

A PANTHEON ISMERETTÁRA

Engyel. 0.96 / 12

**A
FILOZÓFIA
TÖRTÉNETE**

IRTA:

NAGY JÓZSEF

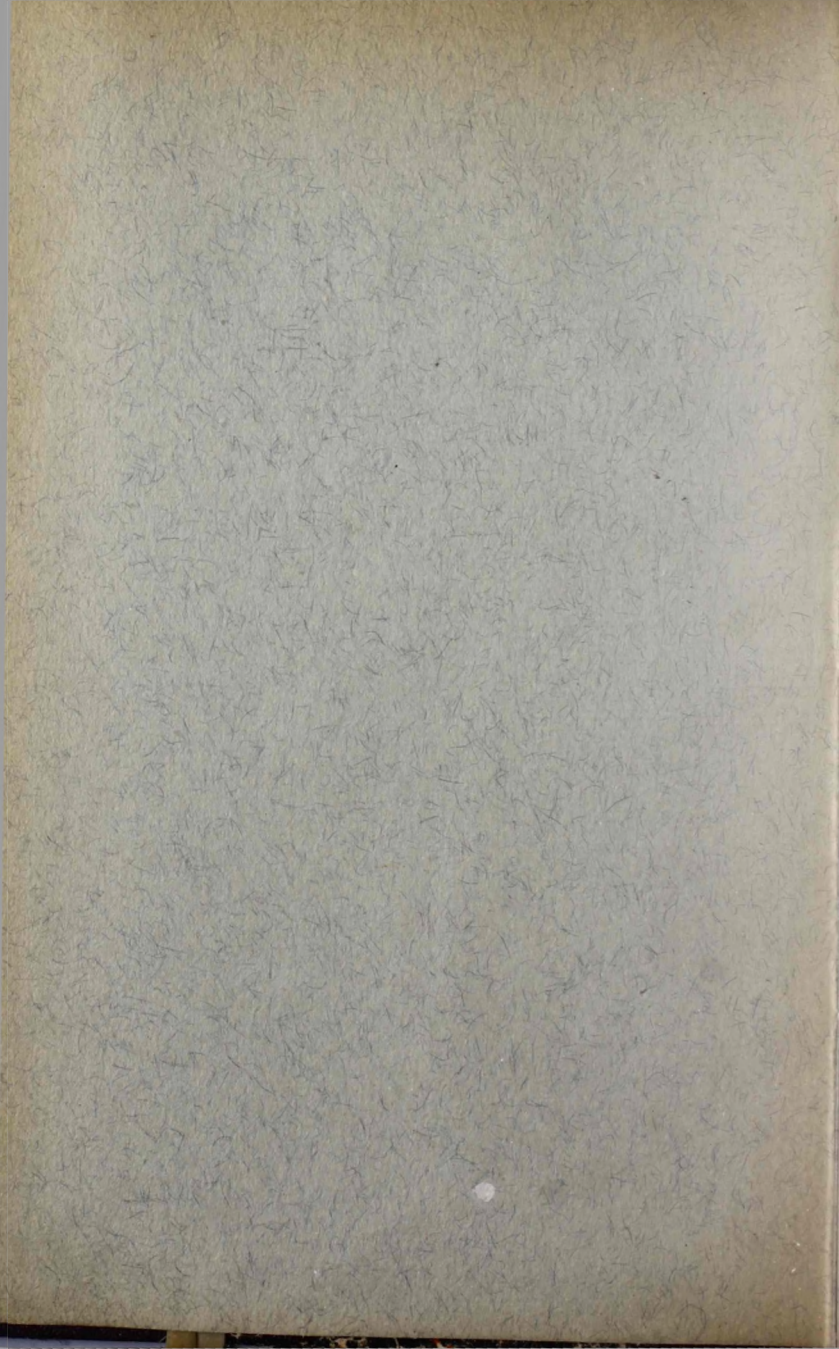
EGYETEMI NY. R. TANÁR

**MÁSODIK,
TELJESEN ÁTDOLGOZOTT KIADÁS**

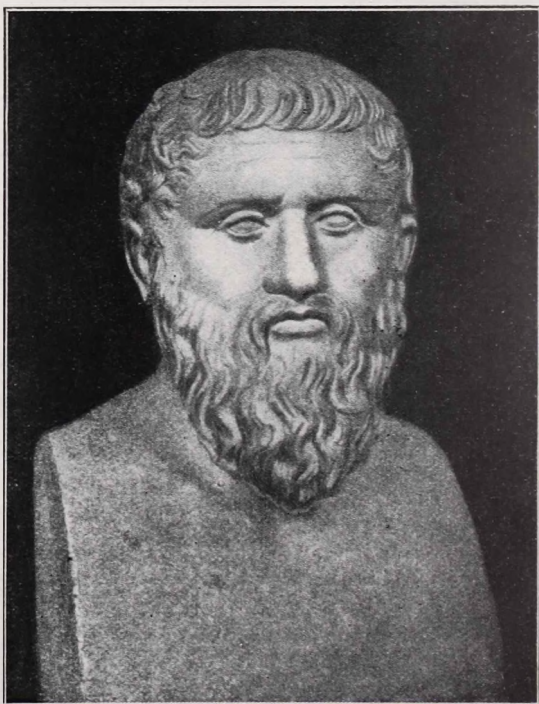


BUDAPEST, 1927

A PANTHEON IRODALMI INTÉZET R.-T. KIADÁSA







PLATON
429—347 Kr. e.

120141

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
I. sz. Növekedéskönyvtár
1929-1554 sz.



Globes, Budapest.

ELŐSZÓ

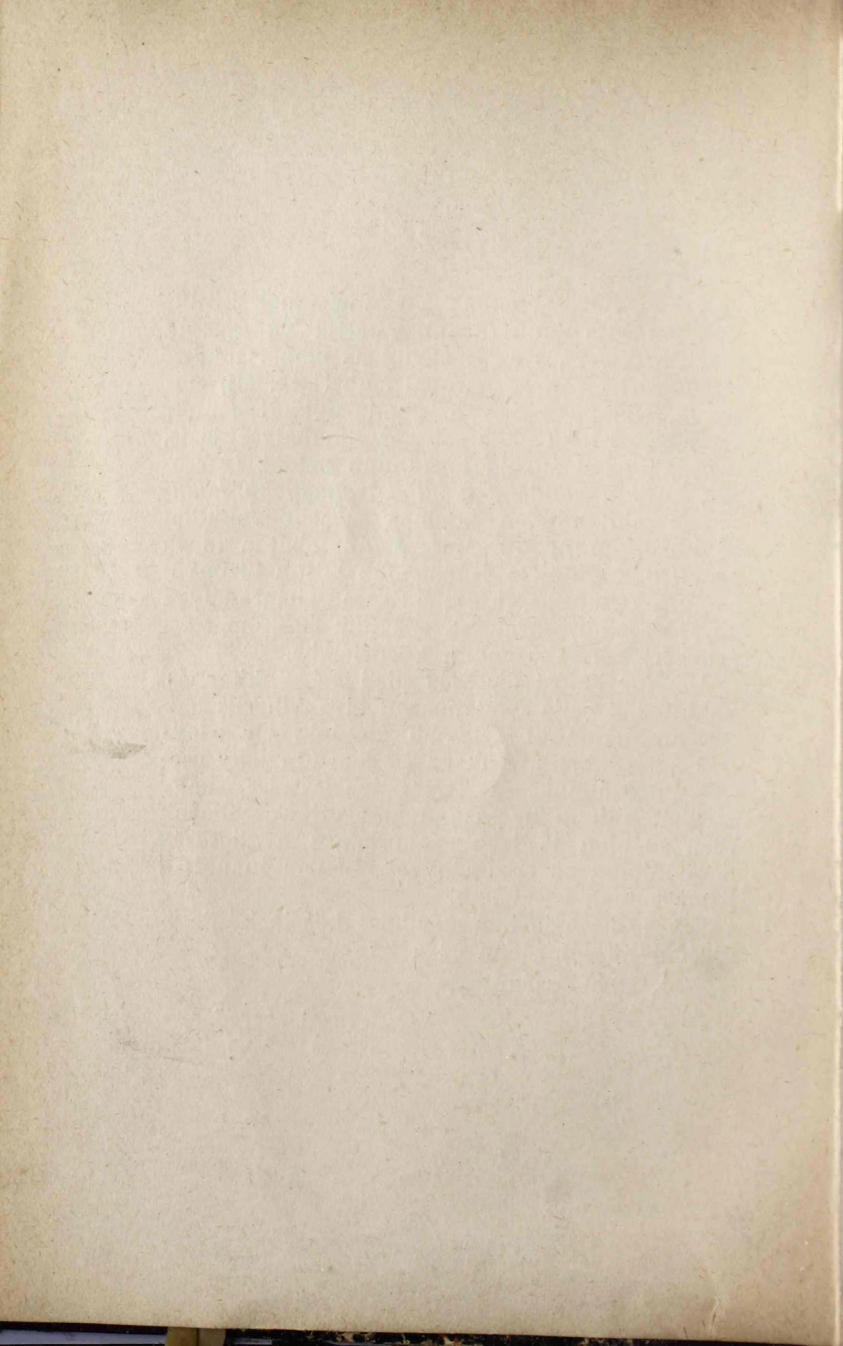
E könyv lapjai annak a küzdelemnek kívánnak beszédes tanui lenni, amelyet az Igazság megismeréséért, s ezzel együtt az ember tökéletesedéseért vívott az európai emberiség. Mi, emberek, valamennyien a gondolatokból élünk, mert ha az idők köde sokszor elhomályosítja is, mégsem lehet sokáig tagadnunk azt az igazságot, hogy *a gondolat a világ legnagyobb hatalma*. S mint minden hatalom, ez sem alakulhat ki küzdelem nélkül. Megvannak tehát a maga hősei. S közöttük a legnagyobb hősök bizonyosan azok a filozófusok, akik a világrejtélyek egységes magyarázatáért, világunk egészének értelméért bocsátkoznak a küzdelembe.

A bátor hajóst dicsőség illeti még akkor is, ha kitüzött célja előtt pusztul el a viharos tengeren. Mennyivel nagyobb dicsőség jár azoknak a férfiaknak, akik az értelem törékeny csónakján szállnak az Ismeretlen vizeire, hogy meghódítsák a messze Igazságot! A viharok ezen az úton is igen gyakoriak, s a dicsőség nem mindig az eredménynek, hanem inkább a bátor tettnek a jutalma.

Ezt a dicsőséget, a gondolat hőseinek dicsőségét óhajtja hirdetni ez a könyv.

Pécs, 1926 őszén.

A szerző.





Bevezetés.

1. §. A filozófia.

1. A filozófia meghatározása nem a legkönnyebb dolog, mert minden kor, sőt csaknem minden úttörő gondolkodó is másnak és másnak fogja föl azt a tárgyat, amelyre kutatása irányul. Azonban az éles szemnek mégsem lehetetlen e sokféleségben az egységet felfedezni. A megoldás felé legvilágosabban e fogalom történeti vizsgálata indít el, noha a filozófiának theoretikus és történeti fogalmai nem azonosak.

