sok tanításra, a szükségest az eke mellett is meg lehet tanulni. Itt tehát az ismeret és erény nem állanak oly viszonyban egymáshoz, mint Socrates- és Platonál.

h) Musonius hires tanítványa Epiktet, született Phrygiában, előbb Epaphroditus rabszolgája, élt Nero és ennek utódai alatt, meghalt Trajan idejében. A philosophia szerinte is az erkölcsiség előmozdítója. A philosophia kezdete gyengességünk tudata; de az elméleti tudásnak alárendelt becsét tulajdonit. Ily állásponton az erkölcstanban sem lehet tőle alapos nyomozásokat várni. Ő csak annyit tanít, hogy az erkölcsi alapelvek velünk születvék s a philosophia tiszte ezeket belőlünk kifejteni s minket odavezetni, hogy azon elvek alá az egyest helyesen alá foglaljuk, p. o. hogy a jó fogalma alá ne vigyük a gyönyört, gazdagságot. Ethicájának központja ezen tétel: az ember akkor szabad és boldog, ha erkölcsi lényegére szoritkozik. Innen ered azon kíváncsalom, hogy minden külső viszonyt feltétlen megnyugvással elviseljünk s hogy a külsőkre irányzott kíváncsalókról lemondjunk. Az a bölcseség összege, ha tudjuk mi áll hatalmunkban és mi nem.

Hatalmunkban csak egy áll, — akaratumk ; a többi — mint külső — hatalmunk körén tulesik. Tehát csak annak van ránk nézve becese, csak abban fekszik boldogságunk, mert akaratumkat semmi erő sem kényszeritheti. Epiktet is stoicus, de hajlik a cynismushoz, midőn az elméleti tudást kicsinyli, a külső iránti közönyt s megnyugvást a világfolyásban tulfesziti ; sőt, hol arról szól, hogy kedélymozgásaink fölé emelkedjünk, az érzéketlenség határáig megy. Becses előtte azon hit, hogy az emberi szellem az istenivel rokon. Az ember birjon tudattal magasabb természetéről, tekintse magát az Isten fiának, mert ezen gondolatból meritheti méltóságának és erkölcsi kötelezettségének érzetét, függetlenségét minden külsőtől, a testvéri szeretetet embertársaihoz és világpolgárságának tudatát.

a: i) Epiktet nagy tisztelője volt Marcus Aurelius Anmátinus császár (121—180 K. u.). A philosophiának ő is csak tömerlati becset tulajdonit, nevezetesen, hogy a jelenségek folyásá-
 az ad nekünk szilárd támpontot, az véd meg a végesnek hiúsága-
 lag, csak az vezethet minket keresztül az életen. A philosophia
 táa tanit, hogy bensőnkben a daemont tisztán megőrizzük, hogy azt,
 ri minket ér, isteni végzetképen fogadjuk s életünk végét derülten
 bevárjuk. A philosophia feladata tehát a jellem képzése és a kedély
 megnyugtatósa. E célra nézve a stoicus rendszer elméleti részéből
 azon gondolatot tartja fontosnak hogy a dolgok folytonosan változ-
 nak, hogy minden mulandó és hogy az idők folyásában ismét minden
 visszatér. Ehhez kapcsolja azon elmékedését, hogy, mivel a vilá-
 élet folyásában minden egyes csak enyésző jelenség, ferdeség szívün-
 ket a mulóhoz kötni. De minél élénkebb nála a véges változandó-
 ságának tudata, annál mélyebb azon meggyőződése, hogy ezen
 változást egy magasabb törvény kormányozza s hogy az a legfelsőbb
 ész céljainak szolgál. Innen következtet az istenségre, az isteni gond-
 viselésre, a világ egységére és tökéletességére. Az isteni szellem min-
 dent áthat; a világnak mint egy anyaga, ugy egy lelke van; egy az
 észszerűen működő erő, mely minden dolgot áthat, minden csiraalakot
 magában rejt s mindent meghatározott egymásután szerint teremt.
 A világ tehát egy jól rendezett élő egészet képez, melynek részei
 belső kapocs által összhangzatban tartatnak össze; benne minden
 legszebben, legcsészzerűbben van elrendezve; a rossz a jóért, az ész-
 ellenes az észszerű miatt van. Az isteni bölcseséggel harczolni látszó
 rossz nem érinti az ember belső lényegét és boldogságát. Gondolatai-
 nak súlypontja nála is az ethicába esik s itt a fő: az ember vissza-

vonulása saját magába, megszabadulás minden külsőtől, megnyugvás az isteni akaratban s a legbensőbb emberszeretet. A szerencse kiapadhatlan forrása csak az ember belseje, a szenvedélyektől szabad ész azon egyedüli vár, hol az ember legyőzhetlen. Az észszerű működés az egyedüli, miben az észszel megáldott lény javát keresheti. Mindaz, mi erkölcsi mivoltunkkal össze nem függ, sem jó, sem rossz. Ki belsejére vonult vissza s minden külsőtől megszabadult, abban minden kívánság kialudt, az feltétlenül megnyugszik a világfolyásban s hiszi, hogy mindenben csak az Isten akarata történik. Az ember, mint a világnak része s mint olyan, ki magát a világtörvénynek alárendeli; csak akkor fogja magát az egész részének tekinteni, ha az emberiség javáért fáradozik. M. Aurelius az emberi társaságnak érdemtelen tagjait sem akarja szeretetéből kizárni s ezért figyelmet, hogy mindnyájan rokonaink, hogy mindnyájokban azonos isteni szellem lakik, s hogy nem is lehet kívánni, hogy a világon asszál emberek ne legyenek. És ő ezen nemes elvoknak megfelelően jó uralkodott.

Hogy a stoicus bölcsészet a legnagyobb romlás napjaiban egy oly férfiakat tudott képezni mint Seneca, Musonius, Epiktet, Marcus Aurelius, ez dicsőségére válik s arról tesz fényes tanúságot, hogy nemesítő ereje termékeny volt.

V. Uj scepstis.

Mivel az eclecticismus felteszi a scepstist és teremteni nem tud, azért ez utóbbi ismét felmerült. Az új scepticusok közt legnevezetesebbek Aenesidemus és Sextus Empiricus.

Aenesidemus (az első század elején K. u.) oly radicalis scepticus, miszerint azt mondja, hogy az új academia tana a valószínűségről elpártolás a scepstistől. Hogy sem az érzékek sem a gondolkodás a tárgyak felfogásához biztos meggyőződést nem adnak, azt következőkép igyekezett kimutatni. Ehhez elég egy pár példa. Igazság nincs, mert ennek vagy észrevehetőnek, vagy gondoltnak, vagy mindkettőnek, vagy egyiknek sem kellene lenni; holott ezen esetek közül egy sem gondolható. Tagadta, hogy a támadást gondolni lehetne, mivel sem a testi a testi, sem a nemtesti a nemtesti, sem a testi a nem-testi által elhozható. Scepstist tiz tropusban foglalta össze. Az első azt kéri bizonyítani, hogy észreveteleink nem biztosak, mivel ugyanazon tárgy különböző állatoknak külön-

böző képet ad. Azon ellenvetésre, hogy ezek épen oktalan állatok azt mondja, hogy a tapasztalás fel nem jogosít minket az állatoknak kevesebb észet tulajdonítani, mint az embernek. A harmadik tropus azt mutogatja, hogy az egyes ember nézete sem összhangzó a dolgokról, mivel a különböző érzékek különbözőt*) sőt sokszor ellenkezőt mondanak ki. A negyedikben kimutatja, hogy a testi és szellemi állapotok, mint p. o. egészség és betegség, ifju- és öregkor, derült és szomorú hangulat a dolgokról való nézeteinkre döntőleg befolyanak. Miből ismerjük meg tehát, hogy oly állapotban vagyunk, mely a helyes nézetet a dolgokról lehetővé teszi? Akárminő ismertető jelt állítunk fel, ehhez szükséges a bebizonyítás; de azt nem tudhatjuk, hogy ez helyes-e, ha az igazság ismertető jelét nem bírjuk. A hetedik tropus azt mondja, hogy ugyanazon tárgy, ha mértékviszonya megváltozik, másképp tűnik fel, p. o. egy test felaprózva fehér, holott mint szilárd tömeg fekete.

Aenesidemus alapgondolata, hogy minden képzeleteink viszonylagosak. Az eredmény az, hogy biztos tudás lehetetlen, hogy egy tárgyról sem lehet egy tulajdonságot több joggal kimondani, mint a másikat, hogy minden époly hamis, mint igaz, valótlán, mint való. Tehát semmit sem lehet állítani s ítéletünkről egészen le kell mondani. És ezen tétel a scepsis részéről nem is állítás, hanem belső állapotának nyilatkozata. Ezen álláspont gyakorlati eredménye Aenesidemusnál is a kedély rendületlen nyugalma. De ő is megengedi, hogy a gyakorlatiakkban részint a közsokás, részint a mindenkori szükség és érzés szerint kell cselekedni.

A harmadik század scepsisét Sextus Empiricus foglalta össze. Főtörekvése a dogmatismust megczáfolni.

Mi az ismeret alaki feltételeit illeti, itt a criteriumot hozza szóba. Mivel a criterium kérdéses, ezért ennek megismerése végett más criterium kellene, erre ismét más és így a végetlenig. A criterium alatt háromfélét értünk: az ítélő alanyt, a működést, mely által, és a zsinórmértéket, mely szerint itélünk. De e háromra nézve nem lehet criteriumot találni. Ha az ítélő alanyt veszszük, ennek embernek kellene lenni. De a bölcsészek még az emberről sem adtak világos fogalmat.***) Azon tétel, hogy az igazság fölött az ember határoz, nincs bebizonyítva. Kérdés továbbá, melyik ember határoz e tekintetben?

*) Természetes, miután mindegyiknek saját köre van.

**) Ez sem ment egyszerre, de utóliára ment, bizonyosan nem a scepsis útján.

Egyetlen egy, vagy a többség? Első esetben, hol találjuk azon egyet, másik esetben, hogyan érjük el többeknek összhangzó ítéletét? De tegyük fel, hogy el van ismerve az ember jogosultsága az igazság megítéléséhez, melyik szellemi tehetséggel fogja azt megítélni? Az érzékekkel nem, mert ezek igazságáról vitáznak és az érzékek különböző időkben különböző személyeknél különbözőt mondanak ugyanazon tárgyról. Az érzékek általában csak alanyi benyomásról értesítenek. De az igaziról az értelem sem ítélhet, mert ez sem saját lényegéről, sem a dolgok mivoltáról nincs tisztában s nem lehet belátni, hogy az ember belsejében levő értelem a külsőt miképp ítélheti meg? Ebből következik, hogy a kettő együttvéve sem képes az igazságról ítélni. Végre az igazinak a hamistól való megkülönböztetéséhez zsinórmértékül a képzetet tartják. Erre azt mondja, hogy a képzet a bölcsészek magyarázata után is ismeretlen, azután, hogy az függ az észrevételtől, ez pedig nem értesít a tárgyról, hanem csak az alanyi benyomásról.

De, ha volna is ismertetőjel az igazsághoz, ez semmit sem használna, miután nem állíthatjuk, hogy igazság van. De miképp is lehetne megismerni, hogy van igazság, miután a bizonyítás, melyet mellette felhozhatunk új bizonyításra szorul? De, ha volna igazság, ezt vagy a jelenségben, vagy az elrejtettben kellene keresni. Miután eleget fáradozik kimutatni, hogy sem az egyik, sem a másik nem lehet, azon eredményhez jut, hogy minden ítéletről le kell mondani.

De Sextus Empiricus megtámad metaphysicai fogalmakat is, mindenekelőtt a ható és anyagi ok fogalmát. Azt kérdi, gondolható-e egy dolog hatása egy másra? Az ok valami viszonylagos, az ilyen csak viszonyban ezen bizonyos hatáshoz, a viszonylagos pedig kérdéses. De miképp képzeljük az okot és a hatást, testileg, vagy nem-testileg? A testi a nem-testi által épen úgy nem okoztathatik, mint megfordítva nem, mert különeműek. De szintegy nem képes a testi a testi, a nemtesti a nemtesti által hatni, mert annak, minnek a ható állagokból lenni kell, már bennük kell foglaltatnia, de ekkor az nem lett. Továbbá, ha az ok magában hat, úgy mindenre hasonló hatást kellene gyakorolnia, ha pedig hatása annak mivolta által van feltételezve, mire hat; úgy a szenvedőt épen úgy kellene oknak nevezni, mint a hatót (természetes, ez a kölcsönös hatás fogalma). De miképp képes egy dolog a másokra hatni: távolról vagy jelen, magában vagy mással együtt, pusztán érintés vagy általános áthatóság által? A távoli nem képes hatni; mi mással együtt hat, az úgy szenvedő,

mint cselekvő és megfordítva; hatás pusztá érintés által nem lehetséges, mert mi érintkezik, az csak a nemtesti felület, a nemtesti pedig sem nem hat, sem nem szenved; de több testek áthatósága utoljára is csak azok részeinek pusztá érintkezése. De a szenvedés vagy a megváltoztatás fogalma is nehéz, mert csak az szenvedhet mi van; de éppen a mennyiben van, meg nem változtatik, mivel a változás abban áll, hogy egy dolog azzá lesz, a mi nem, p. o. nem lehet mondani, hogy a fehér feketévé lett, mert mennyiben feketévé lett, többé nem fehér, de a fekete sem lehet feketévé.

De a mint az ok fogalma általában, ugy a teremő ok vagy az Isten fogalma is nagy nehézséget okoz. Ha meg is engedjük, hogy az Isten létele mellett felhozni szokott érvek látszólagosan szépen hangzanak; ugy ezen érvekkel szemközt mások állanak. Mivel az istenségről oly ellenmondó képzeink vannak, ezért tulajdonképen nem tudjuk, mit kell alatta gondolni és mivel valójában semmi bizonyítás nem lehetséges, az Isten lételet sem lehetséges bizonyítani. Fődolog, hogy az Isten fogalma nincs ellenmondás nélkül. Erre nézve ugy jár el, mint Karneades.

Hogy az anyagi ok vagy a test fogalmával sem vagyunk tisztában, ez következik a cselekvés és szenvedés foglmai ellen felhozott bizonyyaiból; mert a stoicus meghatározás szerint test az, mi képes cselekedni vagy hatni. De szerinte a test mathematicai fogalma is tarthatatlan. Test az, minek hosszasági, szélességi és mélységi kiterjedése van. Ezen háromnak együtt kellene a testet képezni. De, ha sem a hosszaság, sem a szélesség, sem a mélység magában véve nem test, mikép lehet ezekből együttvéve test? És hogyan kell p. o. a hosszaságot magában véve és viszonyban a testhez gondolni? Mondják, hogy a vonal ugy támad, ha a pont tovább mozog. De mivel a pontnak nincs kiterjedése, ugy valami kiterjedt belőle nem támadhat s annak ismétlése is legfeljebb sok pontot képes előidézni, de nem vonalat. Hasonló áll, ha gondoljuk a fölület támadását a vonalból.

De megtámadja a dogmaticus rendszerek erkölcsi foglmaait is, nevezetesen a jó és a boldogság fogalmát. Erre nézve nem sokat tanítva, azt mondja: mivel nem csak az emberek tömege, hanem a bölcsőbbek is ezen dolgokról ellenmondó nézetekkel birnak; ugy a jó és rossz nem lehetnek természetes foglma, tehát a természetől semmi sem lehet jó vagy rossz. És ha a jó törekvéseink tárgya, akkor azon kérdés támad, valjon maga a törekvés, vagy, az mire törekkszünk, a jó? Amaz nem lehet, mert törekedésünk célja magán kívül

van, abban, mire törekszünk. De a másik sem lehet, mert a külső tárgyak után csak azon befolyás miatt törekszünk, melyet lelkünk állapotára gyakorolnak. Azonban azt sem tudjuk, mi a lélek. Továbbá pedig a jónak a képzeteken kellene alapulnia; de épen az emberek képzetei a jóról különbözök. Ez áll a rosszról is. Tehát nem mondhatjuk, hogy valami a természetnél fogva jó, vagy rossz. De, ha ezt tudnók is, önboldogságunkat meg nem alapítaná, hanem megrontaná; mert a jóra törekednünk, a rosszat kerülnünk kellene. Ha tehát azt teszszük fel, hogy van jó vagy rossz, ez minket folytonos nyugtalanságnak és a ki nem elégitett vágyanak tesz ki. Ettől csak úgy menekülünk meg, ha a dolgokról semmit sem határozunk, semmit sem ítélünk.

Ezen scepticai nyomozásoknak eredménye is azon tétel, hogy minden állítással, minden okkal szemközt mást, ellenkezőt lehet felhozni. Tehát a scepticus soha sem fog valamit dogmaticailag állítani, ő nem fogja meggyőződését akkép kimondani, hogy egy dolog mivolta ilyen, vagy olyan. Ő positive tagadni sem fog semmit, ő határozottan azt sem fogja állítani, hogy a dolgok felismerhetlenek, ő mindenben viszsztatartja ítéletét. A scepticusok szerint tehát minden képzeteink viszonylagosak, mi azt soha sem tudhatjuk, hogy a dolgok mily mivoltuak, hanem csak annyit, a mint azok nekünk feltűnnek. A criterium tehát a jelenség.

Noha ezen scepticusok is minden ismeretről lemondanak, abban elődeikkel megegyeznek, hogy a gyakorlati cselekvés és az ehhez megkívántató meggyőződés, ismeret nélkül is lehetséges. A scepticus is megengedi, hogy neki valami így vagy úgy látszik lenni, hogy a hatás rá nézve ilyen vagy olyan, ő is a szerint cselekszik, miként a dolgok rá nézve megjelennek; de azért a jelenséget nem tekinti bizonyoságnak a dolgok mivoltáról. Azonban lehetségesnek tartja a folytonos észlelések által a dolgok közösleges folyását ismerni tanulni s a jelenségekből némely általános tantételeket képezni. Ezen scepsis azt is bevallja, hogy a természeti ösztönök bizonyos működéseket kívánnak tőlünk s így négy cselekvési zsinormértéket vesz fel: a közvetlen észrevételt és reflexiót, a természetes szükségét, a törvényt és a közszokást, végre a tapasztalást. Hogy minden fogalmaink az észrevételtől erednek, ezt határozottabban mondja, mint azt egy scepticusról feltenni lehetne.

Ezen scepsis minden termékenyítő erő hiányában arról tesz tanuságot, hogy azon kor gondolkodása elgyengülvén, elvesztette maga iránt a bizalmát.

VI. Az új-platonizmus előfutói.

Minél kevésbé találta ezen kor tudománya a szilárd alapot magában; annál inkább támadt a szükség az igazságot a gondolkodáson kívül egy felsőbb kinyilatkoztatásban keresni s minden üdvöt ettől várni. Ezen forrásból eredett K. u. a harmadik században az új-platonizmus. Ennek előfutói azonban korábbiak s először ezekről szólunk.

Ezen bölcsészeti iránya azon kísérlet az isteni kinyilatkoztatás által eljutni az ismerethez és boldogsághoz, miután ehhez az akkori tudományos gondolkodás gyenge volt. Ezen kinyilatkoztatást a hagyományozott vallásokban s vallási színezetű régi bölcsészeti rendszerekben keresték; de az ismeretesnek elrejtett értelmet tulajdonítottak. És hogy az ily kinyilatkoztatás mélyebb értelmét megértsék, az egyes az istenséghez oly viszonyba lép, mint azok, kik a kinyilatkoztatásban először részesültek. A bölcsész az Isten szolgája s az igazi tudás birtoka a jámborságtól feltételeztetik. Mennyiben pedig feltéttetik, hogy az igazság, kivált az isteni dolgok ismerete a tudományosan eljáró ész által el nem érhető, az istenség a közönséges tudat köréből az értekek és értelem által felismerhető világ körén tulhelyeztetik, az lényegénél fogva fölfoghatatlannak s fenségénél fogva a világgal való érintkezésen tulinak lenni gondoltatik. De mivel másrésről ezen elrejtett istenség kinyilatkoztatása, a tulvilági igazság birtoka az, mire a bölcsész törekszik; ezért oly közvetítés kerestetik, mely által a tulvilági istenség közlése az emberi tudattal és a világgal lehetséges. Ezen közvetítést tárgyias oldalról azon középlények teszik, melyek mint isteni erők, világlélek, daemonok az istenség és a jelenségvilág közé helyeztetnek; alanyi oldalról oly belső és külső tisztító eszközök, melyek által az egyes a magasabb bölcseségre és az isteni életre képes.

Ezen gondolkodásmód a görög szellem eredeti mivoltától annyira eltér, hogy ezt nem a görög philosophia belső kifejléséből, hanem idegen, különösen keleti befolyásokból szokás kimagyarázni. Azonban ezt ily általánosságban mondani nem elegendő. Annyi igenis áll, hogy a természetfölötti kinyilatkoztatásnak és azon kívánalomnak nyomait, hogy az ember az Istennel való érintkezés végett öntudatos gondolkodásán tulmenjen, a görög philosophia eddigi alakjainak nem láttuk. Nagy szerepet játszik ezen philosophiában az Isten

fensége a világ fölött, és ezen vonás a keleti vallások sajátja. De ezen vonás a philosophia részéről is Plato és Aristoteles által előkézítettett. Egyelőre tehát nehéz azt meghatározni, mennyire függ a görög philosophiának ezen utolsó alakja a keleti befolyásoktól. Annyira semmi esetre sem, mint azt közönségesen gondolják, különösen igen kevés az, mit az egyiptomi vagy a persa vallásból magába felvett. Ellenben Alexandria alapítása óta a zsidó elem a hellen philosophiával folytonosan és behatólag érintkezett. A zsidó vallásban megvannak azon sajátosságok, melyeket mint keleti gondolkodást az új pythagoreusok- és új-platonikusoknál látni fogunk. Ilyen az Isten tulvilági létele, hit a közvetlen kinyilatkoztatásban s ennek prófétai alakja. De hiba lenne azt állítani, hogy ezen ideák a görög philosophiába csak külsőképp oltattak be; sőt inkább ez új irányú gondolkodáshoz erősebb adalékkal a hellen philosophia járult tudományos alak, módszer sőt egyes fogalmakra nézve is. Ezen philosophia csaknem kizárólag vallási és ethikai kérdésekkel foglalkozik, tehát azon uton jár melyre a philosophia Aristoteles óta lépett. Csak hogy ennél is tovább megy. Mondhatjuk, hogy annak feladata a tökéletes ember ideálja, az ember megszabadítása a világtól, ezé pedig a megváltás szüksége. És midőn ez utóbbi a philosophiai tekintélyekhez a vallásiakat kapcsolja, midőn a philosophiát isteni kinyilatkoztatásnak és istentiszteletnek tekinti s e végett a tényleges vallásra támaszkodik; úgy ezen fordulathoz is az eddigi philosophia egyengette az utat, mint azt a stoicusoknál láttuk kik a philosophiát a vallással szorosán összekapcsolták. Vegyük hozzá a gondolkodásnak azon elgyengülését: eljutni az igazsághoz és mire különösen törekszik, az üdvöz: természetesnek fogjuk találni, hogy azt magán kívül, a hitben, az isteni kinyilatkoztatásban keresi.

A görög-romai eclecticusok hitték, hogy az általános igazságok velünk születnek. A vallásosabban hangolt kedélyek tovább mennek. Ezek az igazságot az emberi öntudatból kizárják s azt vallásos közvetítés által az isteni kijelentéstől várják. Ehhez a hajlamot oly légkör, milyen volt a csodahit és a vallásos rajongások iránt fogékony alexandriai, nagyon ápolta s abba a bölcsészetet is bevonta.

A) Új-pythagoreusok.

Az új-pythagorei iskola, noha így neveztetik, kevesebbet vett fel Pythagorástól, mint a platói, peripatetici és stoicusi tanokból, tehát

eclectikai alapon mozog. Keletkezésének ideje az utolsó századra esik K. e. Főhelye hihetőleg Alexandria volt.

1. Az új-pythagoreusoknál főpont: t a n a z u t o l s ó a l a p o k r ó l. A régi pythagoreusok ezeket a számok által jelezték, az újak ezeket is magasabb alapokra viszik vissza, mert a kor vallásos szellemében a számokat isteni gondolatoknak tekintik. Igaz, hogy náluk is legfőbb elv az egység és kettőség; de ezen két fogalomra a metaphysicai categoriák és vallási fogalmak jelentőségét ruházzák. Az egység jelenti minden jónak, tökélynek, rendnek, a változhatlan létnek alapját; a kettőség pedig alapja minden tökéletlenségnek, rosznak rendhiánynak, változásnak. Amaz egyértelmű az istenséggel, szellemmel, alakkal; emez az anyaggal, mint minden rosz gyökerével.