Magát e fogalmat jelölő szó görög eredetű és szó szerint való fordításban a „bölcse ség szere tetét“ jelenti. A régi görögöknél azonban általában a „tudást“, majd később az elvszerű, racionális életet jelölték ezzel a szóval. A *φιλοσοφία* szó alkotója különben a hagyomány szerint Pythagoras volt, aki a „szemlélődés“ jelentésben használja. A vele egy töről fakadt ígét ebben az értelemben találjuk Herodotosnál is (I. 30.). Azonban e fogalom igazi veretét mégis a sokrati és platonai gondolatkörben kapta meg s innen került át az európai kultúra maradandó javai közé. Platonnál a filozófia a legkülönbözőbb tudományokat és a velük való foglalkozást jelenti. Az igazi, maradandó értékű tudás keresése a filozófia s a filozófus az az ember, aki ilyen tudás alapján vágyik a tökéletességre,

hogy aszerint formálja aztán a maga és embertársai életét. Platon szemében ezért Sokrates az igazi filozófus, aki pedig mindig azt állította magáról, hogy nem tud semmit, de az élete állandó keresés, nyugtalanítás és emberek újjáformálása volt. A filozófiában tehát csakugyan van szeretet, annak a *lénységnek* a szeretete, amelyet ha az ember magába fogad, egylényegű lesz a világegyetemmel: a mikrokozmosz a makrokozmosz tükrévé válik. Ez az a misztikus vágy a megismerés után, amely ott van a platoni *erószban*, Aristotelesnek mind magasabb lény megismerése felé lendülő *keresésében* (*ὀρέεσθαι, ἐρεεσθαι*), Giordano Bruno *heroikus hevületében*. Spinoza *amor Dei intellectualis*-ában és még ki tudná megmondani, mi mindenben!

2. A görögöknél nem volt az emberi tudásnak olyan területe, mely kívül szorult volna a filozófus érdeklődési körén s így a filozófia és a tudás jelentése általában egybeesett. De már Aristotelesnél kezd e fogalom jelentése differenciálódni és a metafizika (*πρώτη φιλοσοφία*) értelme felé hajlani. Innen számíthatjuk a szaktudományok kialakulását, melyek valamennyien a világ egészének csak bizonyos részletére függesztik tekintetüket. A filozófia lassanként úgy járt, mint Lear király, aki egész birodalmát felosztotta leányai között és a hálátlan leányok ma az ő életére törnek: ki akarják tagadni anyjukat a tudományok közül. Pedig a tudományok őse bármily pazar kézzel szórta szét kincseit nagykorúvá serdült gyermekei között, még mindig elegendő nagy területtel rendelkezik, ahol korlátlan és kétségbevonhatatlan szuverénként uralkodhat. Megmaradt számára az *Egész* (a Mindenség, a Világ) fogalmának kutatása, amelyet minden szaktudomány elhanyagol. A *filozófia az Egésznek a tudománya*, mint ezt már Aristo-

teles és Ammonius is helyesen vették észre.¹ Míg a szaktudományok mindent részek gyanánt vizsgálják, addig a filozófia a részeket is az egész szempontjából, *sub specie totalitatis* teszi a kutatás tárgyává. Épp úgy theoria ez is, mint a szaktudományok, hiszen egyazon vér folyik az ereikben, csak hogy a filozófia azzal emelkedik a szaktudományok fölé, hogy olyan problémát tárgyal, ami *még nem* tárgya a szaktudományoknak, mert még egész. Ebből megérthetjük azt is, hogy tartalmi meghatározása miért koronként változó. S ha ellentét van is néha a tudomány és *egy bizonyos* filozófia között, az *igazi* tudomány és az *igazi* filozófia közt mindig teljes a harmónia.

„Mi tartja össze bensejében a világot? Mi teszi egészé?” — ez az a régi filozófiai probléma, melyre a szaktudományok nem felelnek, s amely évezredek óta nyugtalanítja a filozófusokat. S erre nem adhatunk általánosabb, minden korra egyaránt érvényesebb feleletet, mint hogy: az Egész az a forma, amely a részeket összetartja. Az Egész ugyanis végső, definiálhatatlan valami, mert minden definíció a résznek az egészre való vonatkoztatása, az egésszel való összekapcsolása. S ebből világos az is, hogy az Egész nem a részek összege, hanem ennél több, a prioribb valami. És a filozófus ma is „áttekintését vágyja az Egésznek”, akárcsak Platon idejében, míg a szaktudós a részletbe merül. De nincs Rész Egész nélkül, s így a szaktudományok értelme és összefüggése is elvész a filozófia nélkül. Egy ha-

¹ Arist. Met. IV. 2, 1004a: *Καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν*. Ammonios in Porphyry. Isag. p. 2., 12. skk.: . . . *μόνη δε ἡ φιλοσοφία περὶ πάντα τὰ ὄντα καταγίνεται*.

sonlattal élve azt mondhatnám, hogy míg a szaktudós a világ könyvének szövegét betűzeti, a filozófus e szöveg értelmét keresi vagy grammatikáját kutatja.

Ez a hasonlat, mely persze sántít, mint minden hasonlat, egyúttal mégis rávilágít arra is, hogy a filozofálásnak kétféle formája van. A *metafizikus* ugyanis abban a meggyőződésben él, hogy e világegész szövege mögött egy rejtett értelem van, mely az egész szöveg kialakulását megmagyarázza, míg az *ismeretkritikus* abból indul ki, hogy a világ az, amelyet a szaktudós olvas, s e szöveg mögött nincs *rejtett* értelem, mert ez az értelmes szöveg maga a valóság, s azért ennek a struktúráját, a részeket egységes egészbbe fűző szerkezetét kutatja. Amannak típusa lehetne a platonai metafizika, emezé a kanti ismeretkritika, mely az egészet konstituáló elemek és funkciójuk tudománya.

De bármelyik irányhoz csatlakozik a filozófus, műve előttünk mindig a *rendszer* (*systema*) alakjában mutatkozik, mert az egész csak a rendszerben fogható föl, melynek funkcionális feladata az, hogy a chaosból kozmoszt formáljon. A Világrész, a Mindenség csakis ebben a formában foglalhat helyet az öntudatban. Ezért kezdődik minden filozófia a kozmologiai problémákkal.

3. Mivel a filozófia, mint láttuk, az Egésznek az elmélete, nagyon könnyen össze szokták a világnézettel téveszteni. Kétségtelen, hogy minden filozófusnak van egy világnézete, azonban nem a világnézete a filozófiája. A világnézet ugyanis szubjektív alkotás, mely a lélek irracionális mélységeiből és örökölt vágyaiból táplálkozik. A filozófus pedig megokolt theoriát, objektív tudományt akar adni és nem többé-ke-

vésbé egyéni színezetű világnézetet. A világnézet ugyanis nem tudományos kutatás, hanem irracionális tényezők eredménye, ezért csak fogalmi kifejezésének, az Egészről szóló tételeinek szerkezeti elemzése tartozhat a filozófia keretébe. A filozófia így lehet világnézettan, de nem világnézet. Mert a filozófus olyan igazságra törekszik, amelynek nem csupán egyéni, hanem általánosan kötelező érvénye van, tehát igazságainak sorsa sem lehet egybekötve annak a sorával, aki azt fölfedezte. Az igazság messze túl van mindenén, ami személyes és esetleges jellegű. Tudásunk teljesen értelmetlenné és semmivé válnék, ha nem tételeznénk fel egy egész igazságot, azt, amelyre a filozófus vágyakozik, s ennek a keretébe illeszthetők be a szaktudományok igazságai részek gyanánt.

4. Tehát ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a filozófia lényege szerint tudomány, s nem világnézet, még kevésbé szubjektív művészet, mint újabban sokan szeretik mondogatni. A filozófus és a szaktudós nem lehetnek ellenségek, ha vannak is közöttük különbségek. A legnagyobb különbség mindenesetre az, hogy a filozófus merészen az egész mindenségen át végiggondol egy gondolatot, s akkor rájön, hogy minden gondolatnak csak egy rendszerben van értelme, — a szaktudós azonban megáll a részek relatív befejezettségénél. Croce találó mondása szerint „minden filozófiai tétel egy filozófiai kozmosz“, ami a szaktudomány igazságain nem vehető oly világosan észre. Így érthető meg aztán, hogy a filozófia klasszikusainak nagysága csakugyan abban rejlik, hogy be tudták fejezni, le tudták zárni a gondolataikat.

De tévedés volna ebből azt következtetni, hogy a filozófiához hozzátartozik a dogmatizmus.

Minden dogmatizmus hatalmi akarat eredménye s mint ilyen a filozófiától, a tiszta theoriától idegen mozzanat. A filozofáláshoz inkább a kételkedés tartozik szervesen hozzá. Az a gondolkodó, aki nem tud többé a maga tételeiben kételkedni, megszűnik filozófus lenni és önmagának válik tanítványává, aki nem kutat, hanem *hisz* a saját igazságaiban. Az ilyen Croce szerint (*Logica*, 2. kiad. 220. lap) hullája régmult magának, — „cadavere di pensatore“. S csakugyan azt bizonyítja a történet is, hogy a hívő tanítványokban nem él, hanem hullaként konzerválódik egy-egy filozófiai rendszer, mert nem lesz többé kritikus és kutató állásban az örök problémákkal szemben.

5. Ez a körülmény egyúttal eszünkbe juttathatja azt is, hogy a filozófiának két főtípusa lehetséges: 1. az autonóm vagy parancsoló filozófia (Herakleitos, Platon), mely szociológiai jelenségeként rendszeresen a felbomló néphit romjain születik meg, — s 2. a heteronóm vagy szolgáló (ancilla) filozófia (Augustinus), mely meghajol valamely rajta túl eső igazság hatalma, pl. a vallás természetfölötti kijelentettsége előtt. De mind a kettőnek közös vonása, hogy az embert a mulandóságból az örökkévalósággal akarja összekapcsolni, töredékes voltunkat az Egészbe akarja belefoglalni, azaz mind a kettő az emberi lélekből kiirthatatlan megváltás vágyának szolgálatában áll. Csakhogy míg az egyik erre elegendőnek véli az emberi lélek immanens erejét, addig a másik valami rajta kívül eső segítségtől, az isteni kegyelemtől vagy hasonló tényezőtől reméli a szabadítást.

Ez egyszersem mind biztosítja a filozófia életét minden támadással szemben mindaddig, míg az ember töredékesnek és tökéletlennek fogja érezni a maga életét.

Irodalom: R. Haym: *Philosophie*, in Ersch u. Grubers Enzyklopaedie, 3. Sekt., 24. Tl. (1848.) — H. Rickert: *Vom Begriff der Philosophie*. Logos I. (1909) és *Allg. Grundlegung der Philosophie* (1921). — W. Windelband: *Praeludien*, I. Was ist Philosophie? — W. Dilthey: *Das Wesen der Philosophie* (1907), WW. V. 1. — Überweg-Heinze: *Gesch. d. Phil.* I. — M. Scheler: *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* („Vom Ewigen im Menschen“, 1921). — Bartók Gy.: *A filozófia lényege* (1924).

2. §. A filozófia története.

1. A filozófus munkája sokkal küzdelmesebb, mint a szaktudósé, mert kutatásának tárgya nehezebben hozzáférhető. Mivel mindenkor az alapokat kutatja, elődeinél sokszor mélyebbre kell ásnia és ilyenkor úgy látszik, hogy újra meg újra romokba dönti a filozófus mindazt a felépítményt, amit elődei alkottak. Az az Egész, melyet a filozófus keres, Proteus módjára változik és kisíklík a kézből, amely azért nyúl feléje, hogy megragadja. Ezért a történetíró nem feledheti el, hogy a filozófiai kutatás más természetű, mint a szaktudományoké. Ezek nyugodt tempóban folytathatják egymás művét, míg a filozófus mindent mindig előlről kénytelen kezdeni, hiszen, ha nem így járna el, akkor nem volna filozófus. Jórészt ennek tulajdonítható, hogy az egyes szaktudományoknak vannak szinte végérvényes megoldásaik, de nincsenek állandó kérdéseik, a filozófia pedig csak állandó problémákat mutathat föl végérvényes megoldások nélkül.