Ezen ellentétes alapokról felemelkednek az istenség fogalmához, mint minden lét egységes okához. E tekintetben azonban nézeteik eltérnek egymástól. Az egyik fél előadása szerint az egy vagy a monas maga azon öslény, mely a kettőséget előhozza; azon működő ok, mely maga ad magának anyagot. Ezen eredeti egységet megkülönböztetik azon származottól, mely maga is az ellentét tagja. is ez ellentét tagja. Mások Plato és Aristoteles nyomán az istenséget úgy írják le, mint mozgató okot, mely az alakot és anyagot egyesíti, mint világgépzőt, ki az ideát a jelenséggel összeköti; vagy — mikép a stoicusok — megkülönböztetik az Istent és az anyagot mint a cselekvő és szenvedő elvet. Az egy láthatlan Isten mellett felismerik a látható isteneket; tehát a szoros értelmi monotheismust visszautasítják. Az istenség tisztán szellemi, egyáltalában jó és boldog lény. Mi ennek viszonyát a végeshez illeti, erre nézve is az akkori philosophiában uralkodó ellentétes nézeteket követik. Egy része az Istent úgy írja le, mint oly lényt, ki megtisztátalaníthatnák, ha a testivel érintkeznek; ő a világtól teljesen, elvált. Ezért nevezik őt oknak az ok előtt, lényegénél fogva tulvan a gondolkodáson és léten, ő feljebbi, mint az ész. Ez transcendens irány.

De más része az istenséget stoicus módon a világon mindent átható pneumával azonosítja. Stoicus idea az is, midőn N i k o m a c h u s (második században K. u.) azt mondja, hogy az Istenben csiraképen minden dolog rejlik. Ez immanens irány.

Mi a második elvet a f o r m á k vagy i d e á k felfogását illeti, itt a pythagorei számtan mértékadó. Plato nyomán megkülönböztetik az érzékit és érzékfölköttit; azt mit az észrevétel és mit az értelem ismer föl. Az testi és változó, ez testnélküli és változhatlan. És ezen

változhatlan igazi valódit az ideákban, az általános tulajdonságokban, a formákban, az anyagtalan okokban, melyek magukat a dolgokkal közlik, látják. De náluk az ideák egészen számokká válnak. A számok összekapcsolják az ellentéteket s az alakot az anyaggal; az anyag azok által rendeztetik el. A szám a világ ősképe, az istenség eredeti gondolata, a világképzés műszere, az alakok és ideák kormányzója, a dolgok alapja.

Azonban a számokat még sem tekintik oly állagosnak, mi a világképző isteni működést megelőzné, úgy hogy ezen isteni működés csak a kapcsolatot eszközölné, az anyag és alak közt, vagy hogy a dolgokat azon örök minták szerint képezné. Sőt inkább erős náluk azon stoicus elv, hogy az utolsó ok csak egy lehet. Ezért az ideákat ép úgy az istenségtől származtatták le, mint a számokat az ezek közös gyökeréből, t. i. az egységből*) A számok tehát az istenség gondolatai; tehát nem önálló lények, mint Platónál az ideák. Nikomachus azt mondja, hogy az isteni gondviselés és a világalkotó ész mindent számok szerint rendezett el, mivel a dolgok elve és előképe a szám. A szám a világalkotó gondolkodásában megelőzi a dolgokat; az anyagtalan s csak a gondolkodás által fogható fel; de mégis oly oly igazi és örökkévaló lény, mely szerint minden mint művészi minta után van képezve.

De, ha a számok vagy ideák az istenség gondolatai; úgy nem tehetik egyszersmind az érzéki dolgok lényegét magát. A dolgok nem állanak számokból, hanem ezek a dolgok mintaképei. Mivel a számok középtag Isten és a világ, a teremtő ok és ennek hatása közt, mivel azok a világképzés ősképe és műszere; ezért tulajdonítottak az új-pythagoreusok a számnak oly nagy becset s nem is annyira mennyiségi tulajdonságait, mint inkább magasabb, t. i. theologiai és methaphysikai jelentőségét vizsgálták. Komoly munka közt ugyan, de a legnagyobb önkénnyel mysticai játékot űztek a számokkal s e tekintetben oda jutottak, hogy azokat, mint istenek- és istennőket adták elő. Főlöskéges erről közelebből szólani.

Mint számot és valamennyi számok foglalatját tekintették a világlelket. Ezt Plato szerint írják le.

Az anyag fogalmáról azt tanították, hogy minden levés egy foghatólag testi substratumot tesz fel, mely a dolgok azon különféle tulajdonságai közül, melyeknek belőle lenniök kell, még egygyel

*) Egység azonos az istenséggel, ideák a számokkal,

sem bír ugyan; de lehetőség szerint valamennyit magában foglal. A szüntelenül változó és a végetlenig osztható anyag örök idők óta folytonosan zavart mozgásban volt, míg az isteni teremtő működés a nem-mozgatott és változhatlan formákat az anyaggal összekapcsolta s így tulajdonságokkal bíró dolgok támadtak. Csak ezen formák az igazi valódi; ellenben a szerintük képzett dolgok nem ilyenek, mivel anyaguknál fogva folytonosan változnak. Látszik a platon befolyás.

Összesen tehát négy elvet tanítanak: istenséget, az ideákat vagy a számokat, a világlelket és az anyagot. Ezeket legtöbbször kettőre viszik vissza: az egységre vagy az istenségre és a kettőségre, vagy az anyagra. Mennyiben pedig a kettőséget is az egységből támadottnak lenni gondolják, eljutnak a minden lét egy alapjához.

2. *Logica, természetphilosophia, anthropologia.* Plato nyomán az ismeret négy módját különböztetik meg: az ész (νοῦς), mely az érzékfölköttit közvetlenül felfogja, az értelmet, mely az érzékfölköttire vonatkozó közvetített gondolkodás; a képzetet (δοξα), mely közvetve s az észrevételt (αἰσθησις), mely közvetlenül az érzékire vonatkozik.

Tanaik a természetről Plato és Aristoteles szerint vannak képezve. A világot és mindazt, mi benne van, úgy tekintik, mint az örökkévaló formák, vagy ideák, vagy számok utánképeit. A világ tehát a lett között a legjobb, az a látható Isten; különösen kiemelik a világ részeinek harmoniáját. A világ örökkévaló.

Hogy a halandó is a maga módja szerint részesüljön a halhatatlanságban, az istenség neki a további szaporodás által a nem enyészhetlenségét adta az egyes lényé helyett.*)

Anthropológiájukhoz Aristotelestől vették át azon tant, hogy az ember microcosmus, mivel valamennyi világerőt magában egyesít.

Nagy szerepet játszik náluk a hit a daemonokban. A régi pythagoreusok nyomán daemonok alatt oly lelkeket értenek, melyek a föld és hold közti levegőtérrel elfoglalják s középállással bírnak az istenek és emberek közt. Azon kor más bölcsészeinél is a daemonok mind azon esetekben a népistenek helyébe lépnek, midőn ezekről

*) Már Aristoteles tanította, hogy minden élőlény az örökkévaló és isteni felé törekszik; de mivel, mint enyészők, egyedi létük vagy szám szerint az örökkévalóságban nem részesülhetnek, ezért törekesznek abban úgy részesülni, mint lehet, tehát maguk után nem ugyanazt hagyják, hanem magukhoz (fajra nézve) hasonlót.

olyasmi mondatott ki, mi a tisztább isteni fogalommal össze nem egyeztethető. Tőlük ered minden jövendölés, rájuk vitetik vissza az engesztelés.

3. Gyakorlati bölcsészet. A pythagorei ideál. Mivel az új-pythagorei bölcsészet célja nem annyira a tudományos ismeret, mint az élet szentsége, ezért különösen erkölcsi feladatokkal foglalkozik. Azonban e tekintetben is leginkább csak mások tanait ismétli s különösen náluk látszik meg az eclecticismushoz tapadó azon hiány, hogy a különböző rendszerekből kiszedegetett tételeket összehangzatba hozni nem lehet. Az erény a természeti képességen, akaraton és ismereten alapszik. Hogy az erényre képeztezzünk, ehhez nem csak oktatás, hanem szokás és jó törvények is kellenek.

Határozottabb az új-pythagoreusok sajátos viszonyban a valláshoz. Theológiájuk monotheismus ugyan, de polytheismussal keverve azon tan folytán, hogy a csillagok is istenek, és mivel hisznek a daemonokban. Azt mondják; hogy az istenséget, mint tisztán szellemi lényt, az ember csak szellemi és erkölcsi magaviselete által tisztelheti. Tyanai Apollonius azt mondja, hogy a legfelsőbb, a mindennek fölött álló Istennek nem kell áldozatot hozni, semmi érzéki tárgyat szentelni, mivel az semmire sem szorul és mivel semmi sincs, mi vele szemközt nem volna tisztátalan; őt csak szó nélküli ima által kell tisztelni, tőle, a legjobbtól csak a jót kívánni, az által, mi bennünk legjobb, szellem által. De a legfelsőbb Istennek ezen szellemi imádása ki nem zárja az alárendelt istenek külső tiszteletét. Sőt inkább ez azért szükséges, mivel az Istennel való közvetítésre szükségünk van. És minél fenségesebben áll az Isten a világ fölött, annál nagyobb a szükség, hogy akaratát az embereknek kinyilatkoztassa; ehhez pedig az eszköz a mantica. Hogy az Istennel való közösségre magunkat méltókká tegyük, ehhez kívántatik az élet tisztasága és az, hogy az érzéki világtól elforduljunk. Ezért a lelki megtisztulás és tartózkodás némely érzéki élveztektől náluk szigorú parancs.

Azonban oly gyakorlati iránynál, mely a philosophiát nem az ismeret szempontjából, hanem úgy tekinti, hogy az út az élet szentségéhez és az ember üdvösségéhez; betetőzéseképen kellett egy pontnak előjönni, mely az ily életet egyes személyekben is feltüntesse. Az új-pythagoreusok a philosophiai élet ideálját valójában adták is azon két rajzban, melyet a maguk két szentjéről Pythagoras- és Apolloniusról megírtak.

Pythagorast a monda már századok óta úgy fűntette fel, mint

rendkívüli és csodás jelenséget; de csak később keletkeztek róla oly tudósítások, melyekből hiven megtudhatjuk a pythagoreusok gondolkodását, különösen azt, miben keresték a philosophia feladatát. Ezen feladat lényegesen vallási, a philosophia istentisztelet. De, noha ezen tisztelet az Isten ismeretében és az erényben áll; azt is hathatósan kívánják, hogy az emberi gondolkodás csodás isteni kijelentés által egészítették ki; az erkölcsi élet pedig az asceta szentsége által magasabb kenetet nyerjen. A későbbi monda szerint, Pythagoras nem csak erkölcsileg vallási reformator, nem csak hasonlíthatlan bölcsész, hanem ő az isteneknek rendkívüli kegyadományokban részesített kegyencze és sarjadéka; ő az emberek közt megjelent Isten vagy daemon, ő csodatevő, próféta, kinek előrelátása minden emberi határon túlhalad. Iskolája is vallásos egyesület, melynek czélja a jámborság s ezen jámborság formája asceticai. A pythagorei élet fővonásai: a hus s némely más ételek tilalma, vagyonközösség, szigoru alárendelés az előljáró tekintélye alá, a szövetség tagjainak fokok szerinti osztályozása, a rend titkainak megőrzése stb.

De az uj-pythagorei irány azt kívánta, hogy kebelében egy csodatevő és próféta megújult alakban is megjelenjék. Ehhez a kereszténység növekedő elterjedése adott alkalmat. Az uj-pythagoreusok ki akarták mutatni, hogy a régi vallásnak is megvannak szentjei, hogy egy tökéletes bölcsész csodatevő ereje, emberfölötti természetete és jósló tehetsége versenyezhet a keresztény vallás alapítójának ilyenmü tehetségeivel. Ily férfit láttak ők a cappadociai szüületésü tyana i Apolloniuban ki K. u. az első században élt. Mondákkal teljes életét felhasználta Philostratus K. u. 220 körül s életrajzában megírta *) a pythagoreismus apotheosisét. E rajz szerint a philosophia feladata az Isten igazi ismeretének és tiszteletének elterjedése. Philostratus előtt áll azon tan, hogy az ember isteni lényegü, sőt hogy erény és bölcsesség által istenné lehet. A lélek halhatatlanságával kapcsolatban áll nála azon régi tétel, hogy a test a lélek börtöne. Ebből őt megszabadítani az Isten által küldött férfiak feladata, az eszköz pedig az igazi philosophia. Épen ezért nem a tudományos, hanem a vallási ismeretre fektet nagy súlyt. Az igazi bölcsesség az élet tisztaságában és az igazi istentiszteletben áll. De továbbá azt

*) Philostratus irata történeti hűségre számot nem tarthat. Ő itt Apolloniust úgy rajzolja, mint mikép ő magának az uj-pythagorei philosophia lényegét egy emberben megvalósítva gondolta.

mondja, hogy az egyszerű jámborság és erkölcsiség nem elegendő. Kimondja ugyan, hogy az erény és bölcsesség alapja az önismeret, hogy helyes érzület nélkül az áldozat nem bír beccsel s Apolloniusban oly férfit rajzol, ki egész életét az Isten szolgálatának és embertársai jólétének szentelte s ki hivatásában a legnagyobb halálveszélylyel is törhetlen bátorsággal szembeszállott. De mindemellett is a magasabb bölcsesség feltételei: tartózkodás a hus- és boréltvtől, a nőtlenség, vászonnemű papi ruha, a véres áldozatok félrevetése stb. Ki ily bölcseségnek hódol, az tulmegy az emberi természet mértékén s magasabb tehetségeinek jeléül rendkívüli csodaerő s oly ismeret adatik neki mely a mindentudás határáig megy. Philostratus rajza elérte a czélt, mert Apolloniust az új-pythagoreusok mint Istent csodálták.

B) Pythagorasi irányú platóiak.

Plutarch. Az új-pythagoreusokhoz közel állott a platói iskola, mert már Plato sokat vett fel Pythagorastól; az új-pythagorei dualismus pedig nagyrészbzen platói tanokon alapult. Az új-pythagoreusoknál felmerült gondolkodási irányt a platói tanokkal Plutarch törekedett összeegyeztetni. Plutarch született Chaeroneában, élt 48 és 120 közt K. u. Már fiatal korában szülővárosa érdekében Rómába ment, s itt egy ideig mint tanító működött. Ugy látszik, hogy Traján és Hadrián alatt nagy hivatalokat viselt. Az ismeret becsét elismeri ugyan, de előnyt ad az erkölcsi életre vonatkozó nyomozásoknak s ezért szeret jellemeket rajzolni. Azonban a philosophia legmagasabb czélja a theologia; mert, noha a philosophia czélja az erkölcsös élet, ennek is végczélja a jámborság és az Isten ismerete. Theológiájának fővonalai ezek: tiszta istenfogalom, dualisticai világnézet s ezzel kapcsolatban hit az istenség kinyilatkoztatásában s az ezt közvetítő lényekben. Plutarch szerint az Isten az igazi létező, tehát örökkévaló, egységes lény, melytől minden sokaság és összetétel távol van; ő azon jó, kinek akarata és gondolata mindent a legszebben és legüdvösebben rendezett el, azon ész, melynek gondviselő uralma mindenre kiterjed. Ezen tiszta lényegénél fogva az Isten tulvan minden változáson és a földivel való érintkezésen. Semmi sem ellenkezhetik inkább a helyes istenfogalommal, mintha az Istent érzéki képek által adjuk elő. Szép tehát azon meggyőződése, hogy a helyes felfogás az Istenről a legjobb istentisztelet. Félreveti a stoicusok által megkísérlett azon értelmet is, hogy a természeti elemekre az istenek neveit átvigyük. Az

istenség nem lehet az anyagba bonyolítva s támadó és enyésző testekbe bevegnyitve; ő a világ változatain túl a maga örökkévaló lényében mindig ugyanaz. Mindemellett tanítja az Isten hatását a világra s azt mint személyest írja le. De minél tisztább nála az istenfogalom, minél inkább eltávolít tőle minden testit, annál kevésbé maradhatott azon ponton, hogy minden jelenséget az isteni okbeliségből származtasson. Hisz minden véges valami középső a lét és nemlét között, a támadás és enyészés folyamában semminek sincs maradandósága, lét valódi értelemben csak az örökkévalót illeti. A véges dolgok rész szerinti nemlétének alapja nem lehet az isteni lét, mert a tökéletlen dolgokat nem lehet a tökéletes lényből leszármaztatni. Tehát kell két legfelsőbb, de ellentétes, a jónak és rosznak elvét felvenni; mert csak ezen kettősből lehet a világon létező egyenlőtlenségeket fölfogni. Az egyik ősalapoka minden jónak; a másik minden rosznak és sokaságnak. De az utóbbit nem kereshetjük a tulajdonság nélküli anyagban, mert ilyenből az oly tevőlegest, milyen a rosz és a gonosz, nem lehet leszármaztatni s az anyag valójában nem is lehet tulajdonság nélküli. Kell tehát, hogy az Isten alakító működése a világképzésnél a behatására nézve már fogékony anyagot talált legyen; mert az Isten nem teremthetett a nemtestiből testit, sem a lélektelenből lelket, ő csak a rendezetlen és rend nélkül mozgó anyagot rendezte. Ha tehát egyrésztől kénytelenek vagyunk az anyagról kezdet óta némely tulajdonságokat kimondani, úgy másrésztől fel kell vennünk egy okot, mely úgy az Istentől, mint az anyagtól különböző lévén, a rosz alapját teszi. Ezen rosz elvet a vallások és bölcsészek különféle képen nevezik: a persák Ahrimannak, a görögök Hadesnek, Empedocles harcznak, Plato másnak (*δαίμων*), levésnek*), gonosz világleleknek, Aristoteles privationának. Ettől származik a természetben minden veszedelmes, az emberi lélekben a rosz indulatok és minden észellenes. Ellenben az anyag, mint ilyen helye ugyan a gonosznak, úgy mint a jónak; de lényegénél fogva az a jó és isteni után vagyódik, ezt szereti és a roszat kerüli.

A második elv tehát Plutarchnál két alkatrészt oszlik el s így ő tulajdonképen a dolgok három eredeti alapját különbözteti meg: az istenséget vagy a jót; a rendezetlen világlelket, melytől minden rosz és veszélyes származik; az anyagot, mely magában véve tulaj-

*) Ugy a vallási mint a bölcsészeti rendszerekben azt találjuk, hogy nem a levés változatának alávetett, hanem a levés folyamán tultható lét az igazi,

donság nélküli ugyan, de épen azért az ellentétes tulajdonságok iránt is fogékony s a működő erők által meghatároztatik.

Mikép keletkezett a világ ezen alapokból, azt Plutarch Plato nyomán törekszik előadni. De az ideák nála nem bírnak azon jelentőséggel, mint Platonál, különösen az ideák utánképezését az anyagban úgy írja le, mint az anyag megtermékenyítését az istenség kifolyásai által. És a pythagoreusok nyomán a számok jelentőségét is kiemeli s ezekről azt mondja, hogy azok az ősalapok első szüleménye, mely úgy támadt, hogy a végetlennel kisebb vagy nagyobb része az egység által körülhatároltatik. Fődolgo azonban az istenség hatása, mely az anyagot alakította.

Erre nézve az első: a világlélek képzése. Erről Platónra emlékeztető módon így szól: az Isten teremtette a világlelket, midőn az észellenes lelket rendre emelte, annak alakatlan nyugtalan és osztható lényegét egységes alakba foglalta, a rendetlen mozgás helyébe törvényszerűt, a nyugtalan érzéki képzet helyébe az észszerű ismeretet helyezte. Ehhez az eszköz voltak a számok. A lélekkel együtt és általa a világ anyagát égi épületté alakította. Ennek rendezett mozgása az idő. Sem idő, sem világ nem volt, míg a lélek mozgása rendbe nem hozott. A világnak tehát van időbeli kezdete, csak ősalaktrészeit, t. i. a tulajdonságnélküli anyagot és az észben szükölködő lelket találta maga előtt a világképző. Hogy a világ örökkévaló, ezt Plutarch azért nem fogadja el, mivel azt gondolja, hogy így az Isten fenségét a világ fölött gyengitené.

Az istenség a lélek által közli magát a világgal. Ezért ennek létele az istenségtől nincs elválasztva, mert az isteni ész maga belép a levésbe s nyilatkozik a világ rendezett mozgásában. Az isteni erő a világba van beoltva s ezt összetartja. A világ lelke az Istennek nem csak műve, de része is.

De ezen magasabb elem mellett megvan a világban a csekélyebb, is; mert a világ össze van téve az isteni észből, mely az anyagba van öntve és azon rendezetlen erőből, melyet rossz léleknek nevez. Azért a világ minden részeiben a jó mellett megvan a rossz is, a szabályszerű állandóság mellett a változás is. A világlélek jobb részéből a mi lelkünk bírja az ésszt és a szabad akaratot, a rosszából az észellenes ösztönt és az érzékiséget. De a két alkatrész nincs elkülönítve, mert az ész, midőn tetteleg gondolkodik, átmege a nyugalomból a mozgásba, az érzékiség pedig a képzetben magtartja a változó be-

nyomásokat. Tehát a világon két ellentétes erő uralkodik, s noha a jobbik tulnyomó, a rosszabb el nem enyészhetik.

A *daemonok* már a régi pythagoreusoknál szerepelnek. Plutarch ezen közlényeknek annál nagyobb fontosságot tulajdonít, minél tisztábban fogja fel az istenséget. Ő azt tanítja, hogy az isteni gondviselésről háromféle értelemben szólhatunk. Első értelemben értjük alatta a legfelsőbb Isten gondolkodását és akaratát, mi által a világegészlet fentartatik; második értelemben a mennyei istennek a halandó lények és a nemek fentartására kiterjedő gondját; harmadik értelemben az emberi cselekedetekre való felügyelést a *daemonok* által.

A mennyei istenek a csillagok s ezek közt első a nap, a legfelsőbb istennek látható utánképe.

Alantabb állanak a *daemonok*, kik az embert tudást és erőre nézve meghaladják, de lelkük- és testüknél fogva az érzékiségbe vannak bebonyolítva. Az istenek, mivel a világgal nem érintkeznek, a *daemonok* által hatnak be a világfolyásba. A tan a *daemonokról* azért fontos nála, mivel így tudta összegyeztetni az isteni gondoskodást a világról azon tannal, hogy az Isten fenségénél fogva a világ fölött áll. Epicur az isteni gondviselésben való hitet egészen lerontotta, a *stocibusoknál* az átment a fatalismusba. Mindkét irány ellenében meg akarja óvni az isteni gondviselésben való hitet.

A gondviselés egyik kifolyása a végzet (*σιμαμενη*), az istenségtől adott világtörvény, melynek emeltyüje a világlélek. Ezen törvény változhatlan, de az észszerű lényekkel szemközt nem feltétlen. A végzet meghatározza, hogy bizonyos cselekedetekkel bizonyos eredmények vannak összekapcsolva, de ezen cselekedetek fölött a végzet nem rendelkezik. Minden a gondviselés, de nem minden a végzet szerint történik. A végzet tehát meg nem semmisíti a lehetőknek és szükségképeninek különbségét, a szabad akaratot, az esetelegest, az isteni tisztelet hatását.

De mivel a világ isteni alapjával szemközt egy más, észellenes elv áll; ezért különbséget kell tenni a gondviselés és természet között. A világot úgy kell felfogni, mint a gondviselés művét, mely az anyagokat és erőket legyőzte s jól rendezett egészszé kapcsolta össze. Plutarch a világot theologiai szempontból tekinti s ezért a természetani vizsgálódás nála háttérbe lép.

Fontosak nála az *anthropologiai* kérdések, noha itt sem mutat önálló sajátosságokat. Ugy az emberi mint a világlélekben meg-

különbözteti az észszerű és észellenes életet. Az akarat szabadságát felteszi, úgy a hitet is a lélek halhatatlanságában. Tekintve ez utóbbit, hivatkozik az emberi szellem rokonságára az istenivel s arra, hogy a jövő visszafizetés és kárpótlás az élet bajaiért szükségképeni s hogy a fenmaradás gondolata vigasztal. A jövőendő élettől Platóval együtt tisztább istenismeretet s az istenséggel teljes, semmi érzékiség által meg nem zavart közösséget vár.

Ethicájában Platót és Aristotelest követi. Aristotelessel együtt megkülönbözteti az ethikai erényt az elméletitől, tehát a belátást (*φρονησις*) a bölcseségtől (*σοφια*). Az ethikai erényt abban látja, ha az indulatok az ész által kormányoztatnak, ha azok mozgása a kellő mértékre vezetetik vissza. Épen ezért felszólal a stoicus apathia ellen s mutogatja, hogy az indulatok az ember természetén alapulnak és hogy azok helyesen vezetettve az erényt támogatják.