2. A filozófia tehát első sorban mindig kérdez, azaz problémákat lát, de minden kérdésre felel is és ezeknek a feleleteknek egy rendszer keretében van értelmük. A rendszer a filozófus akaratának a beteljesedése, mert benne a világ mozgása és az elme kutatása nyugvópontot ér, ame-

lyen megállva, az élet értelmének magyarázatára fordíthatja a gondolkodó az elért eredményeket.

A filozófia fejlődésének egyik lényeges vonása ennél fogva, hogy benne a rendszerek függenek össze és nem az egyes külön-külön problémamegoldások. Sőt azt látjuk, hogy a problémák maguk is átalakulnak a rendszerekhez képest. Ma, az einsteini relativitás elméletének idején, egészen más a tér problémája, mint volt Kant gondolkodásában. Sőt a Kritika előtti Kantnál is más ez a kérdés, mint a TÉK. írójánál.

3. A filozófia-történet azt a folyamatot tárja elénk, amelyben a kultúrák fejlődése során, a világegészet magyarázó rendszerek lépnek a rendszerek nyomába. De e folyamat tudományként való megalkotása lehetetlenné válnék, ha abban a meggyőződésben volnánk, hogy az egyes rendszerek teljesen megsemmisítik egymást. S akkor is fölösleges lenne a filozófia-történet, ha azt hinnők, hogy minden rendszer egy nagy végső, eleddig még kialakulatlan rendszernek a része, amelyből legtöbb van készen a legújabb rendszerben. Történetet csak a historizmus világnézete alapján írhatunk, mint ezt az ahistorikus középkor és a 19. század példája egyaránt bizonyítja. Abban a hitben fogunk tehát a filozófia történetének megformálásához, hogy a filozófiai rendszerek öntudatosan szokták kifejezni azt, ahogyan az egyes korok emberei már addig is öntudatlanul éltek és gondolkodtak. S ahogy az élet dynamikája a fejlődésnek folytonosan új és új fázisait hozza létre, úgy keletkeznek e fázisok öntudatos kifejezéséül új és új filozófiai rendszerek. A világ tartalmi gyarapodása szétfeszíti egy-egy rendszernek szűkre szabott kereteit és valami felmerült vezető gondolat egy új rendszer kristályosodásának válik központjává,

amely átfogóbb lesz, mint a régiek, mert az új tartalommal együtt azokat is magában foglalja. Azonban az új rendszer összefüggésében a régi rendszerek szétpattant részei új jelentést nyernek, mert valamennyien szintén az új központ felé gravitálnak.

A történeti világnézet tehát a régi gondolatokkal szemben nem helyezkedik a tagadás álláspontjára, hanem partikuláris jelenségnek tekinti azt, amit az abszolút rendszerek univerzális gyanánt fognak föl. Tisztában kell lennünk azzal is, hogy egy új rendszer a régi premisszáinak az alapján nem bírálható, mert a régi és az új rendszer végső előfeltevései egymásnak ellentmondanak. Pl. a felvilágosodás idő feletti érvényre számot tartó igazságai nem lehetnek mértékei a dolgokat az idő feltétele alatt megérteni kívánó historizmusnak. Annak a szempontjából épp oly hibás ennek a relativizmusa, mint emezéből nézve amannak az abszolutizmusa. Az egyik statikája mindig értetlenül áll a másik dynamikájával szemben.

Ezek a meggondolások egyúttal világosságot vetnek arra is, hogy aki a filozófia történetét meg akarja érteni, az nem maradhat meg mindig kizárólagos módon a tisztán racionális szférában. Mivel sokszor rá kell mutatnia, hogy milyen theória-előtti vagy -fölötti életfelfogás, milyen élmények voltak a filozófiai theóriák kialakulásának a feltételei, többé-kevésbé irracionális-tának kell lennie, mert a racionális theóriák irracionális gyökeréig kell leásnia.

4. A filozófia-történetnek eddigelé három módja alakult ki: a kultúra-történeti, a biográfiai és a systematikus.

A) A *kultúra-történeti módszer* hívei a rendszereket beállítják a szellem történetének egye-

temes, mindent átfogó keretébe. Helyessége alig vitatható, de rendkívül nagy és nehéz feladat elé állítja a történetírót. E nehézségek miatt maradtak torzók Dilthey értekezései. Ilyen irányú művek Windelband két kötete az újkori filozófiáról, E. Cassirer: *Freiheit und Form*ja, *Idee und Gestalt*ja, stb.

B) A *biográfiai módszer* a művet az egyéniségben olvasztja föl, s mint benső, lelki alakulás szimbólumát tárja elénk. Ilyen eljárásra törekedett Kuno Fischer (*Gesch. d. neueren Phil.*), akinek műve azonban nem mondható mintaszerűnek. Legszebb példái az illetén történetírásnak Dilthey művei Schleiermacherről és a fiatal Hegelről, Boutroux könyve Pascalról, Cassirer munkája Kantról, stb.

C) A *systematikus módszer* tisztán a filozófiai problémakör fejlődésére szorítkozik, s inkább történeti-systematikusnak vagy történetkritikainak volna nevezhető. Éppen az itt ugyanis a probléma, hogy miképpen lehet a két szempontot, t. i. a történetit és a systematikusát egymással egy szintézisbe összeolvasztani. Evvel kapcsolatban két kérdés lehetséges: 1. Mi az abszolút igaz és mi az abszolút téves a rendszerekben? Ez külsőséges szempont. 2. Mi igaz a rendszerekben a fejlődés szempontjából? Ez a benső dialektika termékeny szempontja, de csak egy relatíve lezárt, egész körön belül alkalmazható sikerrel. E kérdések mögött jelentéktelenné válik a filozófiának minden kulturális kapcsolata és minden életrajzi mozzanat. Azért ezek a motívumok csak akkor jöhetnek szóba, ha magának a gondolatnak, az ideának motívumaiként szerepelnek, vagyis, ha logikai tényezőkké alakultak át. Az „élmények“ itt mellékesek, csak a fejlődő gondolat tartalmak a fontosak. S természetes, hogy a történetírónak itt egyoldalúnak kell len-

nie, mert mindig a végső cél, a lezáró rendszer szempontjából nézi a megelőző törekvéseket és azt akarja megmutatni, hogy pl. hogyan lett a kanti kritikából a hegeli szellemfilozófia. Ezt a most jellemzett utat járta a filozófiatörténetben Hegel, majd vele próbálkozott a lezártság hite nélkül Windelband a *Lehrbuch*-ban, s újabban így írta meg a német idealizmus történetét R. Kroner (*Von Kant bis Hegel*. 2 köt. 1921—1924.).

5. Bármennyire hangsúlyozzuk a filozófiának tudomány-voltát és rendszerekben való fejlődését, azért nem szabad megfélekezünk arról sem, hogy a filozófia nem könyvekben, hanem gondolkodó emberekben él. Az ember és gondolkodása itt jobban össze vannak nőve, elválaszthatatlanabb egységet alkotnak, mint ez a szaktudományok kutatóinak életében szemlélhető. A nagy filozófusok rendszerüket szívük vérével írják, jogosan jelöljük tehát azokat a gondolkodók neveivel. A nagy filozófusok sokszor nem annyira a tételeikkel, hanem egyéni nagyságuk varázsával hatnak. Igaza van tehát Ch. Péguynek, aki azt mondja: „Nem az a nagy filozófia, amelyet nem lehet megcáfolni, hanem az, amelyik valahol győz. A nagy filozófia nem hibátlan filozófia, hanem félelem nélkül való. A nagy filozófia nem parancs, a legnagyobb pedig nem az, amelynek egyetlen tévedése sincs. Nem az a nagy filozófia, amelyik ellen semmit se lehet mondani, hanem amelyik mond valamit . . . Nem az a nagy filozófia, amelyik végérvényes ítéleteket mond ki, s végérvényes igazságot állít, hanem amelyik nyugtalanságot kelt, amelyik nyomán valami lelki megrázkódás kél a világon. A világ talán nem követte a cartesiusi módszert, Descartes pedig bizonyosan nem, de Descartes és a világ átértékelték a cartesianus megrendülést.

Nem az a nagy filozófia, amelyen nincs mit meg-
támadni, hanem amelyik valamibe belemarkolt.“
S ha a filozófia történetében a hatást fogadjuk el
kritérium gyanánt a kiválasztásban, akkor nem-
csak a mult igazságait, hanem a tévedéseit is lel-
kiismeretesen fel kell sorolnunk, mert — Win-
delband találó szavai szerint — „a filozófia tör-
ténétében a nagy tévedések fontosabbak, mint az
apró igazságok.“ Lehet egy rendszer logikai szer-
kezetében a legkövetkezetesebb és mégis egészen
üres, semmitmondó, sőt nem is igaz, egy másik
pedig tele van ellentmondásokkal és homályos
tételekkel, s az embereket mégis a legnagyobb
igazságokra eszmélteti rá.

Irodalom: Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam, 1697). Nagy érdemei vannak a kuta-
tás szellemének felébresztése körül. — Joh. Jak. Brucker:
Historia critica philosophiae (5 voll. Lips. 1742 — 44.
2. kiad. 6 voll. 1766—67). Dogmatikus, nincs még törté-
neti érzéke. A fil. tört. az ő szemében „infinita falsae
philosophiae exempla“. — G. W. F. Hegel: *Vorlesungen
über die Gesch. d. Philos.* (WW. 13—15.). — Joh. Ed.
Erdmann: *Grundriss der Gesch. d. Philos.* (2. Bde, 4. Aufl.
bearb. v. Benno Erdmann, Berlin 1896). — W. Windel-
band: *Lehrbuch der Gesch. d. Philos.* (11. Aufl. besorgt
v. E. Rothacker, Tübingen 1924). — Paul Deussen: *All-
gem. Gesch. d. Philos.* (6. Bde, Lpz. 1894—1911). — Über-
weg's *Geschichte der Philosophie.* (Berlin, Mittler u.
Sohn.) Folyton újabb és újabb kiadásban megjelenő,
jelenleg már 5 kötetes mű. Egyes részeit kiváló szak-
emberek írták. *Pompás bibliografiája miatt kutatóknak
nélkülözhetetlen segédkönyv.* — K. Vorlaender: *Gesch.
d. Philos.* (2 Bde, 5 Aufl.) — A. Weber: *Histoire de la
philosophie européenne* (9. éd. Paris, 1925). — *A filo-
zófiatörténet elméletére:* W. Windelband: *Die Philos. im
Beginn des 20. Jahrhunderts* (Heidelberg, 1905). —
D. Einhorn: *Begründung d. Gesch. d. Philos. als Wissen-
schaft* (1919).

3. §. A filozófia történetének főkorszakai.

1. E könyv lapjain az európai filozófia történetét akarjuk megírni, mert abban a meggyőződésben vagyunk, hogy ez a történet egységes egészet alkot Thalestől napjainkig. Azért kell a görögökkel kezdenünk ezt a történetet, mert a mi hasonló kísérlet ő előttük volt, az mind egészen más természetű, mint az intellektualista jellegű filozófia, ahogyan azt a görögök megalakították és mi azt tőlük örökségképpen átvettük. Mert bármennyire igaz is az, hogy a Keleten már a görög filozófiát megelőzően voltak olyan elmékedések, amelyeket tárgyuk szerint mi a filozófia körébe tartozóknak érzünk, mégsem kezdetjük a filozófia történetét ezeknek az ismertetésével. Nekünk ugyanis a filozófia első sorban az értelmi gondolkodás eredménye, azaz tudomány. A keleti elmékedés pedig *éppen ez nem*. Az ind gondolkodást például nem tudjuk a mi fogalmi gondolkodásunkkal egy nevezőre hozni, ezért minden róla szóló ismertetés a mi fogalmainkkal egyenesen a lehetetlenre vállalkozik. Az ind világszemlélet a gondolkodástól meg akar szabadulni. Szerinte a lényegnek igazi és egyedül érdemes ismerete gondolkodással el nem érhető. Mit kezdhette tehát az ilyen meggyőződéssel az a filozófia, amelynek egyik legnagyobb mestere éppen a gondolkodásra és nem kész tételek elsajátítására óhajtotta nevelni tanítványait!? Ezért mondhatjuk azt, hogy nekünk a keleti szemlélődések lelke idegen világ, mi pedig a filozófia történetének tanulmányozása által is a mi világunkat akarjuk történetileg megérteni. Indiáról találóan mondja az antik filozófia egyik történetírója (Joel), hogy nincs vele történeti kapcsolatunk, csak analogiáink. Nem forrás ez nekünk, amelyből üdítő italt meríthetünk, csak

tükör, amelyben a magunk arcvonásait kereshetjük, mint ahogyan azt a romantikusok és Schopenhauer tették. Hiszen még maguk a görögök sem keresték a virágzás korszakában filozófiájuk csiráit a távol Keleten. Erre felé csak az alexandriai kor keleti eszmékkal telített dekadens görögjeinek fordult az érdeklődése, s akkor jött divatba a filozófia kezdeteit is a keleti népeknél nyomozni. Ennek a vélt eredetnek történeti bizonyítéka alig van. Kétségtelen, hogy a görögök tanultak a keletiektől bizonyos tudást, egyes tételeket, mesterségbeli fogásokat, de *világ-szemléletet nem*. A filozófia pedig ennek a talajából fakad.

Ezért valljuk rendületlenül, hogy a görögök a mi igazi őseink és első tanítóink. „Tudomány“, úgy ahogyan mi európaiak értjük ezt a fogalmat, nem volt a Keleten. Ez görög földön született meg, s ott a „bölcseiség szeretete“, a filozófia névet viselte. A hellént éppen az különböztette meg a barbártól, hogy ez a hódítás, a birtoklás kedvéért indult messze földekre, a hellén pedig — mint Herodotos mondja — elmélkedve, a szemlélődés kedvéért járt-kelt nyitott szemmel a világban, mert nem hódítani, hanem tudni akart. Bátran állíthatjuk tehát, hogy a gondolat Európában görögül szólalt meg legelőször. S a filozófia lényege szerint, intellektualizmusában és problémáiban, még ma is teljesen görög. „A görögök szemével látunk — mondja J. Burckhardt — és az ő kifejezéseikkel beszélünk. S így a világ megismerésében örökre a görögök adósai maradunk“. E nagyszerű nép, „a történet csodája“, volt az, amelyik a jelenségekben nem a csodákat, hanem a törvényeket pillantotta meg, s ezzel lett a filozófia megteremtője.

2. Természetes, hogy a filozófia két és félezer év alatt sok változáson ment keresztül. Kultúránk

minden sorsfordulatát megérezte, s ennek az alapján e hosszú fejlődésben relatíve egészen vehető részeket különböztethetünk meg. Egészen új arculata volt, mikor a hellén, a keresztyén és a modern szellem irányította. Ezen az alapon mi is három főperiodusban szólunk a filozófia történetéről, s külön kísérjük figyelemmel 1. az antik, 2. a keresztyén, s 3. a modern filozófia történetét. Ez a fejlődés egyúttal benső értékben való gyarapodást is jelent. Mindegyikben vannak egészen eredeti kezdeményezések, s mindegyik más-kép tükrözi a filozófia örök problémáit, s a maga módján ad reájuk feleletet, de ezeken túl a keresztyén filozófia még nem érthető meg, ha nem vesszük figyelembe, hogy ő az antik örököse, s viszont a modern gondolkodásra döntő befolyással van az a körülmény, hogy az antik és a keresztyén gondolatnak egyaránt folytatása.

Mielőtt tehát a részletek felé fordulnánk, az a feladat várakozik ránk, hogy nagy vonásokban elhatároljuk egymástól a filozófiának ezt a három főkorszakát. S ezt legvilágosabban úgy tehetjük meg, ha a filozófiában tevékeny antik és keresztyén, illetve modern szellemre irányítjuk tekintetünket, mert mi sem határozza meg jobban a művet, mint maga az alkotó lélek.

3. A görög gondolkodás látó, tipizáló gondolkodás, amely éppen a tisztán láthatás végett a dolgoknak elhatárolására törekszik első sorban, mert csak így állíthatja azokat magával szembe. Míg a keleti ember a dolgokkal való egybeolvadásra, a bennük való elmerülésre vágyik, addig a görög szellem a tőlük való eltávolodáson munkálkodik. A hellén filozófia igazában a hellén tragédia örököse: mindkettőben a világgal, az Egésszel küzd az egyén. S e küzdelemben az intellektualizmus segíti diadalra az embert, mert vele sikerült elhatárolni egymástól az Ént és a

Nem-Ént. E szembenállásból pattan aztán ki a görög filozófia legfőbb problémája: hogyan lehetnek a dolgok az ismeretnek tárgyai? A görög filozófia ezzel a kérdéssel vívott hatalmas és fölemelő küzdelem. Ezért a legteljesebb ember a görögség szemében a filozófus, akiben a dolgok keresett és kérdezett ismerete lehetővé válik. Az ismerettárgyak benső, tartalmi vonásai (anyag, szellem) teljesen háttérbe vonulnak e kérdés mögött. Azzal, hogy a görögök a dolgokat így szembeállították az emberrel, s azokat nem átélni, velük nem összeolvadni, hanem átérteni, megismerni akarták, egy új világot kezdeményeztek.

Ennek az új világnak azonban még nem látták világosan a kölcsönös összefüggését és a világ örök egyformaságának, illetve változásai körforgásának gondolata helyettesítette náluk a teremtés gondolatát. A görög filozófus szemében a világ örök, mint maga az idő és az istenség, illetve a Rend, amely benne uralkodik. De a végtelenség gondolatától mind a térrel, mind az idővel és a fejlődéssel kapcsolatban idegenkedett. Itt is megmaradt a határtevés, a mérték népének, mint csodálatos művészetében.

A filozofálásban fontossá válik még az a körülmény is, hogy a görög nem individualista. Ahogy a déli népeknél a ház és az utca nem elkülönített valami, hanem az emberek élete a nagy emberi nyilvánosság előtt folyik le, úgy a magán és a közvélemény is összefolyik. A görög filozófus mindig a „polis“-nak ad hangot, helyette gondolkodik, s ezért a filozófia története is iskolákban, szektákban folyik le a görögöknél és nem egyéneken, akik különváltak a többiek-től. A görög ember igazán „társas lény“, akinek társas és benső énje még nem különült el, hanem

átjárja egymást. Így valamennyi görög filozófus magától értetődően társadalmi filozófus.

Ezek annak a szellemnek legfontosabb jellemvonásai, amelyik megnyilvánul a görög filozófia történetében, mely Platonig a világ filozófikus szemléletének, a *sub specie aeterni*-látásnak szárnypróbálgatása. Platonnál és Aristotelesnél tudatosul ez a szemléletmód, s attól kezdve valamennyien az ő nyomaikat tapossuk.

4. A formákban nem tudott újat hozni a keresztyén szellem sem, amelyik az antik világ örökébe lépett. A keresztyén hívő, aki magáévá tette az isteni kinyilatkoztatást és annak igazságát vallotta, egészen más ember volt, mint a tudni vágyó antik bölcs. Ámde „*gratia non destruit naturam*“: a hit nem tette számára fölöslegessé a tudást. Benne is épp úgy élt a tudásvágy, mint antik elődjében, csak hogy egészen más tárgyakra irányult immár, mint az antik világban. Az egyszer öntudatra ébredt ész nem lehetett többé elnémítani, s ez most azzal a követelménnyel lépett föl, hogy a tekintély erejével közölt hitigazságok az ész elveivel is igazoltassanak. Ezért kellett a filozófiának szorosan a teológiához simulnia. Nehéz és nagy feladat volt, ami reája várakozott: a keresztyén hit misztériumainak az ésszel összhangba hozatala. Sajátos fogalmakat és sajátos módszereket követelt ez a munka, amellyel az egészen új problémákat megfejteni igyekezett. E feladat megoldásában a filozófia fölhasználta mindazt, amit az antik világból a maga javára értékesíthetett, s így valami olyan filozófia jött itt létre, amely még ma sem veszítette el aktualitását. A skolasztika, ahogyan ezt a filozófiát szokás nevezni, egyetlen lehetséges formája a mi kultúránkban a theologizáló filozófiának. Sok változatának egységet ad az a körülmény, hogy vezető elve mindig a theonomia.

5. Annál jobban hangsúlyozza világunk autonómiáját a modern filozófia, melynek minden ízében naturalisztikus jellege van. Sem az antik, sem a keresztyén gondolkodás nem ismeri a modern filozófia „természet“ fogalmát, mely a maga végtelenségével kizárja a transcendens tényezők szerepét a világmindenségből. A görög *φύσις* organikus növény, amely terv, azaz eleve ki nem számítható természettörvények nélkül, de egységesen növekszik az egységet nélkülöző chaosszal szemben, s ezért alkotja a kosmost, a rendet; — a keresztyén világkép szerint pedig a természet a bűnbesett ember szenvedéseinek színhelye; addig a modern ember szemében a természet munkában lévő rengeteg gép vagy csodálatos élőlény, mely a maga immanens törvényei szerint működik, él és hat. A modern lélek gondolkodása nem látó többé, mint az antik filozófusé, nem is remélő, mint a skolasztikus egyházatyáé, hanem *funkciókat, viszonyokat vesz észre mindenben*. Szeret érintkezésben maradni a tényekkel, sőt még az elméleteket is tények alakjában fogja föl és a modern filozófia nem akar elszakadni a természettudományoktól, amelyeket sokszor a metafizika szerepében használ föl.

Emellett az újkor sokkal összetettebb, s ezért ellentétekben is gazdagabb, mint akár az antik, akár a keresztyén kultúra világa. Tudatosan tradicionalista, nem úgy, mint az új kezdés mámorában alkotó hellén világ és az öntudatlanul tradicionalista középkor. Örökölte 1. a görög tudományt, s vele az intellektualizmust, — 2. a római jogállam fogalmát, melyet a „természetjog“ által az egyéni jog gondolatává alakított át, — s végül 3. a keresztyénséget. Ezek hozták létre a modern világban: 1. a tudomány szeretetét, 2. a társadalmi lét racionális rendjét, s 3. a lelki javak irracionálisának tudatát: azt a dualista

világfelfogást, mely minden racionalizálásnak ellenszegül. Az újkor ezeket az öröklött elemeket nem tudta egyetlen harmonikus szintézisben egyesíteni, s e benső ellentétéktől sokat szenved az újkori filozófia is.

A keresztyén hit fontossá tette az egyéni személyt, mert a személyes Isten személyekkel lép viszonyba. Ennek az eredménye, hogy az újkorban az egyén sorsa fontosabb, mint a közé. Tudományban, művészetben, jogban stb. az egyéni dominál. Platont az antik világban még nem érdekelte az egyéni halhatatlanság: a társadalmon és nem az egyesén függött a tekintete. De az újkori filozófia mindenütt személyes viszonyokat keres: akár az Istennel, akár az igazsággal, az erkölccsel, az állammal stb. való kapcsolatról van szó.

Íme, ezek azok a mélyreható különbségek, amiért az egy és összefüggő európai filozófia történetében ezt a három főkorszakot el kell egymástól választanunk. E megkülönböztetésnek tehát nem csupán külső, célszerűségi, hanem benső, tárgyi okai vannak.

I. RÉSZ.

Az antik filozófia.

4. §. Az antik filozófia korszakai.