Plutarch ethicája nem a politikában tetőzik, mint a régieké, hanem a vallásban. Azt mondja, hogy az emberi életre nézve semmi sem oly vigasztaló, a polgári életnek semmi sem oly biztos alapja, mint a hit az istenekben. Az atheismust és a babonás hitet egyenlően elítéli. Fogalma a legfőbb Istenről igen tiszta s szép azon meggyőződése, hogy helyes nézetek az istenségről a legjobb istentisztelet. Ezért mondja, hogy a vallási igazságokról csak a philosophia határozhat.*) Azonban gondolkodása sokat mint lehető engedett meg neki, mit elfogadni nem lehet. Ez onnan van, mivel nála a rendkívüli segédeszközök szüksége annál nagyobb, minél inkább érezte szellemi erőink korlátait s az ellenkezést az ész és érzékiség között. Hogy azon segédeszközökben az ember részesül, ez következik az isteni gondviselésből. Hisz a jó istenek semmit sem tagadnak meg az embertől, az ő adományaikból s kinyilatkoztatásuk által tudatják vele akaratukat. Tehát az ismeretet az istenségről ez maga közli velünk. Ezen ismeret annál tisztább minél kevesebbet adunk hozzá a magunkéból. A magasabb kinyilatkoztatás a lélek azon befogadósága, mely által az istenség műszerévé válik, az az *enthusiasmus* állapota. És noha a léleknek, míg a testtel kapcsolatban van, soha sem sikerül magát egészen háborítlanul a magasabb behatásnak átengedni s noha minden kinyilatkoztatás két mozgás eredménye egy természetinek és egy isteninek s mindegyikben az isteni hatást az emberi hozzáadástól

*) Ily szabad és józan nyilatkozat egy mysticai gondolkodónál, a régi önálló görög gondolkodás utóhatása.

meg kell különböztetni; mégis a feladat az, minden sajátosságos működést visszatartani s az isteni szellemet tisztán befogadni. De azon magasabb hatás bizonyos közvetítésekhez van kötve. Tárgyas oldalról daemonok a közvetítők, kik az Isten akaratát közlik a lelkekkel. De némely anyagi dolgok is az istenek vezetése alatt felgerjesztik a lelkesedést (p. o. a pythiai barlang gözei); az ember részéről pedig az isteni kinyilatkoztatás befogadása feltételeztetik a lélek nyugalma és az érzékitől való elváltsága által. De ezen belső kinyilatkoztatás csak pillanatnyi, az isteninek gondolata az emberi lelket hirtelen megvilágosítja.

Ezen állásponton Plutarch sok olyat hitt, min a józan philosophia megütközik. Ilyenek a jóslatok. A dolgok természeti vizsgálódásáról le nem mond ugyan; de mivel a természet folyása szerinte csak eszköz a gondviselés kezében, abban is, mit különben természetesnek ismer el, a magasabb kinyilatkoztatást látja. A néphitről azt tanítja, hogy, noha ebben sok ferdeség van; az mégis a közösségi életre nézve szükséges. A különböző népistenek csak különböző formák, melyek alatt ugyanazon isteni lények tiszteltetnek. Ezért általában minden vallást jogosultnak ismer el. A mythusokban philosophiai tételeket keres s ebben tökéletes igaza van, de eljárása e tekintetben sokszor egészen önkényes. Plutarch felfogása a vallásról általában azon syncretismus, mely a különböző vallásokat a philosophiai magyarázat folytán egymással és a philosophiával összekeveri.

C) Numenius.

Talán legrokonabb az új-platói bölcsészekkel Numenius. Élt K. u. a második század második felében, született Apameában. Ő legfőbb fontosságot tulajdonít Platónak és Pythagorasnak; de azt hiszi, hogy ezek is csak a brahmanok, magusok, egyiptomiak és zsidók régi bölcsességét adják elő. Platóról azt mondja, hogy az csak attikai nyelven szóló Mózeses.*) Plato nyomán megkülönbözteti a nemtestit mint a levőt a testitől mint leendőttől. Ez utóbbi mint határtalan, élettelen, minden rossz forrása; a nemtesti ellenben vagy az istenség az igazi való, változhatlan, az ős jó az első ész. De mivel ezen ellentétet

*) Oly bölcsészek, kik mindent vallási szempontból tekintenek, az önálló tudományt fürkészésben is csak theologust látnak. Az új-pythagoreusok óta minden görög bölcsész ily egyoldalú.

nagyon tulfeszíti; lehetetlennek tartja, hogy a legfelsőbb Isten az anyagra hasson, ezt csak a második Isten teheti. Az első Isten a jó általában s ő csak öngondolkodásának él; a második ellenben csak származásképen jó, nem oly tiszta és egyszerű, mint az első s pillanatát az anyagra is irányozza, lényegénél fogva érzékfölötti ugyan, de hatásánál fogva az érzéki világhoz tartozó. Noha ő a világ lelke, mégis a második Istent megkülönbözteti a világtól s így három istenről szól: az atyáról, teremtőről és teremtményről.

Ezen metaphysikai dualismusknak megfelelőleg az emberben is két lelket különböztet meg: észszerüt és észellenest s e kettő folytonos harcban áll egymással. A lélek beszállása a testbe annak következménye, hogy eredeti lényegétől elpártolt. A testtől szabad, megtisztult lélek az őslényvel, melyből eredett, egészen egygyé lesz.

D) A zsidó-görög philosophia.

Ezen philosophia Alexandriában keletkezett, hol a zsidók, valamint egész Egyiptomban is nagy számmal laktak. A dolog természete hozta magával, hogy ők itt a hellen műveltség befolyását megéreztek s beállott a szükség az ujat eddigi műveltségek formáival összeegyeztetni. Így egyrésztől nemzeti status- és népeletükből egy idegenbe átplántálva, vallásuk nagyrésztben elvesztette politikai jelentőségét, vallási tanaik pedig az összeköttetést a palaestinaival viszonyokkal; másrésztől pedig sok új hellen képzeteket vettek fel, melyek eredetileg a zsidó lényegtől idegenek voltak. A két hatás egy pontban találkozáva a zsidó szellemnek oly átalakítását idézte elő, mely által eddigi elzárkózottságából kiemelve a görög világnézet ideáival termékenyített meg. A főszerep a görög philosophiának jutott, s minél inkább nyújtott kapcsolópontokat a zsidó monotheismus a görög philosophia ideáihoz; annál inkább elmélyedtek az alexandriai zsidók a görög tudományba, s így fejlett ki a zsidó-görög philosophia. Ennek kiindulópontját a zsidó vallás képezte s a philosophiát csak segédeszközül akarták a vallás mélyebb megértéséhez. Azonban maga azon tény, hogy a görög bölcsészettel foglalkoztak, azt eredményezte, hogy a zsidó elemek tulmentek. De a dolgot nem kell úgy gondolni, mintha ők annak tudatára jöttek volna, hogy atyáik hitétől eltávoloztak. Sőt inkább ők igazi zsidók akartak lenni s a hellen philosophiát csak segédeszközül tekintették, hogy szent könyveik értelmébe mélyebben behassanak; mert azon elfogulatlan hitből indultak ki, hogy

szent könyveik magas származásuknál fogva a philosophiai igazságokat magukban foglalják. Sőt azon elfogultságnál fogva azt hitték, hogy a görög philosophusok a bölcseséget az ó-szövetség könyveiből merítették.

Az alexandriai zsidó philosophia sajátosságai, tartalom tekintetében, ugyanazok mint az új-pythagoreusoknál, nevezetesen: az isteni- nek és földinek dualisticus ellentéte, oly elvont istenfogalom, mely minden ismeretet kizár, az érzéki világ megvetése, mely csatlakozik Plato tanához az anyagról és a lelkek leszállásáról a testekbe, a közvetítő erők felvétele, melyek az isteni hatást a jelenségvilágba átvetetik, azon kíváncsi, hogy az érzékiségtől ascetici uton megszabaduljunk. Mi az alexandriai zsidókat a velök rokon görög philosophusoktól megkülönbözteti, az azon közösnek viszonya a zsidó dogmához és öntudathoz. Kettős volt ezen viszony. A philosophiai tételek a zsidó vallással összekapcsolva sokfélekép módosítottak. Ezen bölcsészek szerint a tulnan levő, a világgal épen nem érintkező Isten ugyanaz, mint a csodatevő Jehovah. Azon hit mellett, hogy a zsidók a kiválasztott nép s hogy ezen népnek messiási jövője van, tanítják a vallás oly bensőségét, mely nincs a szertartásos törvényhez, és azon általánosságát, hogy az Isten kinyilatkoztatása nincs egy néphez kötve. Az alexandriai philosophia tehát a görög gondolkodás segédelmével, a legfőbb szellemi élet felfogására nézve, a nemzetiség korlátain túlemelkedett. De a feltevés mégis az, hogy a bölcsészetet sz ó-szövetség alapján kell felépíteni. A zsidó vallás az alexandriai gondolkodásmódnak következő pontokban nyújtott jelentékeny kapcsoltpontokat. Az Isten fensége a világ fölött és szentsége, mely az ó-testamentom alapgondolata, megfelelő kifejezését találta az alexandriai istenfogalom transcendentiaájában, tan a közvetítő erőkről támaszkodik részint a zsidó néphit angyalainak (a mint ezen tan a fogság után kifejlett), részint az isteni szellem *) képzetére, a kinyilatkoztatási hit pedig régi tulajdona volt a zsidó népnek.

*) Az ó-szövetségben az isteni szellem képzetének alapját az Istenből eredő lég- vagy tűz-nemű substantia szemlélete teszi. De ezen substantia csak úgy gondoltatik, mint az Isten lehelete, mely a világba átözlök s ezt ismét elhagyja; tehát úgy gondolkodik, mint a pillanatnyi isteni hatások emeltyüje s nem mint saját alakjában maradó erő. Így az isteni szellem igen is alkalmas, hogy közvetítő erő- kép működjék, holott maga az Isten az igazi zsidó felfogásnak megfelelőleg örökkévaló, megközelíthetlen dicsőségében marad.

Már a septuaginta szerzőinél találjuk, noha csak gyenge érintkezését a hellen philosophiával, p. o. el akarják kerülni azon képzetet, hogy az Isten bánatot érezne. A peripateticus Aristobulusnál már világos az alexandriai zsidó gondolkodás vonatkozása a görög philosophiára. Aristobulus meg van győződve, hogy Mózes tana a jobb görög rendszerekkel megegyezik. Ezen összhangzást onnan magyarázza, hogy a görögök az ó-szövetségnek valamely régi fordítását használták. Mikép törekszik Aristobulus az ó-szövetségi elbeszélésekből az anthropomorphismust*) eltávolítani, szolgáljon néhány példa. Az Isten keze jelenti az isteni hatalmat, az Isten szava ezen hatalom tetteles nyilatkozatát. Azon kifejezés, hogy az Isten nyugszik, jelenti az isteni művek változhatlanságát.

A makkabeusok negyedik könyve fejtegeti a stoicusok tanát az erény- és indulatokról.

Azon zsidó iratok közt, melyekben a görög bölcsészet nyomaint láthatni, nem jelentéktelen helyet foglal el a bölcsesség könyve, melynek nagy rokonsága van Philóval. A bölcsesség egy helyen (VII., 22—8.) csak nem személyesítve adatik elő, midőn az ismeretlen író azt mondja felőle, hogy az az isteni világosság visszfénye, az isteni dicsőség kifolyása, hogy az értelmes, tiszta, mindentudó, mindenható szellem, mely az egész világon át elterjedve, de mégis osztatlanul egységben magával minden dolgot művészi képezés nemzedékről nemzedékre az Isten előtt kedves lelkekbe átmegy. E rajzban fel lehet ismerni a világszellem stoicus ideáját, a mindent átható művészi világszét. De azon törekedés is látszik benne, a világon elterjedő isteni erőt az isteni lényegtől megkülönböztetni, midőn a szerző (X r.) az isteni gondviselés mindazon hatásait, melyeket az ó-szövetségi iratok közvetlenül az Istentől származtatnak, az isteni bölcseségre vezet vissza. Az új-pythagorei bölcsészészetben szereplő dualismus nyomai is megvannak ez iratban. Ilyen p. o. azon tétel, hogy a halál nem az Istentől származik, hanem az a világra jött ember tette és az ördög csábítása által, mert az Isten minden teremtményt az életre rendelt. Ilyen azon lélektani tétel, hogy a test teher, mely a lelket lenyomja és a magasabb ismer-

*) Általában a görög bölcsészek a zsidó vallásban is sok anthropomorphismust láttak. Mert igaz ugyan, hogy a zsidó vallás az Istent minden érzéki nélkül, tehát mint tiszta lényt gondolja; de mivel leírásánál minden érzékitől olvon, ez felteszi az érzékire való reflexiót s így az anthropomorphisticali vonásoknak mégis van helyük.

retré tehetetlenné teszi; ellenben a szellem magasabb eredetű s innen a testbe lép be. Azon szellemi iránynak, melynek Philo tudományos alakot adott, ez iratban legalább kezdőpontjai vannak meg. Ugy látszik, hogy ez irat azon felekezeti kebeléből eredett, mely az essenok és terapeuták (K. e. a második században először említettnek) neve alatt ismeretes.

Azon író, kiből a zsidó theologia az alexandriai bölcsészettel bensőkép összeforrt Philo.

Philo előkelő alexandriai zsidó családból származott, K. e. 30. vagy 20-dik évben, a görög tudományban gondosan neveltetett s azt szeretettel sajátította el magának. Részt vett azon követségben, melynek célja volt Caligulánál az alexandriai zsidókat az üldözéstől megszabadítani. Claudius alatt halt meg 41., vagy 54 évben K. u.

Az alexandriai zsidó speculatio a görög bölcsészet befolyása alatt Philo előtt csak töredékeket mutatott. Ő volt az első, kit azon tiszta meggyőződés vezetett, hogy az igazi theologia a bölcsészeti tudás által feltételeztetik. De azért a zsidó vallási hit becsét épen nem szállítja le s ennek a görög bölcsészetet alárendeli. A zsidó kinyilatkoztatás és a hellen tudomány közötti viszonyt így gondolja. A zsidó nép szentiratai minden tudás foglalatját képezik, azok mint isteni inspirációk minden hibát kizárnak. A szent könyvek magyarázata szerinte népének sajátos bölcsészete. De azon föltétlen tekintély, melylyel szerinte népének szent könyvei bírnak, a görög bölcsészet által némileg korlátoztatik. Nem csak azt mondja, hogy Hellas a bölcsesség bölcsője s Platót nagynak, sőt szentnek is tekinti; hanem tiszteletét a görög tudomány iránt leginkább az által bizonyítja be, hogy ennek nagy befolyást enged tanaira. Őt azon nézpontról vezeti, hogy a zsidó vallásban és a philosophiában a tartalom lényegileg egyenlő. A zsidó törvény a legtisztább és legtökéletesebb bölcsesség; a philosophia ugyanezen bölcsességét foglalja magában; de nem oly tisztán és teljesen. Philo azt teszi fel, hogy a görög bölcsesség a zsidó kinyilatkoztatásból eredett, hogy p. o. Heraclit tana a lét ellentétéről a genesisből van merítve, hogy a görög törvényhozók a pentateuchust használták. A bibliai helyek magyarázatához az allegoriát használja. Ez azon forma, mely szerint mélyebben véli a szent iratokat megérteni. P. o. az első teremtett ember Philo szerint jelenti a szellemet (*νοῦς*); hogy az Isten az embert saját képére teremtette, ezzel a tiszta mennyei szellem van értve; hogy a paradicsomba helyeztetett, ez annyi,

mint az isteni erények teljébe helyeztetni; az élet fája jelenti az isteni félelmet, mint az erények legfőbbikét stb.

Philo rendszere theosophia. De ehhez nem úgy jutott el, hogy előbb a tudás feltételeit és határait vizsgálta volna; hanem az Isten és a világ lényegének fogalma vezette őt a tudományhoz. Ez természetes oly rendszerben, melynek czélja az élet szentsége.

1. Isten tan. Philo rendszere általában vallási jellemű s miut ő mondja, az igazi bölcs tudásának egyedüli tárgya az istenség. Rendszere továbbá azon új-pythagorei alapon nyugszik, melyet az Isten és világ, a végetlen és véges dualisticai ellentéte képez.

Egyedül az Isten jó, tökéletes, eredetileg valódi; ellenben a véges tökéletlen, valótlan. De a véges általános alapja az anyags ez nemlevő és gonosz. Az Istenre ennek végetlenségénél fogva nem ruházhat semmi véges határozottságot. De midőn az Istentől minden véges tulajdonságokat eltávolít, arról semmi positivumot ki nem mond; így theológiája nagyobbára tagadásokban mozog. Ez pedig ellentmond azon alpnézetnek, hogy egyedül az Isten az egyáltalános valóság. Ezért az istenség leírásánál folytonosan ingadozik azon két ellentétes határozottságnál fogva, hogy az istenségtől minden tulajdonitmányt eltávolít, és hogy annak tulajdonit minden tökéletességet.

Az ellentét Isten és világ közt azon pont, melyből kiindul. Minden pantheisticus összekeverése az Istennek a világgal távol van tőle. Hasonlóságnak Isten mint nem-létt és a teremtett lények közt nincs helye. A teremtett lények végesek, az Isten örökkévaló, azok változók ez változhatlan, azok összetett természetűek, ez egyszerű, azok függők, ez feltétlenül szabad. De az Isten a teremtett lények tökéletességén is egyáltalában tulvan. Ő jobb mint az erény és a tudás, jobb mint a jó, eredetibb mint a monas, boldogabb mint a boldogság. Miután minden tulajdonság, melyet az Istenről kimondhatunk kevés, Philo következetes, midőn azt mondja, hogy az Isteni tulajdonság nélküli (*αποιος*). És mivel minden név tulajdonságot fejez ki, ezért ismét következetesen azt tanítja, hogy az Istenről tulajdonképen semmi nevet sem mondhatunk ki. De mit névvel nem lehet jelezni, tulajdonság által leírni, azt felfogni sem lehet. Így rendén van, midőn azt mondja, hogy az Istent lényege szerint fel nem foghatjuk. Csak annyit mondhatunk, hogy Isten van; de mi az Isten, az előttünk el van rejtve. A lét az egyedüli tulajdonság, melyet róla kimondhatunk.

Azonban Philo ki az Isten fenségétől annyira van áthatva a pusztá tagadásoknál meg nem állapodhatik. Sőt inkább theológiájának tagadó iránya onnan keletkezett, mivel semmi tulajdonságot sem talált az isteni tökéletességhez képest megfelelőnek. Azon tagadások tehát igenlést, az isteni tökéletesség képzetét teszik fel. Ezen képzet rajzában kiindult az emberi szellem hasonlóságából, mivel az Isten személyes volta a zsidó monotheismusnál fogva feltétlen igazságképen állott előtte. Különösen az Isten azon tulajdonságait emeli ki, melyek azon gondolatot fejezik ki, hogy minden tökéletesség az Istenben van és tőle származik. Az Isten azon lény, mely fenségében tulhat mindenben, ő egyáltalában boldog, ő minden valóság, ő mindent áthat. De mennyiben ily tulajdonságok a transcendens Isten ideájával nem egészen egyeztethetők össze; szereti rajzolni az Isten egyáltalános hatását a világra. Valamint tehát csak az Istent illeti az igazi lét, úgy ő egyedül minden eredeti működés. Az Isten minden hatás, működés alapja, a teremtményben minden tökéletesség tőle származik. Tesz ugyan különbséget a között, mi az Istentől közvetve és közvetlenül ered; mégis utolsó esetben mindent az Istenre mint utolsó okra vezet vissza. Ez utolsó vonásban felismerhető a stoicus befolyás, noha Philo gondolkodását az is jól jellemzi, hogy a minden végesen tullező Isten tökéletességét csak hatásában ismerhetjük meg.

Azon tulajdonságok közül, melyek szerint Philo az isteni okbeliséget leírja, kettő lép előtérbe: a h a t a l o m és a j ó s á g. A világteremtést és kormányt az Isten irigytelen jóságából származtatja le. Az Istentől csak jó származhatik, de rossz nem. Magasztalja az isteni kegyelmet, mely a bűnös felé is kiterjeszti mentő karjait. E tanban Plato tana az isteni jóságról világos, noha az Philo álláspontjának is egészen megfelelő. Mivel tanainak eredete: vágy az isteni segély és kinyilatkoztatás után; ezért az Istennek azon tulajdonságait írja le előszeretettel, melyek által ő az emberről gondoskodik. Philo azon kort tolmácsolja, midőn az ember elvesztette a bizalmat saját gondolkodása és akarata iránt s minden erkölcsiséget és ismeretet az isteni közléstől várt. Ily iránylattal azon gondolkodás hangzott össze, mely minden erőt és valóságot az Istenbe tesz át s az ember számára a teljes függésnél egyéb nem marad. Ezen irányból folyt azon tan is, hogy az Isten felismerése előttünk elrejtett s azon hit, hogy ezen homályt csak a magasabb isteni kinyilatkoztatás világa oszlatja el.

2. A z i s t e n i e r ő k és a λ ο γ ο ς. Minél inkább elválasztatik
21*

az isteni lény a világtól s minél inkább függ minden véges az Istentől; Philo annál inkább érezte szükségesnek azon közvetítéseket kimutatni, melyek által a világon tuli Isten hatása a világra lehetővé tétetik. Az isteni lényeg a világba be nem bocsátkozhatik, ebben csak hatása által van jelen s így közvetlenül nem hat a világra; mert az anyaggal való érintkezés által megtisztátalaníthatnák. Kell tehát középlényeket felvenni Isten és a látható világ között. E végett felhasználta részint Plato ideáit, részint a stoicusok tanát a működő erőkről, elvéve ezektől a pantheisticus színezetet, részint a zsidó-persa képzeteket az angyalokról és a görögökét a daemonokról.

A középlényekről szóló tan Platóra emlékeztetve, így hangzik: Midőn az Isten a világot teremteni akarta, belátta, hogy minden mű egy szellemi ösképet tesz fel s így képezte először az ideák érzékfölötti világát. De az ideák nem csak mintaképek, hanem működő okok is, oly erők, melyek a rendezetlen anyagokat elrendezik s minden dologra rányomják ezek tulajdonságát. Ezen szellemi erők által működik az Isten a világban, mert ebbe fensége miatt közvetlenül be nem folyhat; azok az ő szolgálói, követői, kik által akarátát kijelenti, az általános észnek azon erői, melyek képzőleg és rendezőleg uralkodnak a világon. Ezek azon tiszta lelkek, melyeket Mózsés angyaloknak, a görögök daemonoknak neveznek. E rajzból kitetszik, hogy Philo azon erőket mint személyeket gondolja. De e tana ingadozik, ha más nyilatkozatait halljuk. Azt mondja ugyanis, hogy azon erők sehol sincsenek, csak az isteni gondolkodásban, hogy azok nem lettek, hogy oly végetlenek, mint maga az Isten, és hogy ez azon erők által van a dolgokban.

Az erőkről szóló tanában két ellentétes képzet van összekapcsolva: egy vallási, mint személyes és egy bölcsészeti, mint személytelen középlényekről. Ezen ellenmondást ő azért nem vehette észre, mivel különben az isteni erők azon kettős természete elenyésznek-mely szerint azok egyrészt az Istennel azért azonosak, hogy így általuk a véges lény az istenségben részesülhet; másrészt tőle különbözök, hogy így az istenség a világgal való érintkezésen kívül maradjon.

Azon isteni erők támadása módjáról Philo világosan nem szól. Csak annyit mond, hogy azon erő számtalan sok, s hogy azok birnak egy alaposztással. Az egy igazi Istenben két legfőbb erő lakozik: jó s á g és h a t a l o m. Jó s á g a által mindent teremtett, hatalmas által mindent kormányoz. A harmadik, mi a kettőt összeköti a *λογος*.

Azonban Philo nem következetes, midőn a két erő viszonyát a logos-hoz tárgyalja. A tant majd úgy adja elő, hogy maga az Isten a két erő közt közvetlenül áll s a logos a két erőnek csak közös eredménye; majd más helyen azt mondja, hogy a logos a két erőnél magasabb. Kétségen kívüli azonban az, hogy a logos az erők közt a legfontosabb, mert az isteni hatások mind egyesülnek benne. Logos alatt érti a működő isteni észet. A logos azon idea, mely minden más ideát, azon erő, mely minden más erőt magában egyesít; az az érzékfölötti világ egészlete. Ezért az erőkről szóló határozottságokat teljes mértékben a logosra ruházza. A logos a közvetítő Isten és a világ közt, a kettőnek határán állván ezeket elválasztja és egyesíti. Ő ugyan nem nem-teremtett mint az Isten, de teremtett sem a véges dolgok módjára. Ő az Isten azon követe, angyala, ki az Isten kinyilatkoztatásait és hatásait az emberekkel közli, mert mi azok teljét, ha közvetlenül jönnének hozzánk, fölfogni képesek nem volnánk. Az Isten a logos által teremtette az egész világot; a logos képviseli a világot viszonyban az Istenhez; a logos azon főpap, ki a világeért esedezik, ki szent ruhájában az érzéket az érzékfölöttivel egyesíti.

Tehát a logos viszonya az Istenhez azon ingadozást mutatja, mely az isteni erők fogalmát is zavarja. A logos egyrészt az Istennek egyik tulajdonsága; az egy az isteni bölcseséggel; másrésztől úgy iratik le, mint külön lény az Isten mellett s különbségben a fölfoghatlan nem-léttől, mint megismerhető és mint lett adatik elő. De mivel a logos az Isten művei közt az első és legfőbb; ezért támadását tekintve minden teremtményekkel szemközt áll s ezért őt Philo az Isten elsőszülött fiának, sőt második Istennek is nevezi.

A világhoz pedig a logos úgy viszonylik, mint az ösképe az utánképhez, az erő a jelenséghez. Valamint a logosnak ösképe az Isten, úgy a logos minden dolgok mértéke, azon idea, mely szerint azok képezve vannak, az különösen ösképe az emberi szellemnek s ezért Philo a logost ösembernek is nevezi. A logos azon kapocs is, mely a világ részeit összeköti, az Isten örökkévaló törvénye, mely a világot fentartja.

Mint az isteni erőkről, a logosról is áll, hogy ez a személyes és személytelen lét között ingadozik. Mert az igenis összeegyeztethetlen, hogy egy Istentől különböző lény egyszerismind az Isten tulajdonsága és egy személyes lény egyszerismind a világ minden részeiben működő erő legyen. Azonban Philo álláspontjából ki lehet magya-

rázni, miért fordulnak elő nála a logos fogalmában összegeyztetetlen határozottságok. A logos nála azért szükséges, mivel az Isten a végessel közvetlenül nem érintkezhetik, tehát Isten és a világ közti vonatkozást a logos közvetíti, ezért a kettőtől különbözőnek kell lennie. De másrésről kell, hogy a logos az ellentétet közvetítendő tagjainak sajátosságait bírja. Szükséges tehát, hogy ő ugy az Istennek egyik tulajdonsága, mint a világban működő erő legyen. De Philónak a két határozottságot összegeyztetni nem sikerült.

A logostan oka Philo azon álláspontja, mely szerint a tulvilági Isten és a világ közt közvetítőre volt szüksége. Ezen szükségből eredett a zsidó vallásban hit az angyalokban, a görögöknél a daemonokban. Philo e kettőt részint a platoi ideákkal, részint a stoicus logossal egyesítván, eljött az isteni erők fogalmához. De az erők sokaságát vagy egységbe kellett összefoglalni, máskép a világ egysége kimagyarázhatlan; vagy a világ egységét közvetlen az Istenre visszavezetni. De láttuk, hogy az Isten közvetlen hatását a világra Philo nem taníthatta. Nem maradt egyéb hátra, mint egy lényt felvenni, mely az Istentől teljesen különböző lévén, az isteni erők minden hatásait a világgal közli. Ehhez az elemeket elődei készítették el. A zsidó theologiában találta az Isten igéje, az isteni szellem és az isteni bölcsesség képzeit; a görög philosophiában pedig a platói ideákat és a világlélek fogalmát, a stoicusoknál az istenséget mint világészt. Ezen tanok egymás általi módosítása folytán alkotta meg a logos ideáját.*)

3. A n y a g. Philo egyrésről a világon tuli Isten fogalmát tisztán megtartja; másrésről az isteni erők és a logostan nyomán mindenütt az istenség hatását, az örökkévalónak utánképét, az isteni gondolkodásból eredt alakokat pillantja meg. Szerinte tehát ez a világ a legjobb. De a végest mégis teljesen az isteni okbeliségből leszármaztatni az egész világnézetének alapul szolgáló dualismusánál fogva neki lehetetlen. Istentől csak jó és tökéletes, csak rend és élet eredhet. Ellenben a véges tökéletlensége, a dolgok harcza és ellentéte, a természeti szükségesség, az anyagi szerek élettelenlése, a világon a gonoszság: csak az isteni működésből különböző okból eredhetnek. Hogyan kell ezen másik okot gondolni?

Ha minden hatás az Istentől származik, ugy a másik elv tisztán

*) Mennyire függ össze Philo logosa a zsidó messiási képzzettel, erről szólani ott lesz legcélszerűbb, hol kimutattatik az átmenet az ókorból a kereszténységhez.

csak szenvedő. Ha minden valóság, élet, alak és rend az Istentől ered; úgy azon másik elv egészen holt, rendezetlen, alaktalan nemlevő. Ezen sajátságok pedig képezik az anyag fogalmát. Ezt kívált Plato nyomán írja le. Hogy azonban a platoi anyag fogalmánál meg nem marad, ez onnan világlik ki, hogy az anyagot *ουσια* szóval is kifejezi, s hogy azt anyagszerű substratumnak is gondolja. Sőt az következik azon tételéből is, hogy az Isten magát a dolgokkal csak ezek fogékonyságának mértéke szerint közli. Az anyag fogalmát azonban csak azon szempontból tárgyalja, hogy a végesnek minden hiányait rá vigye vissza, tehát hogy ezen hiányokat az isteni erőtől eltávolítsa.

4. Világ. Ezek szerint be lehet látni, hogy Philo tulajdonképpen nem tanít világteremtést, hanem világképzést, elválását és rendezett összekapcsolását az anyagoknak, melyek előbb zürzavaros vegyületben léteztek. Mivel azt tanítja, hogy az Isten teremtő működése időbe nem esik; ezért a Mózes által előadott teremtés napjait nem veszi betű szerint. Az egyes teremtési cselekvények egymásutánja nem az idők egymásutánja, hanem a teremtett dolgok rende, az egyes körök fogalmi rangviszonya.

A világ és részei csak az Isten folytonos hatása által állanak fenn, az Isten pedig hatni soha meg nem szünik. A világ fentartása az isteni teremtő működés folytonossága.

Philo természettani kérdésekkel csak annyiban foglalkozott, mennyiben ezek által erkölcsi és vallási tanait megerősítve látta.

5. Anthropologia. A lélek tiszta lényegénél fogva isteni erő, egyike az istenség azon kifolyásainak, melyek eredeti állapotban angyaloknak, a legoserő részeinek nevezetnek. Ezen erők az őserővel, melyből eredtek szakadatlan kapcsolatban állanak. Az ember is szellemi természeténél fogva rokon az isteni észszel, ennek egy része. A tápláló és érző lélek, a magnak légnemű alkatrészeiből ered; ellenben az ész az emberbe kívülről jön be s emberben csak ez enyészhetlen. Az emberi lélek magasabb természetének sajátságai a gondolkodó erő és az akarat szabadsága. De ezen magasabb természete földi élete alatt tisztán nem nyilatkozhatik. Mig a szellem a testhez van kötve, a sajátságos emberivel egyesül az állati. Az ember a halandó és halhatatlan természet határán állván, egy világ kicsinyben, a legjelesebb a halandó teremtmények között. A testtől való elválás után azon lelkek, melyek amattól a függetlenséget meg-

óvták ismét magasabb életüket akadálytalanul élvezik. Ez élvben azonban csak a *vous* részestül.

Oly gondolkodótól, ki mindent csak az erkölcsileg vallási szempontból vizsgál, nem lehet várni hogy lelki tehetségeinket tudományosan nyomozza. Ezen iránynál fogva fontos nála csak az, hogy megkülönbözteti az észet és érzékiséget, vagy a mi nála összeesik a lélek és a test ellentétét, mivel az érzékiség a lelken csak az, mi a testtel rokon, holott a lélek tiszta lényegét tekintve, ez az érzéki világra épen nem vonatkozik. Tehát mint az új-pythagoreusok ő is a testben látja a rosznak forrását. A test a szellemre nézve börtön, tetem, sír, melyből csak a halál után ébred fel új életre. Míg a testben élünk, lehetetlen a közösség az Istennel; a hus nem engedi azt, hogy az Isten szelleme bennünk lakozzék. Semmi sem oly ellenkező mint az érzéki gyönyör és a bölcsesség. Ha a szellem eljut az igazi ismerethez, akkor eltaszit magától minden hajlamot az érzékihez, minden végestől elidegenedik. És noha megengedi, hogy a test szükségéit ki kell elégíteni; mégis legalább a bölcsőtől a gyönyör és indulatok teljes kiirtását kívánja.

Mivel az érzékiségről ilyen nézete van, következetesen minden embert eredetileg bűnösnek tekint. Már azon ténynyel, hogy az ember a világba lép, megszületik a bűn. A bűnösség alapja a lélek egyesülése a testtel, a lélek leszállása az érzékfölötti világból. Az emberi akarat szabadságának szempontjából azonban azt tanítja, hogy a hajlamot a roszhoz a test okozza ugyan, de a tettleges bűn csak az által jő létre, ha az akarat azon hajlamnak enged.

6. *Ethica*. Ugy anthropologiai, mint általános nézeteiből folynak ethikai tételei. Ethikai jelszava az: megszabadulás az érzékiségtől, tehát erkölcstana tagadó irányu. Ezért követte azokat, kik az érzékiség elnyomását kívánták, t. i. a stoicusokat, tehát legfőbb jónak mást el nem ismerhet, mint az erényt. Az erényes a gyönyört, a birtokot s ehhez hasonlókat részint közönyösnek, részint szükségképeni rosznak tekinti; meg nem elégszik kívánságainak és indulatainak korlátozásával, hanem azok teljes kiirtása az ő czélja. Szükségeinek kielégítésében pedig a legnagyobb egyszerűségre szoritkozik, mi által függetlenné lesz minden külsőtől.

Az állami életet oly szükségesnek tekinti, mely alól a bölcs ki nem vonhatja ugyan magát, de melyben elenyésznie nem szabad, mert ő világpolgár. Legjobb alkotmány szerinte az, mely az emberek egyenlőségén alapszik s ez a *democratia*. De erőteljesebben emeli ki

az általános erkölcsi kötelességeket s ezeket kettőre vezeti vissza. Egyik jámborság az Isten, a másik szeretet és igazságosság az emberek iránt.*)

Mindez összhangzik a stoicus ethicával. De mi ebben az éltető erő, az Philonál már nincs meg. Mi a stoicusoknál oly emelő, t. i. az ember feltétlen bizalma saját erkölcsi erejében, az Philonál az általános bűnösség tudata által meg van törve. A bűnösség tudata akkor már igenis általános volt, de a szentség és bűnösség ellentétének tudata régi idő óta az ókori népek közt a zsidó népnél volt különösen kifejtve. A régi stoicuskok úgy gondolkodtak, hogy azon erkölcsi ellenkezés, melyet ők az ész és az érzékiségre nézve megállapítottak, magától megszűnik, ha az ész uralmát a philosophiai ismeret kieszközli. De minél kevésbé lehetett ezen czélt a századok folytában elérni, minél szomorítóbbakká lettek a philosophia tanai ellenére is a világ állapotai; annál inkább megingott azon hit a stoicusokban is, hogy a világot egyenlőkép az ész kormányozza. E szerint a későbbi stoicuskok (Seneca, M. Aurelius) azon gondolatra jöttek, hogy a philosophia és az erkölcs uralma a magasabb kinyilatkoztatástól függ. Az erkölcsi felemelkedést pedig abban keresték, ha az ember az érzékiségtől megszabadul. Így gondolkodott Philo is. Ez is azt kívánja, hogy az ember az érzékiség befolyása alól megszabaduljon, de hozzá teszi, hogy ezt mint érzéki lény magától nem teheti. Tehát egy magasabb erőhöz kell menekülnie s az erőt a jóhoz ettől nyernie. Philo azt tanítja, hogy minden erény az isteni bölcseségből ered. Csak az Istennek áll hatalmában az erényt a lelkekbe beoltani s önző vakság azt magunknak tulajdonítani. Az isteni erő teszi lehetővé, hogy az érzékiség fölé emelkedjünk s kegyelme a mi ohajtásainkat oly sokszor megelőzi, hogy eszközeit minden jótett sőt még még a születés előtt kiválasztja. És az állhatatosság is a jóban csak annak sikerül, kit az isteni *λογος* abban megőriz. Meggyőződés a jóról és kötelességről, ha az még oly tiszta is, az erényhez nem elég; ezzel csak az bir, ki mindent az Isten iránti tekintetből cselekszik. Igaz, hogy Philo is a bölcseségre alapítja az erényt; de ezen bölcsesség más, mint a régi görög bölcsészeké. Philo szerint az igazi tudománynak egyetlenegy tárgya van s ez az Isten, az igazi bölcsesség a hit. Az erénynek tehát azon tagadólagos felfogása, hogy a megszabadulás az érzékiségtől egy positiv elem által egészítették ki ugyan; de ez nem

*) Mindeuból látszik, mennyire túlnent a zsidé particularismuson.

áll az ember saját működésében, hanem abban, hogy az ember mindenben az isteni kegyelemre támaszkodik.

Az eddigiekből világos, hogy Philo a gyakorlati életnek, ha ez tiszta érzületből foly is, nem tulajdoníthatott oly nagy előnyt, mint az elméletinek. De a tudásnak is csak annyiban ad becsét, mennyiben az az ember erkölcsi és vallási állapotát emeli. Sőt a philosophia is csak akkor bír értékkel, ha célja az Isten és magunk erkölcsi ismerete. Igaz, hogy a philosophia az istenség legfőbb adománya, mert a tudás csak benne teljes; a többi tudományok a világnak csak egyes részeit, ellenben a philosophia a dolgok lényegét fürkészi ki általában. De célja mégis az ember és ennek lelki üdve, a bölcsész oly orvos, kinek hivatása az ember belsejének egészsége; de ez csak akkor lehet, ha az emberi szellemre hatunk. A philosophia tehát az ethicában éri el utolsó célját.

A philosophia célja az ember erkölcsi üdvössége, feladata pedig az önismeret. De Philo még ennél is tovább megy, így elmélkedvén: minél mélyebben hatunk magunkba, annál inkább felismerjük semmiségünket. Be fogjuk látni, hogy csak az Isten bölcs, ellenben az emberi szellem igen gyenge a dolgok felismeréséhez; érzelmeink csalnak, az embernek még erkölcsi fogalmai is a viszonyoktól függnék, sőt még lelkünk lényegét is keveset ismerjük. Csak úgy jutunk el az igazsághoz, ha lemondunk azon igényről, hogy saját valónkat ismerjük. Ki az Istent meg akarja ismerni, magáról le kell mondani, érzékét minden mulandótól elfordítania, Istenné kell lennie és megfordítva, ki magáról lemond, az ismeri meg az Istent. De a teremtetten lény maga erejéből az Istent meg nem ismerheti, az Istent szemlélni kell. Hogy az Istent szemlélhessük, neki kell magát kinyilatkoztatnia.

Azon régi hellen nézettől tehát, mely a tudományban talált kielégítést, Philo nagyon eltávozik, mert szerinte az erény és bölcsesség nem az emberi ész saját munkája, hanem a kettő abban áll, ha a világon tuli Istennek magunkat egészen átengedjük.

De ezen vallási tökélynek is megvannak fokai. Az erény lehet vagy az ascesis, vagy az oktatás, vagy a természet műve. A három elem együvé tartozik ugyan, de némely emberben egyik, másikban a másik lehet tulnyomó. Legalsóbb fokon áll az asceticai, feljebb az oktatásra alapított erény, mindkettőt felülmulja az autodidacta, mert eredetileg ő tökéletes, miután bölcsesége az Isten közvetlen adománya.

És milyen mivoltu ezen bölcsesség? A tudomány becsét, mint

azt láttuk, nem tagadja ugyan; de az általa nyújtott ismerettel meg nem elégszik, az istenség a teljes és eredeti valóság, tehát ez törekedésünk egyedüli tárgya. De az istenséget semmi kinyilatkoztatásban sem ismerhetjük meg tökéletesen. Azt tehát közvetlenül kell megismernünk. Midőn Philo Isten közvetlen ismeretét tagadja és egyszersmind állítja; ezen ellenmondás azon tudat álláspontja, melyből egész philosophiája eredett. Mert, minél inkább tulemeli az Istent a világon, minél inkább lehetlenné teszi azzal az érintkezéssel; annál inkább kell erőlködni ezen lehetlent elérni. Épen a transcendens Isten fogalma nála azon törekvésből eredett, hogy az ember az Istent, kit magában és a világon nem talált, a minden végesnek határán túl találja fel.

Philo beszél az Istenhez való felemelkedésnek oly fokáról, hol az ember az istenségnek tiszta fényétől körülsugározatva az istenséget tiszta egységben szemléli, sőt kebelében bírja úgy, hogy az ember a logos fiából Isten fiává lesz. Ezen magasabb megvilágosítás az extasis állapota, melyben az ember saját gondolkodása és tudata háttérbe lép s az embert az isteni szellem mozgatja.

Hogy azon magasabb életre törekvő bölcsesség teljes titok, hogy az nem minden ember birtoka; azt Philo maga is elismeri, midőn azt mondja felőle, hogy oda a profanus ember, a tömeg el nem juthat, hanem csak az avatottak.

Ezen, az egész szemléletről szóló tan Philo rendszerének befejezőpontja, mert benne el van érve azon közösség az Istennel, mely felé az egész rendszer törekszik. És honnan ered azon vágy az extasis által közvetlen egységbe lépni az Istannel? Az felteszi egyrésztől azon tudatot, hogy minden véges semmis, hogy az ember isteni segedelemre szorul, hogy szellemi és erkölcsi erőink gyengék; másrésztől, hogy azon szükségeknek, melyekhez az ember ereje és a világ gyenge, csak az isteni, a világ fölötti hatalom elegendő. Az első alaphoz eredett azon törekvés a véges és az Isten közti ellentétet kifejteni, az Isten ideájából minden véges és az emberiekhez hasonló határozottságokat eltávolítani, minden valóságot és tökélyt egyedül az Istenbe tenni át s az emberben is lényegének csak szellemiségét jogosítottnak ismerni el, ellenben érzékiségét csak mint idegenszerű függelékkel, mint minden rossz forrását tekinteni. A másik alap oda vezetett, oly közvetítést keresni a véges és a végtelen között, mely az isteni erőket a világba átvezeti. Philo ezen kettős törekvésében úgy a görög bölcsészek tanait, mint az ószövegségi képzeteket magának elsajátította. De azon ne csodálkozzunk, hogy ő ezen különböző ele-

meket oly egységbe, melyektől minden ellenmondás eltávolítva lenne, összeforrasztani nem volt képes. Hisz már az alapfelfogás ellenmondás, t. i. benső egységbe lépni oly lényvel, melynek fogalma ezen egyesülést már előre lehetlenné teszi. De ezen ellenmondások nem esetlegesek, hanem természetes kifejlései oly öntudatnak, mely önmagával és a világgal meghasonlott.

VII. Uj-platói iskola.

Általános átnézet. Noha az oly irányu gondolkodás, mi-
nőt először az uj-phythagoreusoknál láttunk, a görög világban elterjedt; az mégis csak a harmadik században K. u. fejtett ki az uj-platói iskolában összefüggő rendszerre. Azon bölcsészek, kik K. e. az első század óta felléptek, szorosán megkülönböztetik ugyan az alakot az anyagtól, a szellemet a testtől; de egyik sem mondja, hogy az anyag ezen másik, az istenivel ellenkező elv, mikép egyeztethető össze a legfelsőbb ok egységével, holott ezen egységet a stoicismus jól hangsúlyozta. Azon gondolkodók Isten és a világ közti távolságot közép-lények által törekeshnek betölteni, attól ehhez az átmenetet kimutatni, de ezen tan a közép-lényekről nem több mint a daemonokban való hitnek mythosi alakja. Azon philosophiai irányt, melynek fő-célja az Istennel való közvetlen egyesülés, legjobban fejtette ki Plotin, az uj-platói iskola megalapítója.

De az uj-platonismus az Aristoteles utáni bölcsészeti rendszerktől nem egészen különvált irány, hanem azok folytatása és befejezése. Ilyen azonban nem azon értelemben, hogy az előbbi egyoldalú rendszereket egy magasabb elv alapján egy egészbe összeforrasztotta volna; hanem csak azon értelemben, hogy következetesen kivonta mindazt, mi az Aristoteles utáni rendszerekben előképezve volt, s hogy korának egész hellen tudományát rendszeresen összefoglalta.

Az uj-platonismus sajátága, hogy az istenséget a tudatos gondolkodás körén tuelmeli. Ez pedig azt bizonyítja, hogy a gondolkodás egészen elvesztette maga iránt a bizalmat, hogy a tudomány saját maga felett kétségbe esett.

A gondolkodás ezen fokozatos elgyengülését láttuk a stoicismus óta; az uj-platói rendszerben az eljutott a véghatárhoz.

Tehát az uj-platói rendszer zárpontja nem a tudatos elméleti élet, nem az igazi valónak megismerése, mint Platónál, Aristotelesnél, nem a magában megnyugvó öntudat biztossága, mint a stoicusoknál;

hanem az embernek öntudat nélküli egyesülése a gondolhatlan öslénynyel.

Azon vágy, hogy az emberrel az igazságot, melyet magában nem talál, magasabb hatalom közölje, gyökere az új-platonizmusnak. A rendszer tehát vallási s célja az embert az istennel legbelsőbb személyes egységbe hozni, mert az ember üdve ebben rejlik. Az istenség minden végesnek, sőt még a gondolhatónak körén is tulemeltetik s az ember az Istenhez épen azért menekszik, mivel az összes valóságban kielégítést, gondolkodásában igazságot nem talál. De az istenség egyszersmind minden végesnek alapja és oka, mert saját lényünknek is csak annyiban van valósága, mennyit neki az Isten juttatott. Minden végest az Istenből leszármaztatni és ezt minden véges fölé emelni: ezen két határozottság keresztül vitele az új-platonizmus feladata.

Már Plotin előfutói, különösen Philo, közélényeket vettek fel Isten és világ között. Az új-platóni iskola is ez utat választja; de a feladatot rendszeresebben oldja meg. Kiindul a legelvontabb istenfogalomból s fokozatos egymásutánban halad a végeshez úgy, hogy az érzéki és érzékfölötti lét formáinak mindegyike a maga helyén soroltatik be az isteni erők rendszerébe annyira, hogy a véges létnek utolsó foka is, az anyag nem egy más elvből, hanem az istenségből származtatik le. De minden methaphysikai nyomozások mellett is, főfigyelmét az emberre és szükségéire fordítja. Az ember kettős természeténél fogva az érzéki és érzékfölötti világ határán állva, rá nézve azon kíváncsi, hogy abból ebbe, saját munkája által felemelkedjék.

A mint azonban az isteni hatás közlése a végessel csak a közbeeső fokok által közvetítettik, úgy az ember felemelkedése is az Istenhez fokozatokkal bír s ezek loírása képezi az új-platóni ethica tartalmát. Ezen fokokonkinti felemelkedés utolsó célját akkor éri el, ha az emberi szellem az isteni öslénynyel egyáltalában egyesül s a kettő közti különbség elenyészik. Azon vágy, hogy az ember az Istennel egyesüljön, a rendszer kiinduló pontját; a szellem meghasonlása magával, az Istentől való elpártolásnak tudata, meggyöződés a véges létnek és tudatnak igaztalan voltáról, annak indokát képezi. Csak ha ezen szakadás végkép megszűnik, jöhet el az ember a nyugalomhoz, azaz az üdvöz. De mivel ez a földi élet ideje alatt teljesen nem sikerülhet, az ember, ki alsó természetével újra meg újra harcolni kénytelen, annál inkább érzi azon külső támogatásokat, melyeket a tényleges vallás nyújt. Ezért az új-platóni rendszerben a szoros

egyesítés a sokistenségü vallásokkal oly mértékben van meg, hogy később a vallási elem a bölcsészeti háttérbe szorította. Bizonyos az, hogy az új-platóni rendszer előfutói az új-pythagoreusok voltak és Philo. Hogy az új-platonizmus Plato tanaiból sokat vett át, azt maga is állítja; de átvett Aristoteles és a stoicuskok tanaiból is. Ellenben azt állítani nem lehet, hogy a keleti elméleteket is lényegesen felhasználta. Mert mit e tekintetben felhozni szokás, t. i. hogy az új-platonizmus is emanatio; az szorosán véve a dolgot, nem ilyen, mivel az isteninek közlése a végessel, szerinte csak dynamicai, de nem substantiális. Hogy pedig a keresztény gnosticusokkal csak látszólagosan érintkezik, ez a történetbuvárok által eléggé ki van mutatva. Végre pedig az sem áll, hogy az új-platóni rendszer keletkezését a kereszténység okozta olyformán, hogy az új-platóni rendszer nem egyéb, mint ellenzék a keresztény vallás ellen. Igaz, hogy a kettő eredete rokon és a kettő valóban lényegesen érintkezik egymással. A kettő oly kornak állapotai között lépett fel, midőn a népek elvesztették önállóságukat, a népvallások befolyó hatalmukat, a nemzeti műveltségi formák sajátágaikat, midőn a műveltebb népek romlásuk tudatára s egy újvilág közeledésének érzetére eljutottak. Mindkettő oly korban keletkezett, midőn az emberiséget megszállotta a vágy, hogy a szellemi életnek új és kielégítőbb formái, egy valamennyi népet befoglaló közösség, egy a jelennek nyomorán s az általános bűnösség tudatán tullemlő s a kedélyt megnyugtató hitnek módja álljon be. Ezen eredethez híven mindkettő az isteni segedelemszükség érzetéből indul ki, mindkettő át van hatva a földi lét hiányaitól, az ember szellemi és erkölcsi tökéletlenségeitől, a világ és Isten, a természet és szellem közti nagy távolság gondolatától. Mindketten keresik ezen ellentét kiengesztelését s ezt utolsó vonatkozásban mindkettő az isteni segedelemben vetett bizalomban, az isteni kinyilatkoztatás hitében találja. De a kereszténység ezen kinyilatkoztatást történeti személyek- és tényekben ismeri fel; az új-platonizmusban az összeesik részint a dolgok és világtörvények természetes rendével, részint pedig mysticai elmélkedése oly ut, melyen azon kinyilatkoztatáshoz eljutni lehetetlen. A kereszténység tanítja az istenség leszállását egészen az emberi természet gyengéibe; az új-platonizmus kívánja az ember felemelkedését az istenséghez. Amaz oly új vallást alapít meg, mely az emberi szellemi életet egészen átalakítja; ez a kor hiányait oly speculatio által akarja meggyógyítani, mely a hellen tudomány összeségét egyesíteni törekszik, de az elhaló hellen műveltség miatt nem bír erővel

uj életet adni. Az uj-platonismus is világvallást szeretne megalapítani az által, hogy először a régi istenhitet megtisztítsa, azután helyreállítsa. Mivel mindkettőnek úgy kiinduló pontja, mint utolsó célja rokon; innen lett az, hogy az uj-platonismus a negyedik század óta a keresztény egyházba hatályosan befolyt. De mivel a kettőnek a célhoz vezető útja különböző, innen azon nagy ellentét, mely szerint az uj-platoiak szemközt az uj egyházzal, a régi vallásnak legbuzgóbb harcosai. Tehát csak annyi áll, hogy mind a két szellemi irány ugyanazon viszonyok és okokból eredett; de nem az, hogy az uj-platói rendszer támadásának oka ellenzék a kereszténység ellen, vagy hogy az, mint némelyek hiszik, ennek utánzása.