Az antik filozófia nagy utat tett meg a világ magyarázatában Thales félénk kísérletétől egészen addig, míg becsukódtak a görög filozófiai iskolák kapui. E tizenegy évszázad fordulatait a könnyebb tájékozódás kedvéért három korszakra osztjuk. Rajtuk keresztül végig kísérhetjük az értelem világosságának kibontakozását a misztika és a mithosz homályából egészen addig, míg újra ugyanabban a homályos tengerben áldozik le az értelem Napja, amelyből oly ragyogóan kelt ki.

Az első korszakot, *a tudományos világmagyarázat kezdeteit* kb. Kr. e. 600-tól 450-ig számíthatjuk, amikor a világrend, a Kosmos kialakulásának kérdései állanak a kutatás előterében. Az eszmélkedő ész legelőször a világon, annak a rendjén csodálkozik el, s a mithosz anthropomorfizmusától megszabadulva ennek a magyarázatát keresi. Majd a világról az emberre sikklik tekintete, s most már a kettőt együttesen szeretné megérteni. Ezt a feladatot végzi el a

második korszak: *a világmagyarázó rendszerek kora*, amely Athénben, a hellén szellemi élet központjában 450-től mintegy 300-ig betetözi az eddigi törekvéseket, és Platon és Aristo-

teles rendszereiben, valamint az atomizmusban olyan magyarázatait adja a világnak, amely nem borul többé teljesen feledésbe a későbbi idők folyamán sem. Sőt a

harmadik korszak u. n. *hellenisztikus filozófiája* (Kr. e. 300-tól Kr. u. 529-ig, mikor Justinianus császár becsukatja a filozófiai iskolákat) főleg abban merül ki, hogy meghatározza az ember helyzetét és életének célját a világban az eme nagy rendszerek gyújtotta világosságnál. E korban a régebbi idők teremtő lángelméinek helyébe epigonok lépnek. Idegen fajok emberei veszik át a tiszta görögség kezéből a tudás fátylóját. A klasszikus korszak gondolkodásának teljes tisztasága és fénye újra elhomályosul. Némi misztikus színen visszatérnek a kezdet korszakának elméletei (orphikus kosmogonia, újpythagoreizmus, újhéraklitizmus stb.). A rómaiak gyakorlati szelleme diadalmaskodik a tiszta theorián. Az egységes filozófia szaktudományokra bomlik (alexandrinizmus). Az erkölcsi és a vallási problémák minden mást háttérbe szorítanak. A racionális gondolat elernyed, s igazán nem okoz nagyobb mozgalmat a kor emberei közt a hellén filozófiai iskolák elnémítása.

5. §. A görög filozófia eredete.

A görögök a filozófia fogalmán többet értettek, mint mi. Náluk ez az egész öntudatos, észszerű vizsgálódás körét jelentette, amelyben minden tudományos törekvés helyet talált. Még talán a matematika fejlődött a filozófiától legfüggetlenebbül. A görög filozófia igazi világnézet, életformáló erő volt, s a világnak és az emberi életnek egységes szempontú racionális magyarázata kívánt lenni. A keleti antiintellektualista világ-

nézetekkel ellentétben tisztán és kizárólag intellektualista törekvések növelték nagyra, s nyomában csakugyan egy intellektualista világkép körvonalai bontakoztak ki, mint a görög génusz legnagyobb alkotása. Görög filozófia és intellektualizmus ikertestvérek a történeti világban.

E tágkörű érdeklődésnek megfelelően a görög filozófia eredete visszanyúlik azokba a homályos időkbe, mikor a tapogatódzó öntudat a legdifferenciálatlanabb módon próbálta meg a világfolyamat magyarázását. Vallási és racionalisztikus képzetek, misztikus tanok a legtarkább egyvelegben szerepelnek itt és válnak az emberek lelkén uralkodóvá. A zürzavaros elemek szétválása, a misztikának mithosszá tisztulása és az értelmi világosság növekedése feltartóztathatatlan erővel indult meg a Kr. e. hetedik és hatodik évszázad fordulója körül az erkölcsi reflexió előtérbe nyomulásával az ú. n. *hét bölcs korában*. Ők Görögország szellemi patriarchái, akikben az intellektualizmus első diadalát aratta a tudattalan hagyományos gondolkodás fölött. Nem theoretikus tudósok, de életbölcsek. Praktikus életszabályok, a helyes cselekvésre és „mértékre“ intő bölcs mondások fűződnek az ő nevükhöz, de alakjuk még teljesen a mithosz kódében vész el. Azonban ők már a világosság istenének, a delphii Apollónak a hívei és nem a mámoros Dionysosé.

A vallásos képzetek, hagyományos meggyőződések még sokáig irányították az emberek életét, sőt sokszor a filozófusok is csak észszerű magyarázattal erősítették e hiedelmek elfogadását. Kétségtelen, hogy a görög filozófiai elmélkedések gyökere ezekben a vallási és misztikus világmagyarázatokban keresendő, s a legrégebb filozófusok sokszor alig tettek egyebet, mint már készen talált tételekhez keresték a megokoló

tételeket. De e folyamat történetében csak sejtésekre vagyunk utalva, mert sem a régi theológia, sem a Platon előtt élt görög filozófusok művei nem ismeretesek előttünk a maguk egészében: csupán töredékek hevernek előttünk belőlük.

I. A tudományos világmagyarázat kezdetei.

6. §. Az ión természetfilozófusok.

1. A görög filozófiai gondolkodás a gyarmatokon született meg. Az emberek szellemi élete ott több hatást fogadott magába, s élénkebb volt, mint az anyaországban. Ezért van bizonyosan, hogy a görög tudományos törekvések mindenütt a perifériákon indulnak meg, s innen irányulnak mintegy a görög föld természetes központja, Athén felé.

A filozófia bölcsője a kis-ázsiai ión gyarmatokon: Miletosban ringott. Itt éltek azok a férfiak, akik tudományos törekvéseik közben legelőször próbálták a világ egészéről valami racionális magyarázatot adni. Ők még azt az ősvalamit keresték, amelyből minden létező kialakulása megérthető, amely tehát önmaga változatlan és állandó alapja volna minden változásnak, keletkezésnek és elmúlásnak. Ezt *ἀρχή τῶν ὄντων*-nak, a létezők principiumának, ősökának mondjuk Aristoteles nyomán. Az *ἀρχή* ugyan időbeli kezdetet jelent, mint a latin *principium* is, de a görög filozófusok azt az időtlen kezdetet értették rajta, ami „mindig volt és van“, ami tehát időtlen és örök *alapja* mindennek. Az, „ami a világot bensejében összetartja“, — mondaná Faust. Vele tehát a *szubstancia-probléma* jelenik meg itt a görög filozófia kezdetén, s ez is marad aztán az

egész görög gondolkodásnak egyik legfőbb kérdése mindvégig.

2. **Thales**-t nevezik a „filozófia atyjá“-nak, aki 585 körül állott élte virágában Miletosban. Neve már a hét bölcс között szerepel. Ő a legnagyobb köztük, s „a többi csak kar ő körülötte“ (Wilmowitz). Az Aristoteles Metafizikájában közölt adatokból tudjuk, hogy ő a mindenség principiumának a vizet gondolta. Úgy hitte, hogy a Föld is a vizen úszik, mint valami hajó. Elméletének pszichológiai indokolásában nem mehetünk túl a sejtéseken. Lehet, hogy annak a tapasztalatának akart ezzel kifejezést adni, hogy nincs élet nedvesség nélkül, vagy a víz párolgásában az átalakulásnak szembeszökő példáját látta, esetleg a tengerjáró görög szemével vette észre a vízben a mindenség alapanyagát. Lehet, hogy bizonyos ősi mithoszok indították őt erre a feltevésre. Hiszen a víz mint ősprincipium a keleti népeknél általános: a hinduk szerint az ősforrás magából az időből fakad. A babyloni Ea és a görög Okeános mithosza is ide tartozó volna. Mindez nem is nagyon lényeges. A fontos az, hogy Thalesnél találkozunk először a világnak minden mithosztól mentes értelmezésével. Kifejezése még dadogó, mert a képet a mithoszból veszi, de a gondolat már nem mithikus. A jelentés egészen más! S a görög filozófiának szerencséje volt, hogy már legelső művelői nem tisztán absztrakciókban élő gondolkodók, hanem pozitív tudományos törekvéseknek élő férfiak voltak. Thales is a vizet mint általános elvet, állandóságot fogta föl, s nem mint egy sor első tagját. Vagyis nem történetet ad, mint a mithosz, hanem tudományt, rendező elvet! Ez elv értelme az, hogy a világ „folyamat“, örökös változás, amelyben azonban van állandó. Thales tanultságáról, nagy utazásairól is egész legendák vannak. A geometriának és

asztronómiának szintén ő a megindítója görög földön, s a hagyomány szerint egy napfogyatkozás (valószínűleg az 584. május 28.-án) bekövetkeztét is előre megmondotta. Tehát a racionálisan egységes világmagyarázatra való törekvés kezdeményezése az ő dicsősége.

Tévedés volna Thalest, s általában a kezdő görög filozófiát materialistának mondani azért, mert mindennek az elvét egy anyagi jellegű létezőben látta. Ekkor az anyag és szellem dualizmusa még a sejtelemben sem élt. Thales, mint általában a primitív ember, hylozoista, s nem materialista vagy spiritualista. Neki minden, ami van, él. Aristoteles mondja a lélekről írt munkájában (de an. I. I. c. 5.), hogy Thales szerint „minden tele van istenekkel“. A mágnesnek az ő szemében „lelke van“. A világ élettellel telítettségének ezt a felfogását, amit talán inkább panpszichizmusnak nevezhetnénk, találjuk a görög filozófiai elmélkedések kezdetén is.

3. Úgy látszik, Thales példája buzdítólag hatott honfitársaira, mert a két következő filozófus szintén Miletosból való.

Anaximandros, akit forrásaink Thales kortársának mondanak, alig egy emberöltővel volt fiatalabb, mint Thales, de a filozófiai elmélyedésben felülmúlta őt. Nevéhez már egy *περί φυσέως* (a természetről) című munka fűződik, amely aztán szinte hagyományos megjelölése lett az ú. n. természetfilozófusok (*φυσικοί*) műveinek. Világképe a fejlődés elvén épült, mint a miletosi iskola első mesteréé, de nagy filozófiai érzéket mutat, mikor a dolgok kezdetét nem valami meghatározott, a tapasztalatban előforduló anyagban, hanem az *anyagban általában* kereste. Mivel ennek az *ősanyag*nak minden lét forrásának megszámlálhatatlan lehetőséget kell magába zárnia, hiszen belőle áll elő és beléje tér vissza min-

den, azért a Határtalannak, τὸ ἄπειρον-nak nevezte. Ez a gondolat az absztrakcióban mindenestre nagy haladást képvisel Thalessel szemben, mert szisztematizálőbb elmére vall. Az ἄπειρον maga a kimeríthetetlen, örök mozgásban levő élet, melyből a világok egész sora jön létre, mint ahogy az anaximandrosi kozmogónia tanítja. De nem valószínű, hogy Anaximandros ezt a „hatáttalan és örök“ anyagot mennyiségileg tartotta volna határtalannak; inkább hihető, hogy a minőségre gondolt. Ugyanis az érzéki világ sokféle anyaga ebből elkülönüléssel vált volna ki, tehát ennek a minőségi sokféleségnek kellett az őanyagban mintegy benne rejleni.

Az érzéki világban bizonyos fejlődést látott már ez a filozófus. A világfolyamatot az ellentétek szétválásának fogta föl. Így válik el a hideg, azaz a vizes föld a melegtől, azaz a száraz éggömbtől. Továbbá azt tanította, hogy a Föld eredetileg folyékony állapotban volt, s az élőlények is mind vízi lényekből keletkeztek a hő hatására. Az apeironban rejlő örök mozgás a világfolyamat létrehozója. Gomperz hajlandó benne Darwin ókori előfutárját látni.