Az uj-platói rendszer három kifejlési fokozaton ment át, Plotin előadja annak alapvonásait, Porphyr ezeket formailag átdolgozza. A kettőnél tulnyomó a philosophiai érdek. Uj fordulat kezdődik Jamblichchal, kinél a vallási elem a philosophiait tulszárnyalja úgy, hogy földolog a polytheismus helyreállítása. Az athenéi iskola a régi iratok tanulmányozása által visszatér a szoros tudományossághoz s Proclus az eddigi eredményeket egy összefüggő, de egészen mysticai rendszerbe foglalja s ezzel az iskola teremtő ereje kiveszett.

A. Plotin és iskolája.

Az uj-platói rendszerhez az alapot Ammonius Sakkas tette le különösen az által, hogy mint a bölcsészet tanára, tanítványaira oly hatást gyakorolt, hogy Plotin, midőn őt először hallotta, felkiáltott: „ez az én emberem!” Az uj-platoi iskola igazi alapítója Plotin. Született Egyiptom Lykopolis városában 205. K. u., 28 éves kora óta hallgatta Ammonium. Miután azon szándéka a persák- és indekhez ezek bölcseségének elsajátítása végett eljutni, nem sikerült, 244 óta Rómában tanította a bölcsészetet. Tanításának nagy hatását s a rendkívüli tiszteletet, melyben részesült, terjedelmes tudománya, gondolatai eredetisége, ügyes előadása, erkölcsi komolysága és vallásos kenete okozta. Legközelebbi barátai is féltő tisztelettel közeledtek hozzá. Meghalt Campaniában 270.

Plotin bölcsészetének alapja szükségünk részéről azon vágy, hogy az ember teljesen egyesüljön az Istennel, azon törekvés minden végesnek korlátain, általában tudatunk egész világán tulmenni. Ehhez a tárgyas kezdet az érzékfölötti és a jelenségvilág megkülönböztetése. Ezen különbség tételét bebizonyítani nem találja szükség-

gesnek. Felemelkedni az érzékfölötti világba, ez közvetlenül a szellem tudatában van adva, "mivel a szellem az érzéki világban kielégítést sehol sem talál. Plotin szerint épen az a philosophia feladata, hogy az ember magasabb természeténél fogva az érzéki világból az érzékfölöttibe visszatérni törekszik.

1. Érzékfölötti világ.

a) Tan az öslényről. Plato az ideákat úgy fogta fel, mint minden valóság alapját. Plotin az ideák világán is tulmegy s a lét ősalapjául azt tekinti, mi a gondolkodáson és a gondolhatón tulfekszik. Ezen transcendens elvből mindent, még az anyagot is egymásutáni rendszorozatban származtat le. Utolsó vonatkozásban tehát az elv egy, de maga az érzékfölötti világ három fokozatot képez: az első az őslény, mely fenségében tul van minden lét és gondolkodás határán, a másik a gondolkodás és a tiszta gondolatok, a harmadik az anyagfelé hajló érzékfölötti lény, a lélek. Az egységesnek és különfélelének, a gondoltnak és gondolkodónak megkülönböztetése azon pont, mely szerint az őslény- vagy az istenségről elmélkedik.

Az által, hogy az őslényt a gondolkodáson tul keresi, különbözik Plotin oly lényegesen az előbbi bölcészséktől. Ezen felfogás alapja az, hogy nála a gondolkodás annyira erőtlen, miszerint ez a maga tartalmát nem magának, hanem egy magasabb lény közlésének köszöni. A szellemnek általános és egyéni oldala, képzeteink egységének és sokaságának alapja, különböző alanyok közt osztatik el. Mivel a tudatos gondolkodás nincs ellentét nélkül, az egységnek rajta kívül kell lennie, abban, mi a gondolkodás és tudat fölött van. Plotin a különöset és általánost, az okozatot és az okozót úgy gondolja, hogy ezek szükségképen el vannak egymástól választva. Mit Plotin gondolkodásában talál, az mindig valami véges, feltétes; ellenben a feltétlennek és végetlennek ismeretét vele csak egy magasabb lény közli. Ugy az egy általános valóság, mint az igazság transcendens.

Mivel Plotin szerint az őslény fogalma minden sokaságon és ellentéten, életem és tudaton tul van; mivel minden határozott lét véges, ezért Plotin arról egyelőre csak tagadó határozottságokat mond ki, nem lehet róla a határozott lét tulajdonságait kimondani, az megismerhetlen, végetlen. De ezen tagadásoknál meg nem állapodhatott. A véges és határozott létem épen azért kell tulmennie, mivel ezen létből a teljes igazság hiányzik. Az első szükségképen a

legvalódibb, a legpositivumabb. Ezért az őslényt az egy és a jó fogalma által törekszik kifejezni. De ezek mint positiv fogalmak határozottak, holott az őslény minden határozottságon túl van. Honnan nyerünk tehát róla ismeretet? Ha visszakövetkeztetünk az okozatról az okra; onnan, hogy kénytelenek vagyunk a véges alapját a végetlenben keresni. Tehát annyit tudunk róla: hogy az egyáltalános okbeliség, végetlen, egy és jó.

Az őslény tehát végetlen, tulvan minden valón, a végesnek semmi tulajdonságait sem ruházhatjuk rá. Még létet, életet, akaratot, gondolkodást sem mondhatunk ki róla. Akaratot nem, mert az akarat kívánja a jót, de az őslény semmire sem szorul. Az akarat továbbá, mint a gondolkodás is felteszi a lényeg és a működés különbségét; de az őslényben a tiszta egység van meg. A működés (*συνεργισια*) általánosabb tulajdonitmányát sem mondhatjuk ki fölöle, mert ez is egy törekvés kifelé. Az őslénynek erkölcsi tulajdonságai sem lehetnek, szintegy gondolkodása sem, mert a gondolkodás a sokaság összefoglalása egységbe, s még a tiszta gondolkodásban is különbség van a gondolkodó és a gondolt között, annak szüksége van erre. De az őslénynek magában kielégültnek kell lenni s magasabb elvvel, mely felé iránylik, nem birhat. Tehát öntudata sem lehet. De a legmagasabbról létet és életet sem mondhatunk ki. Létet nem, mert minden lét sokaságot bezáró egész, holott az egyáltalában első minden sokaságot kizár. Továbbá minden lét meghatározott, de az elv minden határozottságot megelőz; a lét az okozott, oka tőle különböző, fölötte álló. Az első tehát minden mástól egyáltalában különböző, semmi sem abból mit különben ismerünk, sem mind összevéve. Azt semmi név nem jelezheti, semmi fogalom be nem foglalhatja. Nem mondhatjuk meg m i, hanem csak azt, m i n e m. Azt fel kell tennünk, hogy az minden lét és gondolkodás alapja; de ezáltal csak annyit tudunk, hogy az van.

De mivel belátja, hogy az istenség ideájának leírása ily tagadó uton tartalom tekintetében üres, törekszik azt posttve is, különösen ellentétben a végessel meghatározni s ezért mondja, hogy az őslény minden végesnek egyáltalános oka és célja. Ezért azt az *Eg y n e k* (*ἕν*) ősegynek, az Elsőnek (*το πρῶτον*) és a jónak fogalma által jelöli meg. De az egynek kifejezését is csak azon értelemben használja, hogy eltávolítsa tőle a sokaság képzetét. A jónak elnevezése is az ősegyet csak viszonyban ahhoz illeti, mi tőle függ. Az őslénynek valódi positiv lényeghatározottsága tehát csak az, hogy az egyáltalános ok. Mi ez uton elérhető az a ható erő fogalma. Ezért nevezi azt végetlen

erőnek (*δυναμις πρώτη*). Ez oknál fogva működést vagy cselekvést tulajdonít neki s azt mint egyáltalános működést határozza meg. De láttuk feljebb, mennyire nem akarja róla a működést kimondani. Hogy ez ellenmondást legalább látszólag elkerülje, a működést nem mint tulajdonítmányt mondja ki róla, hanem úgy, hogy maga az őslény tiszta működés minden substratum nélkül. De a működéssel a sokaságnak legalább csirája bent van az Egyben, tehát az őslénynek, valamint a többi úgy ezen pozitív határozottsága is ellenmondásban áll az előbbi tagadókkal.

Az őslény mennyiben működő erő, a lehetőség utolsó határáig szükségképen mást szül. De ez nem történik a szabad akarat, hanem egyszerűen a természeti szükségesség útján, mert a legtökéletesebbnek természetleg kell hatni. A származottnak eredetét az őslényből leginkább csak képek által törekszik felfoghatóvá tenni s nem csak az időbeli levés, hanem az emanatio képzetét is eltávolítja tőle. Ezért mondja, hogy az első nyugodtan és kisebbités nélkül magában marad, holott a lét folyama belőle indul ki. A származott benne van az Elsőben, de nem ez abban; amaz ehhez nem úgy viszonylik, mint rész az egészhez, hanem mint okozat az okhoz. A származott nem az őslény állagából van véve, hanem az állag kisebbitése nélkül ennek ereje által van tételezve, amaz ez által tartatik fenn. Mint látszik a felfogáshoz képest az előadás is mysticai. A hiány különösen abban van hogy Plotin az őslényt mint oly okot fogja fel, mely okozatának körén kívül esik és erre nem szorul. De mikép lehet az Első, mint a származottnak oka, magában befejezett és semmi kiegészítésre nem szoruló? holott az ok nem lehet okozat nélkül. Plotin szerint az Egyből eredő erő minden lénybe, mennyiben ez azt befogadni képes átfoly, a nélkül, hogy eredetétől elszakadna; egy az élet, mely az őslényből kiáradva a mindenséget átözoñli s mindennek kölcsönzi az őt megillető életet. Minden egylényegű, minden az egység felé visszátörekszik, oda, hogy az ősegyben részesüljön s ezen részesülés arra nézve a jó.

Mennyiben az első a származottban nyilatkozik, ez ahhoz az azonosság viszonyában áll, részesül benne; de mennyiben ezen ki nyilatkoztatás csak jelenség egy másban, a kettő egymáshoz tagadólag viszonylik, mert az eredeti a származottal csak tökéletlenül közli magát s minél inkább eltávozik a lények sora az eredettől, annál inkább fogy létük tökélye, mivel az ok szükségképen tökéletesebb és erőteljesebb, mint az okozat. Ezen származás szükségességét Plotin

nem bizonyítgatja, a lassankint fogyó tökély törvénye rá nézve bebizonyításra nem szoruló feltevés. A tulvilági, isteni a végessel nem egy állagu a kettő csak az okbeliség viszonyában áll egymáshoz. De Plotin az ősegyet nem foghatta fel, mint akaró és gondolkodó okot, mert az így szemközt a végessel a maga önelégedettségéből kilépett volna. A véges az őslényből lett a nélkül, hogy ennek hatása arra irányult volna. Az őslény magában kielégült és teljes, az a végesnek megszületése folytán magából ki nem lépett, ezáltal tökéletessége nem gyarapodott, sőt a véges az őslény működésének tárgya sem lett. Csak a származottnak van vágya az első felé, de nem ennek ama felé. A második az Elsőnek tulteljéből eredett, de amaz erre nézve fölösleges; a származottal az eredetinek lényege nem köztetik.

Plotin rendszerét tehát emanatióknak nem vehetjük. Tulajdonképi emanatio alatt érteni kell az egyáltalánosnak azon elterjedését a végesbe, mely által amaz állagának egy részét ezzel közli, mit Plotin nem tanított. Van azonban nála két sajátság, melyre nézve az emanatiói rendszerekkel rokon: egyik az, hogy az egyáltalános haladása a végeshez sem akarat- vagy gondolkodási működés, sem logikai szükségesség, hanem csak physical hatás által feltételeztetik, és hogy azon átmenet fokozatos tökéletlenség. De az, mi így gyengítettik, nem maga az állag, hanem csak az őslény hatása. Inkább lehetne a rendszert dynamikai pantheismusnak nevezni, mert a végesnek viszonyban az istenséghez önálló létele nincs; minden véges az istennek csak jelensége, járuléka. Minden származott az őslényből kifolyó erők által tartatik fel s ezen erők eredetüktől nincsenek elválasztva, egy a hatály, mely mindent befoglal és áthat. A pantheismus még jobban kitetszik, midőn azt mondja, hogy minden az Istenben van. Hatásánál fogva az őslény mindenben jelen van, mindennek van benne része. De az istenségnek ezen jelenléte nem állagos, mint a stoicusoknál, hanem a hatásnak puszta jelenléte; az első ki nem lép magából, nem lesz sokasággá úgy, hogy a véges dolgok részei lennének, hanem mindent ereje által okozván, az általa okozottakon kívül saját lényegében fentartja magát. A sok az Egyben van, de nem az Egy a sokban.

De az Istennek ezen jelenvalósága a lét alsóbb fokaiiban a felsőbbek által van közvetítve, tehát a testi világ a lélekben van, ez a *vous*-ban, ez az Egyben. Ezen felfogás szerint lehetett az universumot, mint rendszeresen tagozott egészet előadni s így lehetett azon

tételt is igazolni, hogy a közösség a legfelsőbbel feltételezve van az alárendelt erők által. Ezen tétel által pedig a népvallások polytheismusát a későbbi új-platoiak theurgiájával *) együt lehetett a rendszerrel összeegyeztetni.

A lét foksorozatai úgy következnek egymásra, hogy az őslény-hez legközelebbi a szellem vagy a *νοῦς*.

b) A *νοῦς*. Mi az Elsőből születik, az nem lehet oly tökéletes, mint ez. Az elsőnek tökéletessége az egységben áll; a másik ezen tiszta egységet nem birhatja, az tehát sokaság lesz. De annyiban hasonlónak kell lenni az elsőhöz, mennyiben a nemzett a nemzővel ilyen lehet, tehát a sokaságban egységesnek kell lenni. Ezen lény a *νοῦς*, vagy a gondolkodás. Mivel az Első a gondolkodás és lét transcendens oka, ezért annak legeredetibb eredménye a gondolkodás és lét, de mint egy és ugyanazon állag. A *νοῦς* alakjára nézve szemlélő gondolkodás. Az őslény tulvan minden működésen; ellenben a *νοῦς* az eredetileg első működés. De ezen működés teljesen tökéletes, magával mindig egyenlő hatás. A *νοῦς*-ban nincs átmenet a gondolkodás képességétől a tetteleshez; az nem él az időben, mint a lélek, hanem az örökkévalóságban. Az ily tökéletes gondolkodás tartalmára nézve önmagának gondolkodása, mert oly gondolkodás, mely tárgyát magán kívül keresi, nem tökéletes. De a *νοῦς* gondolkodásának tárgya az Első is, mert az ennek szemlélése által támadt és noha az ezt tiszta egységében nem is szemlélheti, azt valóban felfoghatja. Csak az alatta állóra nem vonatkozhatik a *νοῦς* gondolkodása.

De, hogy a *νοῦς* tartalma valóság legyen, ez tőle különböző nem lehet. Tehát a lét (*οὐσία*) a gondolkodással ugyanaz.

A lét és gondolkodás alaphatározottságaiból támadnak az eredeti kategóriák. A gondolkodás: működés, élet, mozgás; a lét: változhatlan állandóság (*στασις*). Mivel a *νοῦς* ép úgy gondolkodás, mint lét, azt úgy a mozgás, mint az állandóság illeti. És mivel ezen fogalmak egymástól különbözők ugyan, de mégis ugyanazon lényeg határozottságai; azokról az azonosságot és különbséget is ki kell mondani. A *νοῦς*-ról, vagy az érzékföltreiről csak ezen kategóriákat lehet kimondani, de nem azon tizet, melyeket Aristotelesnél láttunk. Ilyen

*) Theurgia = bizonyos cselekedetek és szertartások által az istenekkel és szellemekkel közelebbi összeköttetésbe jönni s azokat megnyerni, hogy az emberben természetfölötti hatásokat idézzenek elő.

tant természetesennek fogunk találni oly bölcsésznel, ki az értelmi és érzéki világ közt oly éles különbséget tesz. Hogy tana a categoriák-ról mélyen nem hat be rendszerébe, az onnan van, mivel ez nem tudományos, hanem vallási irányu.

A másokban (*vous*) tehát van több határozottság. Ép ezért a különös határozottságoktól meg kell benne különböztetni azon közösséket, melyek amazoknak egyenlő alapját teszik. Ha a *vous* az Első által határoztatik meg, ugy ettől eltekintve határozatlan; ha mozog, ugy azt valósítja meg, mi benne egyelőre csak a lehetőség szerint volt meg, ha gondolkodás, ugy a gondolkodástehetség működése. De azon határozatlan, azon pusztá képeesség, azon általános, mely a különös ismérvek által közelebbről meghatároztatik, az anyag. Tehát a *vous*-ban meg kell lenni az anyagnak. Csakhogy ő megkülönbözteti az értelmi és érzéki anyagot. Az a felsőbb által van idomítva és lekesítve, ez a formának ellentáll; az örök, ez a levésnek van alávetve.

Tehát láthatjuk, hogy a gondolkodással összeeső lét nem pusztá egység, hanem egység a sokaságban. Ennek oka ez. A *vous* azon erőt, mely az Egyből bele átfoly, egész végetlenségében el nem bírja, tehát azt sokaságra osztja el; általában, ha gondolkodó, sokfélenek kell lennie. De a gondolkodásba befoglalt sok a fogalmak, az ideák. Az ő ideatana a Platoéra támaszkodik ugyan, csakhogy az akkori iránylatot követve az ideákat, mint számokat fogja fel; a szám pedig azon kapocs, mely a sokaság származását az egy létből (*vous*) eszközli. Ezért nevezi a számokat a meglevő gyökerének. Fontos azon állítás, hogy annyi eszményi ősképeknek kell lenni, mennyi az egyes lény, mert egy közös ősképből a különféle egyéni lények megkülönböztető sajátosságát felfogni nem lehetne. De e tan mellett nem következetes.

A tiszta fogalmakat ugy is szereti leírni, mint szellemi erőket, gondolkodó szellemeket.

A *vous*, mivel az alakok és erők sokaságát magában rejti, az érzék fölötti világot (*κοσμος νοητος*) képezi. Ezt ugy írja le ugyan, hogy az a lét valamennyi formáit teljesen magában foglalja; de ezen sokaságot a jelenségvilágtól az által küönbözteti meg, hogy a sokaságot az egység egészen áthatja. Ezért a *κοσμος νοητος*-t ugy rajzolja, mint nagy, mindent éltető lényt, mely az élő lények minden ősképeit magában foglalja; csak a természetellenesnek, rosznak és elhibázottnak nincs helye az ideák közt. De az értelmi világból azt is kizárja, mi az érzéki világ véges mivoltát teszi. Ezért benne az idő

helyett az örökkévalóság van meg; a mozgás benne változatlanul egyenlő; a lét ott egyáltalános valóság; benne az mi van, azon alaptól, mely által van, nem különbözik; ott a sokaság nem ellenkezik az egységgel, mert benne minden egész, minden rész pedig átlátszó; a sok értelmi erő egy erő is, a sok isten egy isten. A *κοσμος νοητος* valamennyi részeinek ezen abszolút harmoniájában látja Plotin annak szépségét és boldogságát.

c) A lélek. Mint a második az elsőből, ugyanazon szükségességgel, tehát nem akarát folytán, származik a másodikból ennek változása nélkül a harmadik. Ez a lélek, középső a *νοος* és a jelenségvilág közt, a *νοος* által áthatva, átvilágítva, de a belőle született testvilággal érintkezve. Azonban közelebb áll az értelmi világhoz s ezzel együtt az istenihez számíttatik. Lényege szerint az szám és alak mint az idea, élet és működés mint a *νοος*, az ösfényt körülvevő fénykörök között a legvégsőbb ugyan, de mégis fény; ellenben rajta túl kezdődik a sötét táj. A *νοος* oszthatatlan, ellenben a lélek, menyiben atesttel egyesül, osztható; noha tulajdonkép ezen oszthatóság nem ötmagát, hanem csak a testet illeti. De az így is egy, mert minden részében egész és ugyanaz. Csak a test, de nem a lélek van a térben. A lélek egyrésztől, mint a *νοος* szüleménye, észszerű, mert a *νοος* azt felvilágosítja s vele mint saját utánképével a valódinak minden formáit közli. De másrésztől a lélek vonatkozik az alatta állóra, mert ez, általa ered s ezzel közli a *νοος*-ból eredő hatásokat.

Ez egyelőre a világlélekről áll. De ebből erednek az egyes lelkek azon törvény szerint, mint a *νοος*-ban is benne van az ideák sokasága. Az egyes lelkek az általánosnak csak hatásai, a mindenén átözönlő életnek egyénileg különböző jelenségformái. A lelki élet az értelmi világ határát képezi.

2. Jelenségvilág.

a) Általános rajz. A jelenségvilág az érzékfölttítől az által különbözik, hogy ennek egysége a sokaságba, összhangzata az ellentétbe oszlik fel, az ész helyébe az ész és szükségesség vegyülete, az igazi lét helyébe az igazi valóságnak csak torzképe lép. Ezen sajátság oka az anyag, mely minden érzékinek alapja s az érzéki és értelmi világ különbségének eszközlője. Kell lenni egy, a különös testektől különböző általános anyagi substratumnak, mivel a testinek minőségi változása másképp lehetetlen; az mint alakatlan tulajdonság nélküli, az nem testi, az sommi való sem, hanem a létnek csak lehető-

sége: olyasmi, minek minden hja van s csak arra való, hogy más megjelenjék benne. Szóval az anyag a nem-levő, merő privatio, határozatlan és határtalan, az a szellemitől megfosztott. Maga is érzi, hogy ily pusztá tagadások az anyag fogalmát le nem írják, különben is e vonások Platotól vannak átvéve. Azonban Philo és az új-pythagoreusok nyomán tovább megy, midőn az anyagról azt mondja, hogy az a roszt, a gonoszt. A lélek magasabb természeténél fogva szabad a gonosszágtól s az ebbe csak az által jutott, hogy az anyaggal egyesült. Mert, ha a gonosság a jó hiánya; úgy épen az anyag az eredeti privatio, a merő hiány. Az anyag tehát az ösroszt, ösgonost (*πρωτοκακον*, das Urböse). A testi csak származásképp roszt, a lélek pedig csak harmadik sorban nevezhető roszt, mennyiben a töle idegen roszt, hódol. Látszik, hogy az anyagot nem vizsgálja methaphysikai vagy természettani, hanem csak erkölcsi szempontból, t. i. azon hatás szerint, melyet az a maga érzékiségével meghasonlott emberre gyakorol.

Ezért kénytelen azon kérdést vizsgálni, szükséges-e az anyag és a gonost? Itt visszament azon törvényre, mely szerint a tökéletlenebbnek származása a tökéletesebbhez van kötve. Midőn a tökéletlenebb a tökéletesebbtől származott, ezen származásban kellett lenni egy határnak, melynél a jó a rosztba, a szellemi az anyagba átsapott. A léleknek kellett a testit, mint helyet a maga számára szülnie, a világnak kellett utoljára a sötétségbe elenyésznie. De az nagy ellenmondás, hogy a szelleminek egyáltalános minőségi ellentéte épen a szellemiből, ennek fokozatos elgyengülése folytán támadjon. Azonban Plotinra nézve nem maradt más út e nehézség elől kitérni, mivel álláspontján az anyagot mint oly pozitív feltételt, mely által az isteni valósul, ebből le nem származtathatta, sem mint más, szinte eredeti elvet az isteni mellé fel nem vehette.