Valószínű, hogy vallási kérdések is bele voltak keverve e filozófiai elmélkedésbe. Alighanem ebből magyarázható, hogy Anaximandros a világ kialakulását, az elkülönült, egyéni létet bűnös folyamatnak, az eredeti isteni állapot megbontásának tartja, amiért a dolgoknak lakolniuk kell: amiből lettek, ugyanabba kell ismét visszatérniök, mert meg kell fizetniök a maga idejében egymásnak a létrejövetelük által elkövetett igazságtalanságért. Mindez azt mutatja, hogy bölcselők igazi átfogó elme volt, aki a dolgokat valóban kozmikus perspektívában szerette szemlélni.

4. **Anaximenes** (virágzott 546 táján), a harma-

dik miletosi természetfilozófus, valószínűleg személyes tanítványa volt Anaximandrosnak, de nincs meg benne mesterének absztrakcióra való hajlandósága. Az *ἀρχή* az ő felfogása szerint a levegő, tehát ismét egy meghatározott anyag, amelyből sűrűsödés (*πύκνωσις*) és ritkulás (*μείωσις* vagy *ἀραιώσις*) útján keletkezik minden. Igaz ugyan, hogy a levegőnek az anaximandrosi kozmogóniában is fontos szerep jutott. Anaximenes mesterétől tanulta, hogy a lélek is levegő, mely az életet fentartja, a szervezetet mozgatja, s általában a levegő „épp úgy övezi körül és tartja fenn a világot, ahogy a mi lelkünk, amely levegő, összetart bennünket“. Elméletét jóval később *Apolloniai Diogenes*, Anaxagoras ifjabb kortársa, újította föl, aki a levegőben nemcsak a dolgok principiumát kereste, hanem értelmet és tudást is tulajdonított neki.

— Az ébredő tudományos értelemnek a mithológiától még bátortalanul elváló dadogása a miletosiak filozófiája, mely jórészt az anyag kémiai változásainak körében mozog, mégis nagy érdekünk az, hogy az egységes principiális világmagyarázatot meg merték kísérelni. De Anaximenes már az átalakulás módját is megjelölte, s ezzel a filozófia végképpen szakított a csodás mithoszokkal.

7. §. Hérakleitos.

A filozófiai iskoláktól távol, de a miletosiak világfelfogásával sok rokonságot mutatva, egymagában küzködik a legmélyebb problémákkal az ephesosi Hérakleitos, aki 500 körül állott élte virágában. Előkelő, főpapi rangú család sarja volt, s arisztokrata gondolkodását egész életén át megőrizte. A *profanum vulgus*-tól távol-

tartotta magát, s látomásait aforisztikus formában, szinte egy próféta stílusában fejezte ki. Ezért már az ókorban a „homályos“ (ετό σκι νος) nevet kapta, s nem ok nélkül. Benne még ellentétek küzdenek egymással: a Kelet a Nyugattal, a barbárság a hellénséggel, a líra a filozófiával, az érzelem a gondolattal. A próféta, a költő és a politikus elnyomással fenyegeti benne a filozófust. Ő az első „egyéniség“ a filozófiában, aki büszkén mondja, hogy „kutattam önmagamat“ (ἐ μὴ σά μην ἐμ εω τόν).

Herakleitos a filozófiában új utakat törő igazi látó genius, s megvolt benne a képesség, hogy a konkréttól az absztrakthoz emelkedjék. De fogalmai képek áradatában jelentkeznek előtte, s innen van hasonlatokkal telt, misztikus stílusa.

Legnagyobb hatású gondolataiban a világ őanyagát tűznek mondja, de benne éppen a változást, a folytonos mássá lételt, a nyugtalanságot hangsúlyozza. Úgy hiszi, hogy az egész világ a tűzből lett és a „nagy év“ elteltével odatér ismét vissza. Hirdeti tehát a kezdet és vég azonosságát, az örök visszatérést, amelyben a felfelé és lefelé vívő út, a ὄ ὄς ἄνω és a ὄ ὄς κάτω ugyanaz. A tűznek nincs szubstancialitása, állandósága. Csak elevensége, örökös mássá alakulása abszolút, s *állandó a törvény*, mely változását irányítja. A λόγος az anyag immanens mozgatója. A tűz tehát nem szubstancia, inkább szimbolum.

Az egész mindenség örökös mozgásban van, πάντα ῥεῖ. Az együttlévők szétválnak és a különlevők egyesülnek. A keletkezés végtelen folyamata ellentétekben történik: a hideg meleggé, s a meleg hideggé lesz. Sőt ezek az ellentétek minden állapotban egyszerre is megvannak (az *ellentétek koëxisztenciája*), de nincsenek egyenúlyban, s éppen ez változásuk oka. Küzdelmük

hoz létre mindent : *πόλεμος πατὴρ παντῶν*. De azt tanítja, hogy az ellentétekből harmónia születik.

A világ törvénye, a *λόγος* az emberi életben, az erkölcsi világban is érvényes. Az emberek azonban ezt nem tudják, és azért megveti őket. Az ember egy kis világ (mikrokozmosz), amelyben szintén a kozmosz folyamatai mennek végbe. Lelke egy rész a kozmosz isteni lelkéből, egy szikra a világtűzből, mellyel a lélekzésben és a szemléletben közlekedik. Az összeköttetés megszűnése a halál, míg az érzékek működésének szünetelése az álom, amikor az isteni ész bennünk parázállapotban izzik, hogy ébredéskor újra lánggra kapjon. Minél „szárazabb“ a lélek, minél több benne a tűz, annál tisztább megismerésre képes. Hérakleitos sejti a mikro- és makrokozmosz párhuzamosságát. S ezt analógiában fogja föl.

Egyéni halhatatlanságban már csak az egyetemes világegés miatt sem hisz, de hirdeti, hogy a lelkek sorsa a túlvilágon itteni viselkedésüktől függ. Erkölcsi és politikai nézetei arisztokratikusak és embergyűlölők. Megveti az érzékelést, az érzéki gyönyöröket. „Ha a boldogság érzéki gyönyörökből állana, — úgymond — irigyelni kellene az ökröket, mikor babot ropogtatnak.“ A bölcseséget tartja legértékesebbnek. Az élet célja az *εὐαρεστίαις*, a megelégedés a világ folyásával. Ezért csak az értelmi értékes. Heroikus morálja erősen pesszimiztikus és antidemokratikus. Aischylos tragédiáinak és Pindaros epikionjainak a hangulata árad a herakleitosi filozófia erkölcsstanából. Ideálja az erős, a hősi ember, nem a filantróp, s az átlagembert épp úgy megveti, mint a vele rokonszellemű Nietzsche. Általában etikája az individualizmusnak olyan fokát mutatja, melynek alig találjuk párját az antik görög világban. Ő volt ión földön a legna-

gyobb ethikai genie, aki az emberi élet ellentmondásait átvitte a természeti világra is. Ezért már alapintuíciónjában is egyedül áll a maga korában.

A Sokratesig élt filozófusok között egy sem versenyezhet hatásban Hérakleitossszal. Felújította tanítását a Stoa és a zsidó Koheleth. Logostana miatt a keresztyénség is kedvelte, s Hegel nagyon becsülte.

8. §. A pythagoreusok.

Míg az eddig ismertetett gondolkodók látó egyének voltak, akik a maguk egyéni módján látták a világegészet, addig a pythagoreusok mintegy lemondanak a személyes dicsőségről, s az objektív kutatásnak átadva magukat, közös munkában remélik elérhetni az igazságot. Ez a Pythagoras alapította filozófiai szövetség a görög világ nyugati szélén, Nagy-Görögországban (Dél-Itália) virágzott, noha eredete szintén a kisázsiai gyarmatokra nyúlik vissza. Itt született ugyanis Samos szigetén az alapító Pythagoras, Mnesarchos fia, Kr. e. 580 körül. Életéről alig van megbízható adatunk, alakja a régés hagyomány ködében vész el. Atyja Mnesarchos, samosi kőfaragó volt, akitől a symmetria és a proportió érzékét örökölhette. Kétségtelen, hogy ifjúkorában nagy utazásokat tett, hiszen abban az időben az alapos tanulásnak alig kínálkozott más módja, s bejárta Egyiptomot és Babylóniát. Bizonyosan már szülővárosában kezdett tanítani, de talán a politikai kérdések iránt való érdeklődése miatt Polykrates zsarnoksága elől menekülni volt kénytelen. Így jutott el a délitáliai Krotonba, ahol szigorú szabályok szerint élő, vallásos jellegű politikai szövetségbe tömörítette a dór arisztokráciát. Halála után szövetsége nem sokáig állott fenn,

mert a demokrata-párt vértől sem irtózó támadásai felbomlasztották. De tanítása nem szűnt meg. Egyik legnagyobb hatású filozófiai iskola vált belőle, mely több ízben megérte renaissance-át, s a görög tudomány formálásában mélységes szerepe volt. A görög szellemnek oly kiváló képviselői tartoztak körébe, mint a tarentumi Archytas, matematikus, a krotóni Philolaos, filozófus, a krotóni Alkmaion, orvos és fiziológus és a sicíliai költő, Epicharmos.

Pythagoras írásai nem maradtak fenn, azért csaknem lehetetlen az ő tanításait követői tanaitól elkülöníteni. Tudásunk legnagyobb részben az V. században élt Philolaos töredékeire kénytelen támaszkodni. Mégis mivel a főelvekre nézve az egész szövetség egységes volt, a nagyjában való rekonstrukció nem lehetetlen.

A pythagoreizmus legjobban mutatja, hogy ősi vallási tanok mily intenzíven táplálták a görög filozófiát, s éltek benne tovább. Az egész szövetség az orfikus kultusz misztériumaiban gyökerezett. A görög társadalom ugyanis nem nélkülözhetette a vallásban rejlő nagy összetartó erőt. De a vallásnak két formája élt náluk: a homéroszi istenek mintegy a nép számára éltek, a műveltek ellenben mélyebb jelentést kerestek a vallásban, s ezt a misztériumokban találták meg. Ezeknek az istenek szimbólumok voltak, de hittek a lélekvándorlásban, s a lélek megtisztulásában. A lélekvándorlás hitében könnyen megnyugodott a pythagoreus mathematicizmus, mert nem egyéb ez, mint az élet periodikus felfogása, amelyben egy alapfigura sokszor valósul meg. A lélek isteni eredetének tana pedig, melyet Pythagoras hívei is vallottak, a misztériumokból való. A misztériumok a lélek titkos, mert önmaga előtt is reménytelennek tetsző vágyainak, amilyen pl. a halhatatlanság, táplálására alakult szövetségek

megnyilatkozásai voltak. A vallásos kultusz alapján szervezkedtek, azért minden misztérium kultikus szövetség volt, az egész az istenség és a világ viszonyának a felfogásán fordult meg.

S csakugyan a pythagoreusoknál az istenségnek igen tisztult felfogásával találkozunk. Philolaos szerint az Isten egy; minden létezőnek örök teremtője, de ennek dacára benne van a világban, s mintegy belülről mozgatja és irányítja az egész világfolyamatot. Lényegét az 1. szám fejezi ki legjobban, mely szintén minden szám előtt van, mert hiszen minden más szám belőle alakul, s mégis benne van a többiekben: azoknak a konstrukció-törvényét fejezi ki. A számoknak ily titokzatos, szimbólikus alkalmazhatósága a legnagyobb mértékben meglepi a naiv gondolkodót, s éppen nem csoda, hogy Keleten és a görög misztériumokban egész számmisztika fejlődött ki. Innen vette Pythagoras tanainak alapját, mikor azt hirdette, hogy minden dolog lényege, *ἀρχή*-ja, principiuma: a szám. Benne találta meg a törvényszerűséget, azt az absztrakt elvet, mely mindennek forrása. S ezzel egy nagy lépést tett előre a filozófia fejlődésében, mert kétségtelenül a logikai praesuppozíciók felé terelte a gondolkodást. Ez volt a filozófiai kutatás iránya már Anaximandrosznál is, aki kimutatta, hogy a nedvesség nem első, mint Thales tanította, mert a hidegből és a melegebből keletkezik, de a miletosiak még nem tudtak az anyag köréből szabadulni. *Pythagoras a számban felfedezi a formát, mint alkotó principiumot*. Alapélménye a harmónia, melynek kifejezései a számok viszonyai. Így vert hidat a misztika és a racionális tudomány közt. A matematika nála minden speciális természete dacára a logikát helyettesíti, s vele a filozófiának apriori alapot ad. Ez olyan érdem, amit semmiféle megértésbeli

nehézség el nem homályosíthat. De a pythagoreusoknak a számok nem csupán mennyiségek, hanem mintegy új istenek. Himnuszokban zengik csodás erejüket és a titokzatos szentség varázsába burkolják különösen az 1-től 10-ig terjedő számokat. A görög polytheizmus racionalizálása ez a számmisztika.

A számok nekik valóságtípusok. A világfolyamat: alakok szerkesztése, elhatárolás. (*πέρας — ἔπειρα*)¹

Mi lehet elméletük forrása? Talán észrevették a láthatónak és láthatatlannak, a dolgoknak és a számoknak összefüggését, mikor a húr hosszúsága és a hang magassága közt való viszonyt fölfedezték. Itt láttak bele a világrendbe.

A kozmosznak, mint világrendnek a fogalma

¹ A számok ugyanis geometriai alakokat jelentenek.

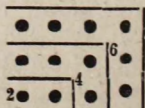
Így a 10 a tetraktys:



Hasonló szerkesztés alapján „háromszögű“ számok a 3, 6, 10, 15 stb. „Négyszögű“ számok az egymásra következő páratlan számok összegei. Így:



Ha ezek párosakra kiegészítelnek, „derékszögű“ számok lesznek. Így:



Mivel pedig minden dolognak van geometriai alakja; a dolgok számok, következtetik a pythagoreusok,

a pythagoreizmusban emelkedik spekulatív fogalom rangjára, melynek lényegét a harmónia alkotja. E harmóniát pedig csak a számokkal tudják szemléltetni, innen van a számmisztikának a pythagorasi iskolában oly nagy szerepe. Azt tanították, hogy minden számnak a valóságban is megfelel egy dolog (lényegileg!). Egyes számokat pedig rendformáló erőben különösen fontosnak, szentnek tartottak, így pl. a 7-et, s még inkább a 10-et, amelyben a négy alapszám összegét látták ($1+2+3+4=10$). A világot a *πέρας*-ból, melyben a határt szabó mértéket, számot kell látnunk és az *ἄπειρον*-ból, a határolásra váró anyagból keletkezettnek fogták föl. A valóság tehát a *πέρας*-nak és az *ἄπειρον*-nak az egyesülése.

A határnak és határtalannak ez az ellentéte, mely a valóság létrehozója, az egész természetén végigvonul. Sőt nemcsak a természetén, hanem az emberi életén is. Tíz pár ily végső ellentétet különböztettek meg, amelyekben mintegy a kategóriák gondolatának legelső fölvetődését láthatjuk. Ezek Aristoteles szerint a következők: a határ és a határtalan, — a páros és a páratlan, — az egy és a sok, — a jobb és a bal, — a hím és a nő, — a nyugvó és a megmozdított, — az egyenes és a görbe, — a világosság és a sötétség, — a jó és a rossz. — az egyenlőoldalú négyszög (kocka) és a téglalap (oblongum).

Mikor a pythagoreusok mindent a számmal magyaráznak, s az egész mindenséget matematizálják, már felteszik az absztraktnak és a konkrétnek, a gondolatnak és a létnek azonoságát. Mindkettő lényege egyugyanaz, s ezért lehet belátnunk a világ rendjébe, harmóniájába, s Philolaos határozottan ki is mondja (Sext. Emp. adv. Math. VII. 92. p. 388.), hogy „csak hasonló érthet meg hasonlót“.

A görög gondolkodás ezt a tételt mindvégig híven megőrizte, s belőle származott az ismeret-tani ú. n. *képelmélet*, mely szerint a fogalom magát a dolgot fejezi ki és *az igaz fogalom a világ lényegének képmása*. A hellén intellektualizmusnak ezt a rendíthetetlen meggyőződését alapjában csak a kanti kriticismusnak sikerült megingatnia, amely azt tanítja, hogy a fogalmi ismeret csak egy formája az ember és a világ viszonyának. A tudás e szerint egyik kultúrértéke az emberi világnak, de nem a dolgok másolata.

A pythagoreusok tudományos kutatásai szintén nevezetes szerepet játszanak az emberi gondolkodás történetében. Pythagorast tartják a nevéből elnevezett geometriai tétel felfedezőjének. De legmeglepőbbek a zenei harmónia matematikai alapjaira vonatkozó vizsgálataik és asztronómiai felfedezéseik. Tudták, hogy a Föld és a csillagok gömbalakúak, amelyek mind egy központi tűz körül körben forognak. E központi tűz azonban nem a mi Napunk. Körülötte nyugatról keletnek tíz égi test forog: az állócsillagok köre, a Saturnus, a Jupiter, a Mars, a Venus, a Merkur, a Nap, a Hold, a Föld és az ellen-Föld *ἀντίθρον*. Ez az utolsó alighanem csak a szent tízes szám kedvéért költött égi test. Tanították, hogy a Föld forog és az égbolt napi forgása csak látszólagos. Ezért Kopernikus is adósuk, mert ő Cicerónál a pythagoreus Hiketasnak ezt a tételét olvasta (Quaest. Acad. II. 39.), s ez indította hipotézise megalkotására.

Nevezetes vonása a pythagorasi filozófiának, hogy nemcsak a természetet vizsgálta, hanem elveinek érvényességét az erkölcs területére is kiterjesztette. Itt persze kevés pozitív eredményt tudtak elérni, s felfogásuk teljesen a misztika körében mozgott. Hitték a dolgoknak kezdetük-

höz való visszatérését : az örök visszatérés tanát, aztán a lélekvándorlást, s életükben aszkézissal készültek a halál utáni létre. A legfőbb erényt az istenfélelemben *ἔνσέβεια* látták, mert ez vezet az isteni okfökhöz *ἀναφορὰν ἔχουσα*); a legfőbb jó pedig, ha az embernek sikerül az istenhez való közeledés *ὁμιλία πρὸς τὸ θεῖον*), akivel az igazságban lehet egyesülni, mert az ő teste a fényhez és szelleme az igazsághoz hasonló. „Legjobban tiszteld az istent, — úgymond — ha gondolkodásban hasonlónvá leszel hozzá *(τῆ ἰαννοῖα ὁμοίωσης.*“.) S az út, amely e felé a *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* felé vezet — a filozófia.

9. §. Az eleai iskola.

A pythagorasi szövetséggel megindult filozófiai mozgalom tovább folytatódott Alsó-Itáliában, s jellegzetes formát öltött az ú. n. eleai iskolában, melynek legnevezetesebb tagjai gyanánt Xenophanest, Parmenidest és Zenont említhetjük.

1. A kolophonai **Xenophanes** Kr. e. 580 körül született, s a hagyomány szerint Anaximandros tanítványa volt. Talán tőle vette a határtalannak a fogalmát, csak hogy ő a rajongó költőpróféta fantáziájával egyúttal látta ezt a határtalanságot és benne az egyetlen igazán élő valóságot: az istenséget érezte meg. Hazájából mintegy 25 éves korában elüldöztetve, a vándor rhapsodos életét élte Siciliában, míg végre 540 táján az ekkor alapított Elea gyarmatvárosban telepedett le. Ő az első igazi metafizikus a görögök között, aki még nagyon sokat örökölt a vallás képzeteiből. Küzdött a néphit durva anthropomorfizmusa, a vallási naturalizmus s általában a mitológia naivságai ellen, de az eleai filozófusok előfutárjának kell őt tekintenünk, mert ez az iskola

az ő intuíciójából táplálkozott. Senkisémet látta addig a mindenség teljes egységét, a létezés egy tömbben való összefüggését oly világosan, mint Xenophanes. *Ἐν καὶ πᾶν*, — Egy és Minden! — ez a sokat emlegetett gondolat az ő alapmeggyőződése. Tudományos kutatással mitse törődve, ezt igyekezett izzó lelkesedéssel, a költői kifejezés eszközeinek felhasználásával belevésni polgártársai tudatába. Ettől az isteni egységtől megittasulva zengi dalát az örök egy istenről, aki az egész mindenséget magába zárja. Az örök létező nem keletkezett és soha el nem múlik, s nem mozdulhat, mert a mozgás már változást jelent: ő pedig egy és változatlan, mindig ugyanaz. Hazudnak, akik emberi alakúnak gondolják őt, mert az istenség tiszta lélek, akinek nincsenek érzékszervei, hanem benne egész lénye lát, gondolkodik és hall. „Munka nélkül elméjével ő mozgatja a mindent.“

Ezt a primitív pantheizmust, amelyet szembehelyezett az antropomorf polytheismussal, Xenophanes aligha igyekezett bizonyítani. De a köznapi tapasztalattal való ellentétessége nem kerülhette ki figyelmét, ezért — úgy látszik — ezzel szemben bizonyos szkepszis fejlődött ki benne. „Mert nem volt ember, — úgymond — de nem is lesz, aki bizonynyal | Tudná azt, mit az istenség — s a világegyetemről | Tudnia kell. Mert bárha a leghelyesebben is érti, | Tudni sohsem tudhatná: mindenén úr csak a látszat.“

A filozófiában most már határozottan fölmerült az első nagy ellentét, a gondolat és az érzéki világ ellentéte. Melyik a létező, melyik az igazi? Az eddig fölmerült nagyjelentőségű absztrakciós mozzanatok után nem meglepő, hogy a filozófia a felszabadító gondolatot értékeli, s benne fogja keresni az igazi létezőt, míg az érzéki tapasztalat adatait látszattá süllyeszti le. Ezt az értéke-

lést teljes következetességgel az eleaiak vizsik keresztül, s a határozott állásfoglalás dicsősége Parmenidesé.

2. Az eleai **Parmenides**, aki Kr. e. 500 körül volt férfikora virágában, már spekulatív filozófus. Személyéről a hagyomány keveset beszél. Platon „nagy“-nak és tiszteltnek mondja, aki polgártársait mint törvényhozó hálára kötelezte. Ez a költőfilozófus már ízig-vérig absztrakt-logikus elme. Van valami energikus, jogászi jellegű az okoskodásában. *Sémákat lát*, amelyek félig fogalmak, félig képek.

A xenophanesi tanításban rejlő mélységes ellentétet ő fogta föl teljes határozottsággal, s erre az intuitív alapra egy logikailag konstruált világképet tett. Általában analitikus elme benyomását kelti, aki újat már nem tud látni, de a létezésnek már kialakult fogalmát a legélesebb elemzésnek veti alá.

Tankölteményt írt, mint mestere, Xenophanes. De már ezt is világosan két részre osztotta, s szövege benne az igazságról és a látszatról. Úgy látja, hogy kutatásainkban kétféle tételből indulhatunk ki: vagy abból, hogy 1. a létező létezik és a nemlétező nem létezik; vagy pedig, hogy 2. a nemlétező is szükségképpen létezik. Közülük csak az első útja járható, a másodiké járhatatlan. A nemlétező létezése ugyanis ellentmondást foglal magában, tehát csak az első az igazság útja.