Annak oka, hogy a lélek az anyaggal egyesült, következő. Mivel a lélek az érzékfölötti világ határán áll, ezért természetesen megvilágítja azt, mi alatta áll, t. i. az anyagot tehát erőinek egy részével ebbe átmegy, hatásában ehhez van kötve s az értelminek örökkévalóságából az időbeli életbe lép. A jelenségvilág tehát csak úgy támad, ha a lelki erők az anyaggal egyesülnek, különben az anyag tulajdonság nélküli lenne s nem lehetne az észrevétel tárgya. A természet magában véve gondolat; de nem tudatos gondolkodás, az tudat nélkül teremt. A természet alvó tudat; de mégis oly biztos ösztönrel teremt, melyet semmiféle reflexio nem képes céljától elhajlítani. A világ tehát nem támadt az akaratnak ténye vagy megfontolás ut-

ján, hanem egyszerű természeti szükségesség, az által, hogy a lélek nem tehetett mást mint hogy a képezésre szoruló anyagot megalakítsa. És mivel ezen szükségesség mindig megvolt és meglesz, Plotin ellene van azon tannak, hogy a világnak van időbeli kezdete és vége. De, noha a léleknek világképző hatása szükségképeni mégis egyesülése az anyaggal annyi, hogy egy neki meg nem felelő állapotba süllyedt le.

A jelenségvilág, mint a dolgok összességében szükségképeni tag, mint a lélek műve, a maga nemében szép és tökéletes. De menyiben érzéki világ is, az igazi valóságnak tisztátalan utánképe, egy árnyország, melyből a lélek minél előbb szabadulni kívánczik. Oly gondolkodónak, ki kora iránylatánál fogva minden igazi valóságot az értelmi tulvilágba tesz át, így kellett felfognia a jelenségvilágot különösen ott, hol ennek viszonyát az ember erkölcsiségéhez tárgyalja. Ellenben, hol a jelenségvilágot tisztán csak elméletileg fejtegeti, ott Plotinban is látszik azon régi classica érzék, mely előtt a természet dicsősége feltárul, noha idején, kivált a helleniség keresztény ellenei részéről csaknem dogmaképen hangzott az érzéki világ megvetésének tana. Ezért mondja Plotin, hogy az érzéki világ az érzékfölötti erők jelensége, a lélek visszatükrözése az anyagban. Minden dolog lényege annak érzékfölötti alakja vagy fogalma; maga az érzéki dolog ezen érzékfölöttinek csak utánképe. Az érzéki világ is mint egész az igazinak t. i. az érzékfölöttinek csak képmása. Azon viszonyt úgy is kifejezi, hogy az érzéki dolgok a csiraformákban ható fogalmak által képeztetnek. De, noha a jelenségvilág a ható erőknek csak tökéletlen szüleménye; Plotin mégis, midőn a természetet vizsgálja, lelkesedve kiemeli, hogy a természet, mint a lelki erők jelensége, eleven, hogy benne minden legszebb összhangzatot képez, s hogy a jelenségvilág, mint egész, az isteni gondviselésnek méltó műve. Mivel a dolgokat a lélek alakította, ezért a testi világban minden élő és lelkes; a világ nem holt anyagokból felépített ház, hanem élő lény, melynek egyes részei szinte élnek, egy műszeres test, melyet egy lélek hat át. Tehát annak minden része az egészszel tökéletes összhangzatban áll s azon harcz és ellentét, mely ezen összhangzatot zavarni látszik, csak eszköz annak megtartásához. Mert mivel a világ egy egész, kellett benne különbségnek és ellentétnek lenni. A világegészlet részei részint összefüggésben állanak egymással, részint szerves kapcsolatban. Azok nem csak természetileg hatnak egymásra hanem rokon szenvileg is.

A világ részeinek ezen harmoniáján alapszik a világegészet tökélye és szépsége, melyről Plotin annál lelkesebben szól, mivel ehhez az érzéki világ megvetését tanító keresztény gnosticusok adtak neki alkalmat. És ez ismét szép bizonyossága a hellen erőnek a természet felfogásáról. Plotin keresztény elleneitől, kik a világot megvetették, azt kérdi, hogyan lehet a láthatlan isteneket tisztelni, ha azok látható utánképét kicsinyeljük; hogyan lehet az emberben az isteninek uralmát felvenni, ha azt a világegészetben tagadjuk? Talán azért, mivel ezen megvan az anyag, mivel kisebbszerű, mint az érzékfölötti világ? De ennek kellett lenni, hogy amaz utánkép, emez őskép legyen. De ezen korlátan belül a világ az ősképet oly tökéletesen adja elő, az a végetlen életnek és bölcseségnek oly tiszta kinyomata, hogy szebbet gondolni sem lehet. A világ, mivel az Isten által lett, magának elegendő és tökéletes, benne minden megvan: növények, állatok és minden teremtett lények. De minden az ősjótól függ, minden feléje vágyódik s minden saját képessége szerint részesül benne.

Midőn Plotin a világ szépségéről és észbeliségéről szól, megátadja azokat is, kik az isteni gondviselést vagy egészen tagadják, vagy azt mint végzetet, azaz az emberi cselekvényeket ellenállhatlanul meghatározó hatalomképen fogják fel. Ez utóbbi nézet ellen azért nyilatkozik, hogy védelmezze az emberi szabadságot a fatalismus ellen. Ezért azt tanítja, hogy az ember erkölcsisége a végtől független, s azt is, hogy a világot az isteni gondviselés kormányozza. De az isteni gondviselés alatt nem érti az istenségnek személyes, az egyesre irányzott gondoskodását. Az szerinte nem előre látás, nem cselekvés szándékból; hanem az érzékfölötti erők hatása az érzéki világra, a természeti szükségesség folytán áll be. A gondviselés azon fogalom, hogy mivel az érzéki világ függ az érzékfölöttitől, ezért abban ész és rend van. Szóval a gondviselés az érzéki és érzékfölötti világ közti immanens viszony. A gondviselést le nem rontja először a metaphysicali rosz. Ezen rosz elenyészik, mihelyt az egyeset összefüggésben az egészszel vizsgáljuk. Mind jó a maga nemében és helyén s az egyesnek tökéletlensége is az egészlet tökélye szempontjából, sőt a dolgok ellentéte és harcza, a támadás és enyészés változása is szükségképeni. Legtöbb igazságtalanságot lehetne látni a léleknek az anyaggal való összekapcsolásában. De ez is elenyészik, ha meggondoljuk, hogy a lélek természeti törvény szerint saját tette által határozta meg élethelyzetét.

A természeti roszat hasonló szempontból igazolja. Meny-

nyiben az ember ezen bajokat érzi, azok részint előbbi életének általa előidézett következményei, részint csak arra nézve szerencsétlenség, ki azokon nem tud felülemelkedni s boldogságát egyedül az erényben keresni. Különbösen is az ily dolgok a természet folyásából szükségképen származnak.

Mi az erkölcsi rosztat illeti, erre nézve azt mondja, hogy a rossz tett indokának is a jó utáni vágy az alapja; hogy minden gonoszság a tettes lelken közvetlenül megboszultatik és sorsának további folyásában a kiegyenlítés örökkévaló törvényei szerint megbüntettetik; hogy a gondviselés a gonosztságot is jóra fordítja, mert létele az erkölcsi éberséget élesíti s az erény becsét az ellentét által emeli.

Mi az erény és a külső szerencse közti aránytalanságot illeti, megjegyzi, hogy utóbbi az igazi boldogságot meg nem semmisítheti, noha ezen aránytalanság folytán a rossz emberek oly hatalmat nyernek, mely őket nem illeti. De erre azt mondja, hogy ez másképp nem lehet, míg az emberek emberek. A középfokon álló embervilág nem lehet oly tökéletes, mint a magasabb világ. Ezen egyenlőtlenséget a gondviselés is meghagyta. Ki azt akarja, hogy a rosszak ne uralkodjanak, az tegye nekik az uralkodást lehetlenné, mert célhoz csak a tett vezet, de nem az imádkozás és a semmit sem tevés. Tehát erre nézve is minden baj vétünkéből származik; a gondviselést a véteksúly nem terheli, a világegészlet oly tökéletes, mint a véges világ ilyen csak lehet.

b) A világépület és részei. Noha Plotin a világ szépségét magasztalja, ezt mégis csak annyiban teszi, mennyiben benne a szellemi erők nyilatkoznak; ellenben a testit csak úgy tekinti, mint a magasabb világ elhomályosítását. Ily állásponton a természeti törvényeket tüzetesen nem kutathatja. Az első testi, melybe a lélek, midőn az érzékfölötti világból kilépve átfoly, az ég (*ouqanos*), a lélek kiváló helye. Az ég rende és szépsége bizonyítja, hogy lelke tisztább és tökéletesebb mint az emberi; anyagánál fogva is az ég és a csillagok a legtisztább fényből valók. Tehát az ég és a csillagok a látható istenek, a láthatatlanok utánképei. Mivel a világ részei egymással összefüggnek s a működő erők először az éggel, azután a földdel közöltetnek; ezért a földi függ az égitől. De ebből nem következik, hogy a csillagok egyes esetben befolyanak az emberi sorsra. A csillagok az ember természeti képességeit és sorsát csak annyiban határozzák meg, mennyiben általában a természeti életet meghatározzák.

A látható istenek után első helyet foglalnak el a daemónok, azon lények, melyek az isteni és a földi lények közt állanak; azok a világlélekből erednek. Ellenben az értelmi világban nincsenek daemónok. A daemónok is, mint az istenek örökkévalók s ezekkel együtt szemlélik az érzékfölöttit. Csak a vallásos életet emelni akaró philosophiában alig van hely a földi életről szólani. Ebből csak annyit, hogy Plotin tanítja, miszerint a föld is lelkes lény.

c) Az ember. Mielőtt a földi életbe léptünk, Plotin szerint az érzékfölötti világban voltunk, némelyek mint emberek, mások mint emberfölötti lények. Míg a lelkek ezen állapotban vannak, szabadok a szenvedéstől s mint a világlélek részei, ezzel együtt kormányozzák a világot. Öntudattal tehát nem bírnak, mert nincs szükségük tudást keresni, hanem a *νοϋς*-t és a lényegfölötti jót közvetlenül szemlélik. De a lelkek ezen állapotban nem maradhatnak. Mint az eredeti egység a sokaságot hozza elő, úgy a léleknek is mást kell előhoznia és magát közölnie azzal, mi alatta áll; és mivel az érzékfölötti világ határán áll, ezért a maga egy részét átadja az érzékinek. De az állapotba ismét visszatérhet s a földi élet által is nyer. Ezen nyereség az inneninek ismerete, az értelmi világban szendergő erő kifejlése, a magasabbnak teljesebb méltánylása, melynek becsét a rosznak tapasztalása deríti fel egészen. Ezen szükségességnél fogva a lelkek az érzéki felé fordulnak, hogy erről gondoskodjanak; de ekkor magasabb eredetükről megfelejtkeznek. Mennyiben a lélek egyesülése, összekapcsolása a testtel nem külső erőszak, hanem saját hajlama által történik, ezért az szabad tett, s így lehet mondani, hogy a lélek kilépése az értelmi helyből vakmerőség. De a lélek leszállása nem csak saját ösztöne, hanem az általános szükségesség folytán és a testi világ megalakításának tekintetéből is történik. A lelkek azért szállanak a testekbe, mivel a lélek képezi a kapcsolatot az érzéki és érzékfölötti világ közt.

d) Az ember időbeli élete. A lélek az érzékfölötti világból származván, csak szellemi természetű lehet. Ezért Plotin nem csak a stoicusok materialismusát, hanem Aristoteles azon tanát is félreveti, hogy a lélek a test entelechiája. Mert így nem volna önálló, a testtől elválható s a testi világ fölött álló lény. Szerinte a lélek különbségben a testitől, örök és isteni s ezen sajátága ott van meg a maga tisztaságában, hol a testi közösségtől megszabadult. De a lélek szellemi mivoltához, mivel a testtel egyesült, valami idegenszerű járul. Tehát az emberben kétféle lélek van: egy magasabb, mely az

érzékfölöttiben él s egy alacsonyabb, mely a testbe és ennek működéseibe van bebonyolítva. De az emberben az igazi lényeg az ő magasabb természete. A mi lelkünk ez által rokon a mindenség lelkével s az isteni ész nem csak fölötte áll, hanem egész terjedelmében benne is van; egész földi élete alatt is az értelmiben marad s csak az alsóbb lélek által érintkezik az érzéki világgal. De ezen magasabb lételünk lényegét közelebbi elmélkedés alá nem vette. A tan homályos, midőn a *vous* a mi eszességünk és az egyszersmind egy fölöttünk álló lény és midőn a lélek majd különbségben a *vous*-tól, majd ezzel együtt képezi egyéniségünket.

De mikép lett a lélek érzékfölötti lényegéből és a testből egy egységes élő egész? Egyoldalú spiritualismusánál fogva e kérdést kielégítőleg meg nem oldhatta. Szerinte maga a lélek nem megy be a testbe, hanem a fény, vagy melegnek egy bizonyos nemét bocsátja ki magából, mi által a test elevenítettik. A lélek tehát nincs ugy a testben, mint a test a térben, mint az érzéki alak az anyagban; hanem mint a ható erő a maga természeti műszerében s azért helyesebb, ha azt mondjuk, a test van a lélekben, mint azt, hogy a lélek a testben van. Tana szerint tulajdonképen csak némely lelki erők vannak meg a testben, a lélek tehát hat a testben és a test által. De mi ezen hatás tulajdonképi alanya? A test egyedül nem, mert kívánság, indulat nem pusztán testi mozgások. S ugy látszik a lélek sem az, mert ezt a testi állapotok nem érintik. Mivel a lélek akkor is, midőn a testre hat, csak magára vonatkozik; ezért semmi rosszat sem lehet rá visszavezetni, miután a nem-testi általában nem szenved. De ekkor mikép lehet a szenvedő állapotokat, érzéseket, indulatokat kimagyarázni? A felelet mindig ugyanaz, t. i. hogy csak a test szenved, a lélek nem, hanem csak észreveszi azt mi, benne történik. Ha p. o. testi gyönyört és fájdalmat érzünk, ezen állapotok csak az állati életelvben vannak, holott a lélek azokat szenvedés nélkül észreveszi. Mi ily állapotokat észrevesz, az a lélek; de azon állapotok alanya a testből és a lélek árnyképéből összetett. Az érzéki észrevételnél is a lélek nem az érzéki dolgokat veszi észre, hanem csak azon benyomásokat, melyeket a dolgok annak érzékiségére gyakorolnak s épen ezért szüksége van az érzék műszereire, mivel a testi reá nem hat. De már az emle, képzerő, gondolkodás egészen lelki működések. Ellenben az érzéki kívánság (*επιθυμία*) ismét a testi és lelki jelenségek között van.

De az ily felfogás szerint kimagyarázhatlan marad az, mikép egyesülhet a lélek a rá nézve idegen testtel s mikép támadhatnak

ezen egyesüléstől oly közös állapotok, melyekre nézve sem a test, sem a lélek nem képezi a tulajdonképi alanyt.

Ezen nehézségek Plotin rendszerében gyökereznek s ezeket ő, különösen a szabad akarat fogalmáról szólván, nem igen vette észre. Hogy az akarat szabad, hogy az erény magának ura, hogy cselekedeteinek véteksúlyát mindenki magában viseli, az Plotin előtt oly igazság hogy szabad akarat nélkül nem lennének emberek, nem öncselekvő alanyok, hanem a világegészletnek kívülről mozgatott részei. Mikép egyeztethető össze a szabadság a világ összefüggésével, erre csak azon ki nem elégitő általánossággal felel, hogy az erény szabad, de ennek művei az egésznek összefüggésébe belefonvák. És Plotinnál is ismétlődik a platoi tan azon hiánya, hogy az erény magának ura, és a bűn oka magában van ugyan és mégis utána teszi, hogy a bűn nem önkénytes tett s csak az észszerű cselekvés szabad. Plotinnál az emberi lényeg egysége mindenütt hiányzik.

e) A lélek visszatérése az érzéki világból az érzékfölöttibe. A földi élet után a lélek az érzékfölöttibe megy vissza. Mivel a lélek ezen élet előtt testnélküli volt, ilyen lesz azután is. És mivel a jelen élet az eredeti állapot megháborítása; ezért ha a lélek ezen életet elhagyja, magasabb és megfelelőbb létbe megy át. Ez következik Plotin álláspontjából. De azt kivált Plato nyomán bebizonyítani is törekszik, midőn p. o. azt mondja, hogy enyészhetlen az, mi az élet és mozgás elve. Kell lenni oly állapotnak, hol lélek a maga lényegét tisztán kitarja, rokonságát az istenivel s honjogát egy magasabb világhoz bebizonyítja. Hivatásunk már itt az, hogy gondolkodásunkat, törekedésünket igazi hazánk, t. i. az ideavilág felé irányozzuk s jobb részünket az érzékiség elfojtása, ascesis által, a testben való részesüléstől megszabadítsuk.

De a mily lényeges a lélekre nézve a halhatatlanság, ép anyyira ellenkezik a gondolkodással a test feltámadása, mert ez megörökítése lenne azon börtönnek, melyben a lélek most van.

A lélekvándorlásról szóló tan azonban jól összehangzik Plotin alapelveivel. A lelkek, valamint az érzékihez való hajlam által a testekbe leszállanak, úgy midőn a testekből kilépnek, az érzéki világhoz ragaszkodók ebben visszatartatnak s megfelelő testekbe szállanak, mert általános törvény az, hogy a halál után a lélek oda jut, hova őt hajlama vonzza. Csak az érzéki világ fölé emelkedett tiszta lelkek térnek vissza eredeti hazájokba, t. i. az érzékfölöttibe. Plotin álláspontján ezen változás nem csak physical, hanem erkölcsi jelentéssel is bír,

mert az igazságosság örök törvénye a lelkeknek azon sorsot méri ki, mely tetteik jutalmának megfelelő. Ki tehát az érzékiségnek élt, abból lesz állat, növény.

De ezen tanban is felmerül azon nehézség, mely Plotin anthropológiáját nyomja. Szerinte a lélek ezen életből átmegy vagy emberi, vagy emberfölötti, vagy emberalattiba, itt kapja meg tetteinek jutalmát. De mi a lélek? Muló életben nem egyszerű, hanem összetett lény. Mi tehát a tulvilági élet, a lélekvándorlás és a megjutalmaztatás alanya? Az mi hibái miatt büntettetik, nem a lélek tiszta lényege, hanem az egész, mi a lélekből és alsóbb alkatrészeiből van összetéve. Mindenütt látszik, hogy az inneni és tulnani élet közt az összefüggés nincs meg, s hogy anthropológiájában dualismus van.

De, ha a lélekre nézve a testtel való összekapcsolás zavaró, s ha ősállapotába csak akkor térhet vissza, midőn az érzékiségtől egészen megszabadul; ekkor épen ezen feladat támad, ezen megszabadítást öncselekvőleg kieszközölni.

3. A szellem felemelkedése az érzéki világból az érzékfölöttibe vagy a két világ lehető egyesülése.

Mivel Plotin azon kérdéseket fejtegeti, mikép egyesülhet a szellem az érzékfölöttivel s mik ezen egyesülésre nézve a segédeszközök; ezért nála a tulajdonképi erénytan és politica elveszti jelentőségét. Azon kérdésre nézve, mi az emberi cselekvés célja? megegyezik a régi, különösen a stoicusoknak a jórol és boldogságról szóló tanával. Minden lényre nézve a legfőbb jó az ő természetszerű működése; több alkatrészekből összetett lényre nézve pedig jobb részének természetszerű és hiánytalan működése. De nem elég, ha azt mondjuk, hogy a boldogság a természetszerű működésben áll, mert ezen értelmezés szerint a növény is boldog. A boldogság azon élet, melynek fogalmához semmisen hiányzik, mely maga a legvalódibb és legfelsőbb élet. De a tökéletes élet eredetileg a gondolkodásban áll, csak gondolkodó lények képesek a boldogságra. De ezekre nézve a boldogság nem csak állapot, életünknek nem csak egy bizonyos oldala, nem csak valami esetleges; hanem az, mi az ember igazi lényege. Ez pedig gondolkodó természete, a többi csak járulék. Ezért a boldogság a sorstól és minden külső állapotoktól független; ezek nem illetik az ember tulajdonképi lényegét és életét. Az érényesnél a gyönyör sem hiányzik; mert az érzéki gyönyört nem kívánja ugyan, de kedélye derültségét soha el nem veszti.

Erkölcsei működés. Mivel a jelen élet tökéletlensége a lélek és test közti egyesülésből származik; ezen tökéletlenség megszüntetéséhez más nem kívántatik, mint hogy azon kapocs elenyész-
 szék. Plotin ethicájának alapfogalma a megtisztulás, megszabadulás a testtől s innen foly azután iránylat a tulvilágra. A lélek roszasága abban áll, hogy függ a testtől; erénye tehát abban fog állani, hogy a testtől megszabadul s csak magáért működik. Valamennyi erény csak megtisztulás, de ez nem vonatkozik a lélekre, mert ez mocsok-talan, hanem a testhez való viszonyára, s mihelyt a tisztátalan elemek el vannak háritva, a lélek eredeti lényegében jelenik meg, hasonló lesz az istenihez s ezt szemlélheti, mert csak a hasonló szemlélheti a hasonlót. De ennek ellenére sem akarja az érzékiséget egészen meg-
 semmisítettetni, hanem az észnek oly módon alárendelni, hogy a lélek az érzékitől tisztán maradjon. Sőt mivel Plotin a világ szépsége iránt érzékkel bir, az érzékit és szellemit erkölcsi tekintetben is affirmatív viszonyba helyezteti egymáshoz. Mert, noha ezen világ az érzékfö-
 löttitől távol áll; mégis az ennek képe, mert az ideát magába felvette. Az érzéki tehát egy hid az érzékfölttihez, a testi szépségen gerjed fel a kívánság a jó után s lehetséges az érzéki szépségtől a legmaga-
 sabb szépséghez fokunkint felemelkedni. De ezen felemelkedés utol-
 jára csak abban áll, eltekinteni az érzékitől, elhagyni a testhez való szeretetet s az okozottól visszamenni az értelmi okra.

Ezen szempontból a gyakorlati működésnek viszonyban az elméletihez csak alárendelt becset tulajdonit; de azért az ethikai erényt nem veti meg, mint keresztény gnosticus ellenei. Ezért mondja, hogy nem elég az Isten szemlélete; azt is meg kell mutatni, mikép lehetséges az, mert csak a tökéletes erény mutatja meg nekünk az Istent; hol az erény hiányzik, ott az Isten ideája csak üres név. De az elméleti erény nála még is több. Mert míg az ember cselekszik, míg külső czélt tűz ki magának és külső eszközt használ; addig kénytelen az érzéki világgal foglalkozni, hogy ezt céljainak szolgáljává tegye. De ez szerinte nem csak tökéletlenség, hanem oltisztá-
 talanitás is. Az ethikai erény nem a magasabb lélek műve, hanem azon közösé, mely a felsőbb és alsóbb erőkből van összetéve. A cse-
 lekvésben az ember mástól függ. Gondoljuk a gyakorlatot ezen hiá-
 nyoktól megszabaditva; ugy annak igazi magvával az elmélet marad fenn; mert minden cselekvés célja csak a jó, de ezt a lélek csak annyiban birja, mennyiben ez benne van meg, t. i. az elméletben. Az igazi bölcsesség, józanság, vitézség és igazságosság nem a külsőre

vonatkozik, az tisztán a lélek viszonya önmagához. Csak ezen erények igazi utánképei az isteni *vous* tulajdonságainak, mi az ethikai erényekről nem áll. Kiben az elmélet erős, az nem csak úgy fog élni mint ember, hanem mint Isten.

Ezekből kitetszik, hogy Plotinban nem igen volt meg az érzék az állami élet iránt, mely igenis az akkori korban a szellemiek felé hajló természetekre nézve kevés ingerrel birt.

De az elméleti működések sem felelnek meg egészen kívánalmainknak. Így nem az érzéki észrevétel. Igaz, hogy ezt úgy tekinti, valamint az érzéki dolgokat is, mint a magasabbnak utánképzését; mégis az érzéki észrevétel nem megfelelő felfogási mód, mivel az az igazi meglevőnek csak valótlán utánképe. Ily tan közvetlenül következik abból, a mint az érzéki világot gondolja. Az érzékinél maradni már magában véve rossz s helyes viszonyunk, az ettől lehetőleg gyorsan szabadulni s az érzékfölötti világ felé fordulni. Nagyobb igazsággal bír a közvetített ismeret (*λογισμος*), mert az igazi létezőre iránylik s azon tiszta tudomány, mely ezzel foglalkozik a *dialectica*. Ebben a lélek a tévedéstől szabadon az igazság mezején mozog, megkülönbözteti az ideákat, a dolgok lényegét és a legfelsőbb nemeket; tartalma az egyedül igazi valóság s mivel a legáltalánosabbal és a teljesen anyagtalannal foglalkozik, az a *philosophia* legbecsesebb része. De e mellett méltányolja a tudományos alakot s ezért mondja, hogy a *dialectia* módszeresen vezet a valódisághoz, hogy a tudományban minden rész egész, ha ellenben egy tantételt a többiekkel való összefüggésen kívül vizsgálunk, megszűnik tudományos tétel lenni.

De a közvetített gondolkodás sem a legfőbb. Az ilyen felteszi az érzékfölöttinek közvetlen tudását, de a lélek a magasabb tudás elveit a *vous*-tól kölcsönző. A szellem csak a szellem számára nyilatkozhatik. De ezen magasabb ismeret nem közvetített, hanem közvetlen, az a gondolkodás önszemlélete, mely egyszersmind a gondolhatónak, az érzékfölötti lényegnek szemlélete. De még ezen értelmi szemlélésben is a kettőnek különbsége és az emberi öntudat megmarad.

Az emberi öntudat csak akkor enyészik el végkép, ha a magasabbtól áthatott lélek az öslényt szemléli. Ő ugyanis azt tanítja, hogy, ha a lélek az észfölöttit akarja elérni, a gondolkodáson is tul kell mennie s magát a magasabbnak átadnia, a gondolkodást is kicsinylenie kell, mert a gondolkodás még mozgás, de az öslény az egyáltalában nem-mozgatott; minden alaktól és határozottságtól, még

az értelmítől is el kell vonnia s a tiszta határozatlanságig, a feltétlen fogékonyságig megtisztulnia, mert csak így képes változatlanul magába felvenni azt, mi minden határozottságon túl van. Ugyanis az Elsőről nincs semmi fogalom és tudás, azt tehát a gondolkodási erő el nem érheti. Nem marad egyéb hátra, mint a teljes elvontság minden tartalomtól és az öntudat határozottságától. Ezen állapotot Plotin úgy rajzolja, hogy az valóságos érintkezés az istenivel, hogy ezen érintkezésben a szemlélt és szemlélt közti különbség egészen elenyésczik. Ezen öntudat nélküli állapot az *εκστασις*. A legfőbbnek megértése nem lehet tudás, mert minden tudás határozottságok sokasága, de a legfőbb lény tiszta egység. Azt tehát csak a belőle eredő érintés és megvilágosítás által lehet birni. De ezen megvilágosíttatás által nem nyerünk tudást az Istenről; az által igenis tapasztaljuk azt, hogy ő van, de nem azt, mi ő. És mégis ezen megvilágosítás a lélek legbensőbb egyesülése az őslénnyel s tudást épen azért nem okoz, mivel itt a szemlélőnek egysége a szemlélttel oly feltétlen, hogy itt a tudat megkülönböztetése a tárgytól, a tárgyias gondolkodás feltétele be nem áll. Ha az Isten a lélekben megjelenik, a kettő teljes egységet képez, a lélek tiszta fény lesz, Isten. Ezen feltétlen egység a legfelsőbbel a tudatos gondolkodást annyira kizárja, hogy maga a lélek is többé nem ilyen, hanem tiszta mozgás nélküli nyugalom az Istenben. A lélek az elragadtatás (*εκστασις*) állapotában túl van az erényen, tudáson, az teljes odaengedés a végetlenhez.

És hogy jut el a lélek ezen állapotba? Ha minden külsőtől teljesen elvon és tisztán magába mélyed.

Azonban ezen elragadtatási állapot, ezen egyesülés az Istennel a földi életben rövid tartamú s a lélek azon egységből ismét kilép. Hogy a lélek a legmagasabbnak szemléletétől ismét az érzékihez le száll, az igenis ellenmondás, de nem kisebb, mint az, hogy a lélek az érzékföltrebből a testibe lép.

De, ha még a philosophus sem képes magát azon szemlélet magasságán megtartani, mások pedig mulólag sem, ha az emberi élet az érzéki és érzékföltrebbi világ közt el van osztva; úgy külső segédeszközökre van szükség, melyek a léleknek földi létele alatt támaszul szolgáljanak s megkönnyítsék neki a felemelkedést az érzékin túl. Ezen segédeszközt a vallás nyújtja. Az állami élet, melyet az előbbi philosophusok úgy tekintettek, mint az erkölcsiség leghatályosabb emeltyűjét, ezen jelentőségét már rég elvesztette; de ép azért annál nagyobb mértékben emelkedett a vallási szokások és hagyományok

becse, valamint az embereknél általában úgy a philosophusoknál is. Ezért Plotin philosophiája általában vallási jellemű.

Vallás. Philosophiai nézetei vallási életének ép úgy feltévései, mint eredményei. S noha neki ép ezért a létező vallásra szükségse nem volt: mégis azt hatályosan védelmezte. Igaz, hogy theologiája monotheistícai irányu, de van benne polytheistícai elem is. Mert, noha az őslényről szóló tana által az istenség egységét eléggé biztosítottnak hiszi; mégis azon isteni kifolyásokat is istenségeknak tekintí, melyek az egy Istennek vannak alárendelve. Első sorban áll a *vous*, mint második Isten, az őslény közvetlen kinyilatkoztatása és ennek egyes részei, sőt a világlelket is az érzékfölötti istenekhez számítja. Második rangu isteni lények a csillagok. A daemonokat nem számítja az istenekhez. És ezen isteni lényeket a népvallás mythusai szerint magyarázza. A mythus a dolgok általános lényege, de történeti lefolyása szerint gondolva. A mythusban rejlő ideákat szabad a történeti alakból kiemelni s tulajdonképi kifejezésük szerint előadni, p. o. az istenek atyja, Uranus jelenti az őslényt, Narcissus története azon gondolatot fejezi ki, hogy a lelket a testi ingerek lebilincselik; Prometheus és Pandoráról szóló mythus a világ, a mint ez a magas gond által az istenek minden adományaival megáldatik.

De a polytheistícai istentiszteletet is törekszik igazolni. Már a régi bölcsészet felszólalt az isteni képek imádása ellen. Plotin e mellett azon okot hozza fel, hogy, mivel a kép az Isten ideája szerint van készítve; ezért a kép ezen idea által úgy függ össze az Istennel, mint az érzéki az értelmivel a lélek által. Nehezebb volt neki az ima hatását indokolni. Mivel az istenek tudatos gondolkodását az emberről, nem tanítja; ezért az ima kihallgattatását és hatását tagadnia kellett volna. De ezt vallásos érzése nem engedte. E nehézséget a dolgok sympathiájáról szóló tan által igyekszik elkerülni s ennek folytán mondja, hogy a legnagyobb hatások nem önkény, hanem természeti szükségesség folytán állanak be. Mivel a világon minden lényben lelki erők vannak, s ezért minden lény minden rokontól rokonszenvíleg érintetik; ezért az imádkozó mozgása is felfelé hat s az égi test részéről a természeti összefüggésnél fogva megfelelő hatás ered. Az ima tehát a rokonszenví behatás, vagy a *magia* fogalma alá esik. Mivel Plotin nem vesz fel pusztán physícai, hanem dynamícai hatásokat; ezért szerinte az egész természeti összefüggés lánczolata magícai. Magián alapszik minden hajlam s mind az, mi az embert a szeretetre gerjeszti.

Mi a magia a cselekvés, az a jövendölés a tudás körében s Plotin ezt is védi. A jövendölést a világegészlet azon összefüggésére alapítja, hogy a világ egyes részeinek állapotai a másiknak mozgásaiból ismerhetők meg; az tehát a természetesen történeteknek szükségképeni eredménye.

Hogy a philosophia a tudományos iránytól ennyire eltért, hogy ennyi idegen elemet vett fel magába; ez azon kort terheli, mely teli volt hittel a magiában, varázslásokban, csodákban, s ezen hit befolyása alól a philosophia sem volt képes magát megóvni.

B) Porphyrius.

Plotinnál szabadabb szellemű ugyan, de kevesebb teremtő erejű az ő tanítványa Porphyrius. Született Tyrusban talán 233. s hihetőleg 301-ben halt meg K. u. Az új-platóiak közt ő legkevésbé mysticus.

A philosophia feladata Porphyrius szerint az ember erkölcsi életének, cselekedeteinek megtisztítása; a philosophia gondoskodik az ember lelki üdvéről. Minden ismereteink csak tisztítóeszközök. A philosophus a lélek orvosa.

Tiltakozik azon felfogás ellen, mely az Isten mellett az anyagot mint eredeti elvet veszi fel; tehát a szelleminek és természetinek dualismusát meg nem engedi. Ezért törekszik kimutatni, hogy az anyag az egy értelmi erőből az egységnek és eszményi formának végképi kialakítása által eredett, mert a valóságban a forma az anyagtól elszakítva soha nem létezik. De mindemellett az anyag a szellemtől lényegesen különbözik. A nemtesti szül mást a nélkül, hogy állagából veszítene. A nemzett mindig tökéletlenebb és osztottabb, mint a nemző s minél inkább lejjebb szállunk a nemzések sorában, annál inkább fogy az egységes erő és az immaterialitás. Ezért a magában befejezett lény soha nem fordul szüleményéhez, hanem csak ahhoz, miből eredett, úgy, hogy minden befejezett — legyen távolsága kisebb vagy nagyobb — az őslény felé fordul és azt élvezzi. Csak a tökéletlenebb állagok hajlanak az általuk nemzett, t. i. a testi felé is, s ez által a bünbe és hitetlenségbe bonyolódnak. Az akaratsnak ezen hajlamában áll a nem-testinek, tehát a léleknek is létele a testben. De a lélek nem kapcsolódik össze közvetlenül a testtel, hanem a testihez való hajlamnál fogva szül magából alsóbb, a testtel rokon erőt, melylyel egyesül. A lélek tehát lételeben nincs a testhez kötve. Épen az a

szelleminek lényege, különbségben a testtől, hogy az mindenütt osztatlanul lehet s a magasabb azért oka az alantabbinak, mivel erre nézve mindenütt jelen és mégis rajta tul is van. Ez áll a nem-testinek viszonyáról is a testhez. Jelenléte erőbeli és nem állagos. Csak így lehetséges, hogy lélek és test egy lény s a lélek ezen kapcsolat miatt semmit sem veszít sajátóságából, sőt inkább ezt a testtel közli.

Mi a lélek fogalmát illeti, azt mutogatja, hogy a lélek egyiségével erőinek többsége, önálló mivoltával függése a külső befolyásoktól megállhat. A látszólagosan szenvedő állapotokban is a lélek cselekvő s csak a test szenved; az érzékiség a testből ered, a szellem magában véve tiszta gondolkodás. Élet, szenvedés nem a lélekben, mint ilyenben, hanem csak a lélek és testből álló lényben (a bűn forrása is itt) van.

A lélek bir ugyan különböző tehetségekkel, p. o. gondolkodással, észrevétellel; de maga a lélek osztatlan s csak viszonya a testhez okozza, hogy a magában véve egységes lényből különféle tehetségek erednek.

A megtisztult lelkek a halál után tisztán szellemi életet élnek, mert a szellem csak ha a testtől egészen megszabadult, jut el az igazi bölcseséghez.

Ethicájában a dualismust neki sem lehetett lágyítani. Ezért mondja, hogy minél inkább kívánjuk a testieket, annál inkább elhomályosodik az isteni iránti érzékünk, következetesen ő minden indulatot veszélyesnek tart. Ki a magasabbnak szemléletéhez el akar jutni, annak le kell mondani az érzékiségről és kívánságról, megoldania azon kapcsot, melylyel lelke a testhez kötve van. Az erkölcsiség abban áll, ha a lelket megtisztítjuk, tehát annak jelleme asceticai. Ez oly tulságig megy, miszerint azt mondja, hogy legjobb volna, ha az élelmi szereket is nélkülözhetnők. Legfőbb erény és üdv azon mysticai egyesülés az Istennel, minőt Plotin is tanított.

Ezen erkölcsi nézetek alapján határozza meg a vallási viszonyt. Mivel az érzéki lét hiányait mint daemoni hatalmat érzi, mely az isteni mellett a világon uralkodik; ezért a vallást veszi segéd társul. De nem fogad el mindent a népvallásokból s meg van győződve, hogy a legjobb istentisztelet az Isten ismerete és a jámbor érzület. A legfelsőbb Istennek semmi érzéki áldozatot ne vigyünk, mert rá nézve minden érzéki tisztátalan; őt csak csendes ájtatosságban és szent gondolatokban imádjuk. Mindemellett is a polytheismus beillik az ő rendszerébe, miután az uj-platóiak több isteni lényt vet-

tek fel s általában a pogányság megtisztítását czélozták. Porph. sokszor a hihetlent is elfogadja s a korlátokon tulcsapongó csodahitet is törekszik philosophiájával összeegyeztetni. Az istenek képeit ajánlja, mivel ezek amazok lényegének symbolikai előadásai. A mantica lehetőségét úgy indokolja, hogy a jó daemonok az embert intik és neki tanácsot adnak. Sőt azt is hiszi, hogy a theurgia által magasabb szellemeket is lehet előhívni.

Ki a tényleges vallási elembe teszi át a súlypontot a philosophiait háttérbe szorítván, az *Jamblich*.

C) Jamblich.

Jamblich, Porphyrtanítványa, élt Constantin idejében. Ő még inkább képviseli azon kort, melynek kijelentésekre és csodákra volszüksége. Ő inkább mysticai irányu theologus, mint philosophus. Mit vel még kevesebbet bizik az emberi erőben, mint két elődje; ezért még inkább hangsulyoztatja azon gondolatot, hogy a philosophia czélja elérése végett, a vallás és az istenek segedelmére szorul. Tehát el nem fogadja Plotin azon tanát, hogy a lelket szenvedés és roszság nem éri s kimondja, hogy a rossz helye az akaratban van. A lélek üdvössége végett tehát az istenekhez, angyalokhoz, daemonokhoz kell folyamodnunk s a hozzájuk intézett imától várhatunk oly eredményt, mely minden várakozásunkat fölülmulja. Az igazi istenismeretnek első feltétele azon hit, hogy az istenekre nézve semmi sem lehetetlen. Ennek alapján ő mindent elfogadott, mit a vallások az istenekről tanítanak s így rendszerében a magasabb lények különféle osztályainak tudott helyet adni. Az isteneket elosztja világön belüliekre (*εγκοσμοι*, intramundani) és világön tuliakra (*υπερκοσμοι*, supramundani).

Plotinnál az érzékfölötti világban az egy öslény mellett van a *rous* és a lélek, ezek alatt áll a szellemek határozatlan száma. Jamblich — hihetőleg keleti tanok befolyása alatt — tovább megy. Ő azt tanítja, hogy minden rendben azt, mi magát mással közli, egy nem közölhető egység előz meg; az átmenet attól, mi tisztán magáért van, ahhoz, mi benne részesül, közléplények által van közvetítve. Ő nem csak egy, hanem több lényeket vesz fel, melyek egyáltalában minden léten tul vannak. Ezért az egy kimondhatlan öslénytől egy más egységet különböztet meg, mely az egyáltalános egység és a sokaság között áll s ezen második egyből származtatja le az értelmi világot.

És noha ezt mint egyszerű és örök lényt fogja fel, azt úgy is leírja, mint háromságot, melynek első tagja az atya, második az erő, harmadik a *vous* vagy a működés. De a trias egyes tagjai ismét triasokat képeznek.

Az értelmi világtól (*κοσμος νοητος*, mundus intelligibilis) megkülönböztette az értelmes világot (*κ. νοητος*, m. intellectualis) s így az isteneket is. Az értelmes világban elkülönül az, mi az értelmiben osztatlan, a lét ott válván el nemekre és fajokra. Az értelmes világ helye az ideáknak; az értelmi az ősképeknek, melyek amazok fölött állanak.

A világfölötti istenek harmadik osztályát a lelkiek képezik s itt is megvan a hármasság rendszer.

A világon belüli istenek sorában megkülönböztette az istenek, angyalok, herosok lelkeit ismét több osztályok szerint.

Elég ezen tanból ennyi azon rajongó és ábrándos kor jellemzéséhez. Jamblich tana a különböző népvallásokat s ezekben a képtelent is a legkorlátlanabb képzelet önkényével összekeveri a speculációval.

De ő nem csak a polytheismus elméletét törekszik tudományosan megalapítani, hanem védi annak gyakorlati oldalát is: a képimádást, theurgiát, manticát. Határt nem ismerő könnyűhivűséggel fogadja el az elbeszéléseket a csodákról, jövődölésekről, az áldozatok hatásáról és a szellemek megjelenéséről. Hogy ily dolgok lehetségesek, felhozza részint azt, hogy az isteneknek semmi sem lehetetlen, részint azt, hogy a földi világ a mennyeivel összefügg s ennek erői abba átözönlének és épen ezen rendkívüli hatásokban ismeri fel a szemmel látható isteni gondoskodást az emberekről.

Speculativ theológiájával törekszik összekapcsolni a pythagorasi szám mysticát is. A mathesisről azt mondja, hogy ez az érzékitől az érzékfölöttihez vezet, a szellemet a változhatlannak elmélgedésére figyelmezteti, az nem csak biztosságot nyújt a természeti törvények megismerésében, hanem az erkölcsi és political ember is megtanulhatja a számokból az erkölcsi rend mintaképeit. Teljes jelentőséget pedig akkor nyer, ha a mennyiségtani formákban a magasabb igazságok symbolumait feltaláljuk, ha belőlök az isteneket és az érzékfölötti világ természetét megismerjük.

A jelenségvilágról azt tanítja, hogy az öröktől fogva az érzékfölöttiből eredett. Az örök, melyek a magasabb világban magukban hatnak, a jelenségiben a testekhez vannak kötve s így képeztetik a

természet, mely tehát a világ benmaradó oka. A természettel összeesik a sors, vagy a végzet. Ez a természeti okok összege, ezek kölcsönös összefüggésében. Az egy természeti rendet nem lehet fel-fogni a sok okok pusztá összetalálkozásából, hanem csak úgy, hogy azok a fölöttük álló egységes októl közösen függenek. A természet magára hagyatva rendtelenségbe süllyedne; kell tehát, hogy az istenek folytonosan javítólag nyuljanak bele.

Jamblich követői egy tudományos kört képeztek. E körbe tartozott Julián császár is (361—363 K. u.), ki a régi vallást, a kereszténység elnyomásával császári hatalmánál fogva vissza akarta állítani.

Jamblich mutatja, hogy az uj-platonikusok mennyire letértek a philosophia útjáról. De a philosophiai gondolkodás a legnagyobb elgyengülése idejében is mutatott némi erőt. Ezt latjuk az athénei iskolában.

D) Athénei iskola.

Julián halálával kidült a régi vallások politicalai támasza. Csak az uj-platói philosophia érezte magában az erőt, hogy még nincs legyőzve. Sőt tovább kell mennünk. A történeti tények bizonyítják, hogy maguk a keresztények a tudományos műveltséget a philosophiai iskoláktól kapták. Noha az idők nem kedveztek a philosophiának, ennek ellenére is az a neki sajátságos erejénél fogva új gyökeret hajtott az athénei iskolában. Ezen iskola elhagyva, a Jamblich által bevágott utat visszatér a logikai eljáráshoz, miáltal megszerezte maga számára azon lehetőséget, hogy elődeinek eredményeit összhangzó egészbe foglalta össze. E tekintetben jó szolgálatot tett neki Plato és Aristoteles iratainak tanulmányozása. De, hogy ezen tiszta gondolkodók terén meg nem maradt, annak oka az, mivel a kor iránylatánál fogva az uj-platói mysticismussal teli előzményektől nem tudott megszabadulni.

Az athénei iskola megalapítója Plutarch meghalt 431 és 435 között. Hierocles tanítási ideje 415 és 450 közé esik. Hogy a görög philosophiában még ekkor is, legalább az erkölcsi feifogásra nézve, megvolt az egészséges mag, ezt tételei mutatják.

Proclus. Az uj-platonismus betetőzője Syrian tanítványa Proclus. Született Koustantinápolyban 410. K. u. meghalt 485.

Proclus azt mondja, hogy ő csak Syrian tanait adja elő, de

nála minden fejlettebb, következetesebb. Proclus mennyire phantasta, kitetszik onnan, hogy ő Hesiodot, Homert, Orpheust s az istenek jóslatait hívja fel maga mellett tanubizonyosságul. És ezen ábrándos irány mellett megvan nála a fogalmak logikai elemzése s az akkori ismeret minden birtoka. Nem az ő hibája, hogy gondolkodása mindenféle tekintélyek által lévén korlátozva, nem szabad. Gondolkodásának minden dicsősége abban áll, hogy ő az adottat formailag fel tudta dolgozni.

Először azon törvényt vizsgálja, mely szerint minden egy egészsze van összekapcsolva. Ezen törvény már nem ismeretlen előttünk — a sokaság eredete az egyből s visszairánylata az egyre. Ez által van meghatározva a dolgok összefüggése és azon hely, melyet minden dolognak azon összefüggésnél fogva el kell foglalnia. Érvei ezek. Minden sokaság felteszi az egységet, és minden egység sokaságot hoz elő. De ez nem történik osztás és változás, hanem az okozónak azon erőtelje által, miszerint mást szül a nélkül, hogy maga elváltoznék. Minden előhozó az előhozottól különböző, de az okbeli kapocsnál fogva vele egyesített is. Ama vonatkozás szerint az előhozó magában marad, az előhozott kilép belőle; eme vonatkozás szerint az előhozó az előhozottban marad és ez amabban. Az alsóbb a magasabban van, mint saját okában, a magasabb az alsóbbban, mint hatásában. Mennyiben az ok az okozottban hat, az ebben mindenütt benne van, mennyiben ottól különbözik, az sehol sincs. A kifejlés törvénye a következő trias: az okozott létele az okban, annak születése ebből s annak visszatérése ebbe. Minél inkább leszállunk az okozottnak sorában, ez annál osztottabb és tökéletlenebb, és minél inkább felszállunk, annál tökéletesebb az. Mert, noha a magasabb magát az alsóbbal közli, ez mégis a magasabbnak minden erőt magába be nem fogadhatja. Tehát az egyszerű lények legtökéletesebbek, a legösszetettebbek a legtökéletlenebbek. De minél tökéletesebb egy lény, ereje annál nagyobb, tehát annál több származhatik belőle. A legáltalánosabb fogalmak a legfelsőbb okokat adják elő s az okok és okozatok foksorozata megfelel azon sornak, hogy az általános fogalmak mennek a különösekhez s ezek fokonként szűkebb kört képeznek.

Azon gondolatra nézve, hogy a sok az egyből ered és az egybe visszatér, Proclus megegyezik Plotinnal. De a benmaradás, származás és visszatérés változása Plotinnál az egyes körökön, t. i. az értelmi világ, lélek és jelenségvilág körén belül csak nagyban van meg; ellenben

Proclusnál ezen változás minden egyes részben ismétlődik, mert, midőn a származott az elsőtől eltávozik, alsóbb rangon egyszersmind hozzá visszatér. A származott létnek tehát minden köre a különös köröknek ismét nagy sokaságát foglalja magában, mert minden határozottság újra elosztatik.

Rendszerének kifejtésében legfontosabb az érzékfölötti világ és az ebben foglalt istenek rende. Ehhez az osztási alapot nála is az isteninek, *vous*-nak, léleknek és testnek különbsége képezi. Az uj-platóiak közvetlenül az egyből származtatták le az értelmi világot, csak Jamblich vett fel egy középsőt a kettő közt. Proclus még tovább megy. Mivel minden egység magához hasonnemű sokaságot hoz elő, az egyáltalános Egy is egyelőre csak az egységek sokaságát hozhatja elő. De ezen egységek egyszerűek: létben, életben, gondolkodásban tülük, az alattuk állók által fel nem ismerhetők és egységüket a sokaság sem zavarja. Mivel az egyhez közelebb állanak, számuk körülhatároltabb, mint másrendűeké. De az ősegytől határozottan különböznek. Az őslény a jó és az egy általában; ellenben azoknak mindegyike különös jóság és egység. Az őslény magát semmi mással nem közli és semmi által meg nem ismerhető; ellenben ezek közölhetők és megismerhetők s ezekből indul ki az Isten hatása a világra. Azonban bármikép erőltetjük meg gondolkodásunkat, azokról valami határozott képzetet nem nyerünk, noha mondja, hogy azon egységek az Egy alatt álló istenek. Proclus mysticai iránya okozta, hogy a vallási képzeteket összezavarta a metaphysicai fogalmakkal. Mert, mikép lehessenek elvont metaphysicai fogalmak isteni személyek, azt belátni senki sem képes.

Az isteni egységekhez legközelebb áll az értelmi világ, mely három osztályt képez: értelmít, értelmest s e kettő közt az értelmileg értelmest. Az elsőt illeti a lét, a másodikat az élet, a harmadikat a gondolkodás. De, valamint mindenben minden van; úgy van élet és gondolkodás a létben, lét és gondolkodás az életben, lét és élet a gondolkodásban, de mindegyikben saját módja szerint.

Rendszerének további elágazása még bonyolultabb, p. o. a tulajdonképi értelmi világot ismét három triasra osztja el s itt talál módot néphitének isteneit is beosztani.

Rendszere mesterkéltén tagozott s hiányzik belőle a való fogalmak alapja. Féktelen azon önkénye, mely szerint a népisteneket az ugyis érthetetlen metaphysicai fogalmaival egyenlőknek veszi.

Az értelmi és érzéki világ közt a középtagot a lélek képezi s ezért ez a dolgokat, részint mint ős-, részint mint utánképeket foglalja magában. A lélek nem-testi és onyészhatlen. A lélek és szellem a testtől úgy különbözik, mint a cselekvő a szenvedőtől. A szellemi lét sajátágos ismérve azon tehetség, hogy magába visszatér.

Megkülönbözteti az isteni, daemoni és emberi lelkeket. Az isteni lelkeket ismét trias szerint osztja el s mindegyiket ismét alsz-tályokra. A daemonok világában megkülönbözteti az angyalokat, a szoros értelmű daemonokat és a herosokat. A földi világot daemonok igazgatják s az ember saját daemonától kapja az észet.

Mit az emberi lelkekről mond, az csak úgy lesz világos, ha a természetről mondottait vesszük tekintetbe. Mi a természeti lét általános alapját, vagy az anyagot illeti, ezt nem úgy származtatja mint Plotin. Az szerinte azon határtalanságból ered, melynek az első triasban van helye. Ez azonban nem hangzik jól össze azon új-platói gondolattal, hogy minden lét az ősalapból folytonos fokozati módon ered. Az anyagot nem tekinti ősrosznak, az magában véve sem jó, sem rossz, hanem csak szükségképeni, ellenben viszonyban máshoz lehet jó és rossz.

A világ a teremtő hatás eredménye; de ezen teremtő hatás sem szándékos, sem tudatos, sem időbeli. Hogy a világ tökéletes, hogy ezt isteni gondviselés kormányozza, ezt azon stoicus tétellel bizonyítja, hogy minden, mint a magasabb erők eredménye, a maga helyén jó, s a rossz csak az egyes lények közti viszonyokból származik. A lényeges rossz forrása a lélek azon hajlandósága a testihez, hogy ez abban oly működést idéz elő, mely lényegével ellenkezik. A lélek, midőn a testtel egyesült belépett a természeti összefüggésbe s a végzetnek lett alávetve; de magasabb természeténél fogva a gondviselés alatt áll.

Az emberi lelket nem anthropologiai, hanem csak erkölcsi és vallási szempontból vizsgálja. Már azon oknál fogva, mivel a lélek isteni segélyre szorul, nem tulajdoníthat neki zavartalan észet és mentességet a szenvedéstől. A léleknek, mint középsőnek az isteni és halandó között megkülönböztető ismérve az akarat szabadsága; de mindemellett a természeti szükségesség alatt áll. Ezen szükségesség vonja le a lelket a földi életbe, minden világkorszakban egyszer, ellenben többszöri megjelenésének maga az oka.

Közel jár Aristoteleshez, midőn a lelki erőket és ezek fokait írja le. Azonban az ismeret idomairól szólva, megemlíti egyet, melyet

eddig nem láttunk s ezen lelki erő az, mely az észbeli ismereten is tulmegy. De ezen tehetség közelebbi leírását nem adta, mivel nem adhatta.

Proclus philosophiájának is zárpontja azon kérdés, mikép emelkedik fel a lélek az érzékfölötti világba? Egyrésztől szép az, hogy az erkölcsi cselekvést és a tudományos gondolkodást tekinti azon módnak, mely által szellemünk a földi lét nyomása alól felszabadul; de másrésztől mysticai irányánál, kora babonás hiténél fogva természetfölötti eszközöket is kíván a lelki megtisztuláshoz.

Hogy az ethikai erények képezik műveltségünk alapját, azt beismeri, de meg nem elégszik a platói erényekkel, mert ezek csak politicaiak. Nagyobb becset tulajdonit az elméleti működéseknek, leírja ennek fokait s ezek közt a fogalmi ismeretnek ad legnagyobb becset. De ezen igazi állásponton nem tud megmaradni, mert a tudományt is csak azért akarja, hogy a mystikai, sőt a babonás hitet igazolja. Az elméleti erények fölött állanak a paradigmatai és hieratai erények (papi, áldori). A tudományos gondolkodás azért nem elég neki, mivel ez mindig ellentétek közt mozog, összefogja a sokfélét egységbe, ez pedig eltávozás az isteni élettől. Ezen magasabb élethez az ember csak az isteni erők által jut el, melyek minden emberben működnek, ha szivét azok hatásának kitarja. Mindenhez, még az igazság felismeréséhez is szükségünk van isteni segedelemre. Minden magasabb tudás az isteni megvilágosittatáson alapszik. A hitnek magasabb becse van, mint a tudásnak. Három ut vezet az Istenhez: szeretet, igazság és hit. A szeretet a szép által vezet az igazsághoz, az igazság feltárja számunkra az érzékfölötti világot; de a legfelsőbb megszentelést a hit adja, összekapcsolván az alsóbbat a felsőbbel. A legmélyebb titkokba nem jutunk el gondolkodás, hanem a kedély csendessége, a léleknek az ismeretlenbe való azon elmerülése által, melyet csak a hit nyujt. De ekkor el kell fogadnunk azon segédeszközöket, melyeket a vallási gyakorlatok a hitnek szolgáltatnak. Ilyen eszközök az ima, mely titokteljes jelvek által egyesiti az imádkozót az istenekkel; a theurgia, mely minden emberi erénynél hatályosabban hívja le az isteni erőket a földi világba; a szentségek, melyek az isteni tűz által minden földi szenyet eltávolítanak; a jövendőlések, az istenségnek ezen megbecsülhetlen ajándékai. Sőt ő még az istenek képeinek is varázserőt tulajdonit. A mythusok értelmezése azért feküdt szivén, mivel népének hitét s keresztények részéről emelt vádak ellen védeni akarta. E

tekintetben ez szolgált neki szabályul: az, mi botránkoztatónak látszik lenni a mythusokban elenyészik, mihelyt ezek mély értelmét felfedeztük.

Azonban Proclus célja még a positiv valláson és a módszeres ismereten is túlmenni. A fokozatos felemelkedés az érzékfölöttihez ott végződik, midőn az ember az isteni lényenyl mysticailag egyesül, ha eljut az értelmének és isteni egységnek osztatlan szemléletéhez, ha a lélek az istenségbe öntudatlanul elmerül. Ezen állapotot, mely nem az ismeret, hanem a hit dolga, úgy írja le, mint enthusiasmust, mint a kedély csendét, a lélek elmélyedését az istenségbe, mint az embernek egygyé levését az istennel, hol a gondolkodás megszűnik s a szellem zárt szemekkel az isteni fénytől körülsugároztatik. Már Plotin mondta, hogy ha az ember eljut az isteninek való közvetlen egyesüléshez, akkor a tiszta gondolkodást is, melyet különben szeretett, megveti; mert a gondolkodás még egy ellentétet tesz fel, a szemlélő és a szemlélt között. Ezen mysticai elmerülés az istenségbe azon sajátosság, mely által az új-platonismus a mága erejében megbizó igazi görög gondolkodástól oly lényegesen különbözik.

Noha csodálni lehet azon kitartást, mely szerint Proclus abstract alap gondolatát a legcsekélyebb részletekig kifejti; ezen rendszer leverő benyomást gyakorol az emberre. Már Plotin philosophiája nem mozog a valóság alapján, mert az őslény, a *vous*, a világlélek csak az abstractiónak és képzeletnek művei, melyeket képzelni is nehéz. Azonban az ősegy tanában az emberi szellemnek legalább azon vágyát látjuk, mely szerint, hogy a nyomás napjaiban boldogulhasson, minden véges léten túlmenni törekszik s azon világban, melyet kárpótlásul maga alkotott magának, mint saját honában megnyugszik. Proclusnál már ez sincs meg. Van ugyan nála egy mesterkéltsé és bonyolult rendszer s a gondolkodás formái ügyessége, de legtöbb tételei nem szólnak az értelemhez; a valónak viszonyai és törvényei, melyeknek rajzát minden philosophiai tanban keressük, nála el vannak torzítva. A rendszer nem eredett a valóság vizsgálódásából, sőt lehet mondani, az emberi belső szükségéből sem egészen az a gondolkodásnak azon teljes kimerültségét és kifáradtságát tükrözi vissza, mely folyvást, de eredménytelenül keresi a tiszta fogalmakat s ezek helyett üres abstractiókat és formákat szül. A történeti tények egész soránál, Proclus jobban mutatja nekünk, hogy végén az ó-kor mennyire kifáradt s erejében kimerült volt. A régi kornak fokról-fokra kellett gyengülnie, hogy nyomába erőtel-

jesebb és boldogabb élet lépjen. De századok folytak le, míg a philosophiai általában a szabad, önálló és magában megbízó gondolkodás saját erejében megifjúlva ismét feltámadt.

Az új-platói rendszer monismus, tehát a régi bölcsészet befejezője, mert a lét összeségét egy utolsó alapból, az ősegyből, az Istentől törekszik leszármaztatni. De mivel azon legfelsőbb elvhez nem a természetes és észszerű közvetítés, nem a tudatos gondolkodás útján; hanem extasis, az öntudatnak mysticai megsemmisítése által törekszik eljutni, ez kétségbeesett átugrása s így feloszlása a philosophiának.

A görög bölcsészet először cosmologiai, azután anthropologiai, végre theologiai feladatok megfejtésével foglalkozott, tehát utolsó stádiumában vallásbölcsészet volt, mert vizsgálta az ember (és világ) viszonyát az Istenhez. Ennek fejtegetése a bölcsészetnek egyik legszebb és jogosult, sőt kötelességszerű feladata ugyan, mert ezen viszony igazságát is tudományra, tiszta felfogásra kell emelni. A vallási tanokból úgy lesz theologia, tehát tudomány, ha a vallási igazságok bebizonyíthatnak. De az új-platonismus és előfutói abban hibáztak, hogy ők a philosophiát istentiszteletnek tekintették, mert mindegyik rendszernek legfőbb törekvése és utolsó célja az ember közvetlen egyesülése az Istennel, ennek közvetlen szemlélése s ebben áll az embernek azon megváltása, megszabadulása a világtól, mely ezen rendszerek irányadója*). Ők tehát tulajdonképen a philosophia mezejéről letértek, mert a philosophia nem maga a vallásosság, nem maga az istentisztelet.

Az új-platói iskola belső elgyengülésénél fogva sietett a felozlás felé. De a kereszténység győzelme óta a régi vallást védő bölcsészek sokféle üldözésnek is voltak kitéve. Végre 529. Justinian császár megtiltotta a philosophia tanítását Athénben, az athenei iskola bezárattott, tekintélyes vagyona legfoglaltatott, tagjai kivándoroltak.

De a görög bölcsészet, utolsó kiágazásaiban, csakugyan inkább a belső kimerültség, mint a külső erőszak folytán enyészett el. Az érzéki és érzékfölötti világnak, a természetinek és szelleminek dualismusán, melyet megoldani nem tudott, szenvedett az hajótörést. De midőn a kereszténység fellépte és a római birodalom romlása folytán új világ keletkezett; ezen bölcsészet vezette át az ó-kor műveltségét

*) Miért történt ez, úgy hiszem eléggé volt indokolva.

az ujba, ez oltotta be a keresztény vallásba a tudomány csiráit. És noha a történet folyamának új irányával, saját lényegének megtagadása nélkül nem haladhatott; az így is a népeknek, különösen a keresztényieknek folytonos tanítója maradt. Mert nem csak a középkor tanult tőle; hanem világossága azon földről, melyen az egy ideig az erőszak folytán eloltatott, 900 év múlva új fényt hintett a nyugoti kereszténységre s ennek önálló gondolkodását, hogy ez is saját tiszta sugaraiban felragyogjon, felébresztette. Igaz, hogy a mi gondolkodásunk köre tágabb, s hogy az új-kori tudomány a természet és szellem országát s azon közöst, mi e kettőt összeköti, terjedelmesebben és mélyebben vizsgálta át; de a belátás tisztasága, a philosophiai jellem egysége és következetessége, a gondolatok mélysége, mely az egyes rendszerekben mutatkozik, reánk nézve nem csak a csodálkozás tárgya, nem csak saját szellemünk rokonképe, hanem a történelem megértéséhez, az emberi nem fejlődésének tanulmányozásához nélkülözhetlen kellék és feltétel.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

TARTALOM.

Bevezetés.

	Lap.
I. A bölcsészet fogalma és viszonya a többi tudományokhoz .	1— 11
II. A bölcsészet történetének fogalma	11— 18
III. A bölcsészet történetének kezdete	19— 21
IV. A görög bölcsészet jelleme összehasonlítva más népek bölcsészetével	21— 27
V. A philosophia korai	28

Ó-KOR.

ELSŐ KORSZAK.

Sokrates előtti bölcsészet jelleme	31
I. Jóniai philosophia	31— 36
1. Thales	31— 32
2. Anaximander	32— 34
3. Anaximenes	34— 35
4. Apollonai Diogenes	35— 36
II. Pythagoras és iskolája. Philolaus	36— 42
III. Eleai philosophia	43— 48
1. Xenophanes	43— 44
2. Parmenides	44— 46
3. Zeno	46— 48
4. Melissus	— 48
IV. Heraklit	48— 52
V. Empedokles	52— 56
VI. Atomisták. Leucipp. Demokrit	56— 62
VII. Anaxagoras	62— 67
VIII. Sophisták	67— 76
1. Általában	67— 68
2. A sophisták tanai	68— 75
Protagoras. Gorgias	69— 70

	Lap.
Erkölcstan. Vallás .	71— 72
Ékesszólás .	72— 73
Összeredmény	73— 75

MÁSODIK KORSZAK.

A görög bölcsészet virágzási kora.

Általános átnézet .	76— 78
I. <u>Sokrates</u>	78— 90
Személye. Jelleme.	78— 80
Philosophiája .	80— 84
Ethicája.	84— 86
Természet- és istentan	87
Elitéltetése.	87— 90
II. Sokrates egyoldalú követői	90— 93
1. Megarai iskola. Euclidea, Ebulides, Stilpo, Diodor.	90— 92
2. Cynikusok. Antisthenes, Diogenes	92— 95
3. Cyrenai philosophia. Idősb Aristipp, Arete, ifj. Aristipp, Theodoros, Hegesias, Anicoris	95— 98
III. <u>Plato és az ó-academia</u>	98—140
Plato élete, jelleme, iratai	98—100
A platoi philosophia jelleme és módszere	100—102
A philosophiai gondolkodás szükségessége .	102—103
Czáfolat a sophisták ellen	103—104
Philosophiai ösztön. Eros	104 106
Dialecticai módszer. Fogalom képezés és felosztás .	106—107
A philosophia kifejlése az emberben	107—109
A philosophia felosztása	109
A) Dialectica vagy ideatan	109—115
a) Az ideatan megalapítása	110—111
b) Az idea fogalma	111—113
c) Az ideák világa	113—115
B) Physica	115—130
a) A jelenségvilág alapjai, Anyag. Az érzékeknek viszonya az ideákhoz. Világlélek	115—123
b) A világepület és részei	123—126
c) Ember	126—130
C) Ethica	130—137
a) Legfőbb jó	131—132
b) Erény	132—133
c) Állam. Célja, alkotmánya, társadalmi intézvények.	133—137
Vallás és művészet	137—138
Plato államtanának módosítása	138—140
Ó-academia. Speusippus. Xenokrates	140
IV. <u>Aristoteles</u>	140—234

	Lap.
Élete. Jelleme	140—142
Philosophiájának álláspontja, módszere és részei	142—145
Logica	146—157
Az ismeret természete és támadása	146—148
Első <i>analytica</i> . Az általános. Fogalom. Ítélet. Észlet	148—152
Második <i>analytica</i> . <i>Deductio</i> . <i>Inductio</i> . Valószínűségi bebizonyítás. Meghatározás	152—157
Metaphysica .	157—177
A) Bovezetés. 1. <i>Categoriák</i> .	157—158
2. Az első <i>philosophia</i>	158—160
3. A <i>metaphysicai</i> főkérdések az előbbi <i>philosophusok</i> nál.	160—163
B) A <i>metaphysicai</i> főkérdések	163—177
1. Az egyes és általános	164—165
2. Forma és anyag	165—172
3. A mozgás és az első mozgató	172—177
Természettan	177—198
A) A természet fogalma és a természeti lét általános alapjai. Mozgás. Határtalan. Tér. Idő. Az anyagok minőségi különbsége. Vegyület. Célműködés	177—185
B) A világépület és az elemek	185—186
C) Az élőlények	186—196
Lélek és élet. A lélek fokai	186—190
Növények. Állatok	190—193
Az ember. Cselekvő és szenvedő ész. Akarat	193—196
Visszapillantás <i>Aristoteles</i> lélektanára	196—198
Gyakorlati <i>philosophia</i> .	199—225
A) <i>Ethica</i>	199—208
1. Az <i>ethica</i> főkérdése .	199—200
2. <i>Ethikai</i> erény	201—203
3. Értelmi erények	203—205
Barátság	205—207
B) <i>Politica</i>	208—224
1. Az állam szükségessége, fogalma és feladata	208—211
2. Család	211—212
Polemia a <i>platói</i> állam ellen	212—213
3. Állam és polgárai	214—215
4. Állami alkotmányok	215—219
5. A legjobb állam	220—222
6. Tökéletlen államok	222—224
<i>Rhetorica</i>	225
Művészet	226—227
A <i>philosophia</i> viszonya a valláshoz	227—228
Visszapillantás <i>Aristoteles</i> rendszerére	229—234
V. <i>Peripatetici</i> iskola. <i>Theophrastus</i> . <i>Eudamus</i> . <i>Strato</i> . <i>Kritolaus</i> .	234—238
Visszapillantás ezen korszak <i>philosophiájára</i>	238—240

HARMADIK KORSZAK.

A görög philosophia története Aristoteles halála óta ezen philosophia elenyészéséig. A görög philosophia hanyatlása. Az Aristotelts utáni philosophia jellege és kifejlésének formái		242—245
I.	Stoikusok. Zeno. Kleantes. Chrysippus	245—270
	Logica	246—248
	1. Ismeretelmélet	246—248
	2. Formai logica	248
	Physica	249—256
	A) Az utolsó alapok	249—251
	B) A világ mint egész	252—255
	C) A részletes physica	255—256
	Ethica	257—267
	A) Erkölcsi eszmény	257—260
	B) Az erkölcsi eszmény mérséklése	260—262
	C) Az erkölcsi elvek alkalmazása	262—267
	1. Az egyéni és közösségi élet	262—265
	2. Az ember viszonya a világfolyáshoz	265—267
	A stoicus philosophia viszonya a valláshoz	267—268
	A stoicus rendszer belső összefüggése és történeti álláspontja	268—270
II.	Az epicurei rendszer	270—281
	Canonica	271—272
	Physica	272—275
	Ethica	275—279
	1. Általános elvek	275—277
	2. Különös erkölcsi viszonyok	277—279
	Az epicurei rendszer történeti álláspontja	279—281
III.	Scepsis	281—287
	1. Keletkezésének okai. Pyrho. Timon	281—282
	2. Az új-academia. Arcesilaus. Carneades	282—287
IV.	Eclecticismus	287—300
	1. Az eclecticismus elve	287—289
	2. Egyes eclecticusok. Panätius. Posidonius. Antiochus. Andronicus. Cicero. T. Varró. Seneka. Musonius. Epiktet. M. Aurelius	289—300
V.	Új scepsis. Aeneasidemus. Sextus. Empiricus	300—304
VI.	Az új-platonismus előfutói	305—332
	A) Új-pythagoreusok. Nicomachus. Tyanaei Apollonius. Philostratus	306—312
	B) Pythagorasi irányú platoniak. Plutarch	312—317
	C) Numenius	317—318
	D) A zsidó-, görög philosophia	318—332
	Aristobulus. A bölcsesség könyve	320
	Philo	321—332
	1. Istentan	322—323

	Lap.
2. Az isteni erők, logos.	323—326
3. Anyag.	326—327
4. Világ	327
5. Anthropologia.	327—329
6. Ethica	328—332
VII. Uj-platóni iskola	332—366
Általános átnézet.	332—335
A) Plotin	335—355
1. Érzékfölötti világ	336—342
a) Tan az öselényről	336—340
b) A vouç	340—342
c) A lélek	342
2. Jelenségvilág	342—350
a) Általános rajz	342—346
b) A világépület és részei	346—347
c) Az ember	347
d) Az ember időbeli élete	347—349
e) A lélek visszatérése az érzék fölötti világba	349—350
3. A szellem felemelkedése az érzéki világból az érzékfölöttibe	350—355
B) Porphyrius	355—357
C) Jamblich	357—359
D) Athénei iskola. Proclus	359—366

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Nagyobb nyomtatási hibák.

Lap.	Sor.		Helyett.	Kijavítandó.
	Alulról.	Felülről.		
8	16	—	egy általános	egyáltalános
11	—	13	„képződési“ után	a vessző törlendő
14	—	24	„törekvő“ „	„ „
16	6	—	az ok	azok
20	—	18	szeszélyes	személyes
24	—	23	s	a
28	—	3	vezni	venni
35	5	—	széptan	szép tan
—	1	—	minden	mindent
36	—	10	fogadó	befoglaló
49	—	15	sem	nem
—	—	22	ψυφη	ψυχη
52	5	—	532	432
56	—	22	fejtették	fejtegették
59	—	7	„egymáshoz“ után	vessző törlendő
61	—	16	községi	közösségi
74	—	9	philosophusok	physiologusok
76	—	11	kivitt	kivitt
82	—	17	„anthropos“ szóban	hiányzik a theta
83	3	—	„napfényre jő“ után	pont.
84	—	4	rendszerében	módszerében
95	9	—	elv	élv
105	—	12	„a birtokba“ után	vessző
107	11	—	képzeletben	képzetben
125	9	—	αισητος	αισθητος

Lap.	Sor.		Helyett	Kijavítandó.
	Alulról.	Felülről.		
155	—	13	egy már irányban	egymás irányában
157	—	6	mivel	mely
158	—	14	egymáshoz	egy máshoz
165	2	—	jelenségét	jelentését
169	—	7	ζεσησις	στερησις
214	2 és 3	—	„és állapotok“ törlendő	
247	—	2	εννοιαι	εννοια
252	1	—	παρων	παντων
—	—	14	εμιασημενη	εμιασημενη
276	8	—	felettünk	felette
317	—	5 és 6	lelседést	lelkesedést
319	4	—	gondolkodik	gondoltatik
326	6	—	működésből	működéstől
329	3	—	hogy a	hogy az
335	1	—	tételet	lételet
346	16	—	lélek	e lélek
352	—	14	viszonyunk, az	viszonyunk az,
354	14	—	gondolkodását	gondoskodását
364	14	—	világban	túlvilágban



Az „Athenaeum“

könyvkiadó-hivatalában Pesten, (Barátok-tere 7. sz.) megjelent, és általa minden könyvkereskedésben haphatók:

Európa államainak rövid statistikája. Irta Hunfalvy János. m. tud. akadémiai rend. tag stb. Nagy 8-rét, 312 oldal. Ára 1 frt 80 kr. — (Az államok földrajzi nagysága, népessége, ipara, kereskedelme stb. vidékenként, sőt városokként ismertetve, mi mind a termelők, mind a kereskedő világra nézve igen hasznos kézikönyvvé teszi e művet.)

Politikai számtan. Irta Weninger Vincze. Jogtudósok, gazdák, kereskedők és iparosok számára. Második egészen átdolgozott kiadás. Ára 4 forint.

Rüstow az 1848—49. Magyar hadjárat története.

Szerző nagyíri munkája után fordította Vértessy A. — A kápolnai, isaszegi, komáromi és temesvári csaták térképeivel. Két nagy kötet 5 frt.

(Korunk legjelesebb katonai írójának e műve szabadságharcunk hadjáratait és esatáit, valamint az illető vidékek helyrajzát mind hadászati mind harcászati tekintetben egész részletességgel és behatólag boncsolván — a magyar olvasónak, különösen a katonai pályán levőknek, ép oly tanulságos mint érdekes olvasmányul szolgál.)

Szeremlei Samu Magyarország krónikája az 1848

és 1849. évi forradalom idejéből. Két vastag kötet. — Ára 3 frt.

(Szerző e nagy gonddal és fáradtsággal összegyűjtött művében az 1848-49-ki kormány és hadparancsnokok minden rendeleteit, kiáltványait és esata-jelentéseit időszzerűleg rendezve találhatja az olvasó, s ezért történetírók és kedvelők számára különösen megbecsülhetlen okmánytár.)

A magyar váltójog. Irta Dr. Dégen Gusztáv, pozsonyi kir. jog-akadémiai ny. r. jogtanár. Tekintettel az által. váltórendszabályra, kapcsolatban a váltótörvénytörvények számára kihirdetett legújabb rendeletekkel. Ára 1 frt 50 kr.

Népszerű nemzetgazdászati tudomány. Irta Karvasy Ágost. A művelt rendek szükségéhez alkalmazva. Magyar hölgyek díjával az Akadémia által jutalmazott pályamű. Harmadik tökéletesített és bővített kiadás. Ára 2 frt 80 kr.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