Érdekesen azonosítja Parmenides a gondolkodás folyamatát a gondolkodás tárgyával: a gondolat megléte egyúttal a tárgy meglétét jelenti neki, s innen származik az az elve, hogy gondolni valamit és a gondolat tárgyának létezni, ugyanaz (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι*). Ezeket az igazságokat azonban nem az érzékek, hanem az ész adja nekünk. Ennek a körében

kell tehát maradnunk. Az érzéklet sokról és változásról beszél, melyet a lét fogalma nem tűr meg, tehát az érzékek világa csak látszat lehet. A létező egy és oszthatatlan, s Xenophanesre emlékeztetően lelki lénynek látja Parmenides. Benne összeesik a gondolkodás alanya és tárgya, mert ha ő akár csak alany, akár csak tárgy volna, valami lenne még a létezőn kívül, ami pedig lehetetlen. A létező teljes befejezettségét szintén Xenophanes nyomán azzal szemlélteti, hogy gömbalakúnak mondja. Ugyanis csak ez az a test, amely teljesen befejezett, amiben nincs hiány, s nem is lehet benne a kiegészülésre törekvés, ami már változást jelentene. Az öröktől fogva létező, szükségképi valaminek nincs szüksége semmire, nem is szenvedhet tehát változást, azaz más részéről való behatást. Nevezetes mozzanat Parmenides gondolkodásában, hogy fölfedezi a létező összefüggő voltát; a létezés összefüggést jelent, — mondanók ma. Egy porszem elmozdulásából a legtávolabbi csillagzatra is következik változás. De ő maga a változást, s vele a létezőre nézve a keletkezést és az elmúlást is tagadta.

Parmenides annyira benne élt a logikai analízisben, hogy a tudás egyéb területét elhanyagolta. Nála a filozofálásnak a spekulatív elmélkedésben sajátos kutatási köre kezd kialakulni. Érdeme, hogy kimutatta, hogy ami létezik, az állandó, — a létező fogalmában van valami elpusztíthatatlan. *Az előző filozófusok a változásra, a világra figyeltek, Parmenides után mindjobban csak azt fogják figyelni, ami nem változik, ami megmarad. A metafizikai szubstancia problémája fontosabb lesz a kozmikus processzus kérdésénél.* Ha a megelőzők észrevették is a folyamatok egységét, s megsejtették a világ dinamizmusát, a világrendszer sztatikai egységét

Eleában pillantják meg. *Itt született meg a változás realitásában való kételkedés és vele az antiszenzualizmus és a racionalizmus*; mert ezek pattantak ki az érzéki megismerés kritikájából és elvetéséből. Világosan fölmerült az *igazság* problémája, mely nem hagyja nyugodni többé a filozófusokat. A világ képzete bensőbbé vált, mert a Parmenides igaz fogalma róla más, mint a miletosiak érzéki szemlélete. Herakleitosnál még küzd egymással a szemlélet és a gondolat, Pythagoras az esztétikai szemlélet szépségeihez menekült, Parmenidesben a gondolat diadalmaszkodott.

3. Parmenides tanai bizonyosan sok támadásnak voltak kitéve, azért logikai igazolásuk volt tanítványainak legfőbb feladata. Ebben a munkában legkiválóbb volt az eleai **Zénon**, aki Kr. e. 460 körül volt élte virágában. Ő már semmi újat nem lát, csupán tanítvány, akiben azonban a bizonyítás szenvedélye él. Tele van hadakozó kedvvel; csupa tagadás, csupa kritika. De Hegel szerint „még ma sem cáfolták meg“. S Bergsonnak épp oly gondot okoz, mint kortársainak. Szinte dühös örömmel használja a most felfedezett gondolkodás gépezetét. Az ellentmondás föl-tárásával akar bizalmatlanná tenni az érzéki tapasztalat iránt. Fölteszi ennek az igazságát, s kimutatja, mily abszurd gondolatokra vezet. Ebben a logikai tornában ő lett a *dialektika* megalapítója. Híres aporiái (*ἀπορίαι*), melyekkel a szemlélet híveit akarta zavarba hozni, különösen a *sok*, az *érzéki tapasztalat* és a *mozgás* fogalmai körül forogtak. Valamennyi aporiájának az a tétel az előfeltétele, hogy „ami tisztán és világosan nem fogható föl, az nem is létezik“. Ez pedig aligha igaz, mert a lét nem függ a gondolaton még akkor se, ha e tétel megfordítottja igaz.

Azt állítja Zénon, hogy a létező nem lehet sok, mert akkor minden létezőnek egyszerre végtelen kicsinynek és végtelen nagyoknak kellene lennie. Arra az állításra, hogy az egyetlen létező mellett kell lenni még a térnek is, mely azt befogadja, azt mondja Zenon, hogy ez lehetetlen. Ugyanis ha a tér van, vagyis létező, akkor kell lenni egy másik térnek is, melyben ez létezik és így tovább, in infinitum. Tehát a tér nem létezik. Igaza van tehát Parmenidesnek, aki szerint az *ὄν* egyúttal *πλέον*, a létező telt, mert az üres, a *κένον*, a tér — nincs. Így mozgás sincs, mert ez nem történhetik tér nélkül.

A mozgás lehetetlenségére különben Zénonnak még négy más argumentuma is volt. 1. A mozgó testnek a pálya végéig végtelen sok ponton kellene áthaladni. Végtelen utat pedig nem lehet véges idő alatt megtenni, — tehát a mozgás lehetetlen. 2. Achilleus nem érheti utól a csak kicsivel előtte járó teknősbékát, mert a köztük lévő távolság folyton fogyhat, de sohasem lehet semmivé. S ha a gyorsabb nem éri utól a lassúbbat, akkor — mozgás lehetetlen. 3. A kilőtt nyíl pályája egyes pontjaiban *van*, ami azt teszi, hogy elfoglalva tartja a tér egyes pontjait, mikor áthalad rajtuk. A térelfoglalás pedig nyugvás, tehát mozgás itt nincs. 4. A sebesség relatív, mert két ellentétes irányban mozgó test kétszer oly kevés idő alatt jut el egymás mellett, mintha az egyik nyugszik és csak a másik mozog.

Zénon aporiái persze semmit sem oldanak meg, mert nem egyebek a végtelen fogalmával való játéknál, de ráterelte a figyelmet a végtelen nagyokra és a végtelen kicsire, valamint az időnek a problémájára. Dialektikájában a görög szellem tragikus vonásai mutatkoztak meg, mikor a folytonosságot tiszta különváltságban, az

időt a pillanatok merev izoláltságában szemléli. Szintézis helyett szétszed, atomizál, individualizál. Ez egyúttal az észnek is tragikuma, amelyet csak a continuitást és a mozgást megértő modern gondolkodók tudnak feloldani. A görökség azonban sohasem tudott kilábolni az eleatizmusból.

II. A világmagyarázó rendszerek kora.

10. §. *A világmechanizmus kutatói.*

Hérakleitosban megvolt a fogalom és a szemlélet ereje, úgy hogy egy későbbi fejlődésnek méltán lehetett volna, kiindulópontja. Azonban oly nehezen volt megérthető, hogy a legtöbben elriadtak tőle. A miletosiak pedig erősek voltak a szemléletben, de gyöngék a fogalmi gondolkodásban, Elea filozófusaiban meg az ellentétüket láthatjuk. Pythagoras követőit pedig a szaktudományok félig-meddig elterelték a metafizikai kérdésektől. Így a helyzet az ötödik század első negyede körül az volt, hogy a létnek és az alakulásnak kérdése a szubstancia-problémával kapcsolatban teljes határozottsággal állott a filozófusok előtt kielégítő megoldás nélkül. S a filozófiai szellem mintha ezidőtájt elfáradt volna a nagy erőfeszítés után, hiányoztak az eredeti lángelmék, akik új intuíciókban új dolgokat tudtak volna meglátni, s velük a további erőfeszítésre lendületet adtak volna a filozófiának. A józan ész lépett a porondra, mely elsősorban befogadó hajlamú. Tudomásul veszi az eddigi eredményeket, részben igazat ad a legellentétesebb irányoknak, s keresi a módot, hogyan lehetne a harcban álló feleket kibékíteni; fellépnek az eklektikusok. Elismerik a létező állandóságát, de tanítják a keletkezést és elmúlást is. Az eleaiak meddőség felé haladó gondolatanalízisét vissza akarják terelni az életet jelentő szemlélet-

hez: egy állandó létező változást jelentő mozgásból akarják megmagyarázni a világot.

I. Az akragasi **Empedokles** (Kr. e. 484—424) Pythagoras körének hatása alatt állott. Költő, próféta és politikus volt, aki lendületes költeményben mondta el filozófiai nézeteit. Pom-pázó szicíliai retorikája tanítványa, Gorgias és ennek a tanítványa, Polos által Athénbe is eljutott. Elsősorban vallásos lélek, de miszticizmusra már nem képes, s bizonyosan ezért hajlik az ion hylopszichizmus felé. Két lélek lakik benne. Renan „Newton doublé d'un Cagliostro“-nak mondja. Van benne sok színpadiasság és sok pathetikus póz. Énekének legfőbb tárgya az istenség, de politheista, s az isteneket az élő anyagokban látja, mert ő maga benne él a természetben és szemében élnek az anyagok is. Az állandó létező szerinte a négy elem: föld, víz, levegő és tűz, s ezek mozgásából keletkezik minden. Ezzel a metafizikába beviszi a létezők sokaságának, a *pluralizmusnak* gondolatát, ami jelentős újítás a filozófiában a régiek monizmusával szemben. Az elemrészek egyesülése és szétbomlása magyarázza a világ minden folyamatát. Ennek megfelelően két mozgató okot tételez föl: a szeretetet és a gyűlöletet. Amaz egyesíti a különböző elemeket harmónikus mérték szerint organikus lényekké, s így életet és lelket hoz létre, — emez fölbontja e kapcsolatokat elemi részekre. A világfolyamat ura e két hatalom, akik felváltva uralkodnak. A teljes Szeretet idején annyira össze vannak keverve az elemek, hogy a minőségi különbségek eltűnnek abban a gömbben (sphairos), melyet az anyag ekkor alkot. De kívülről belép most a Gyűlölet, s megkezdí a maga bomlasztó munkáját, hogy a négy elem teljes szétválasztása után ismét a Szeretet kora következze el.

A Szeretet, mint életalkotó elv: a jó; a Gyűlölet, mint életpusztító: a rossz. A kettő küzdelme tehát az egész világon mindenütt fellelhető. Az organikus világ keletkezésével Empedokles igen behatóan foglalkozott, s benne a görög biológiai kutatás megalapítóját kereshetjük, bár Aristoteles dadogónak (*ψελλιζομένη*) mondja a tudományát.

A megismerésről azt tanította, hogy a hasonlók által lehetséges, vagyis minden elemet a bennünk lévő hasonló minőségű elemmel ismerünk meg: *ἡ γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ*. Ez az ismeretpsychológia kezdete. E szerint tehát az ismeretelemek találkozása. E tanítás tisztára materialista állásponton áll.

2. **Anaxagoras** a kisázsiai Klazomenaiban Kr. e. 500 körül született, de Athénben élt, s Perikles barátja volt. Vele költözik be a filozófia az Akropolis alá. Önmegegyező, komoly jellemű férfiú. Nem úttörő elme, de Athént ő tette a filozófia városává. Vele kezdődik a görögök közt az a *vita contemplativa*, amely a gyakorlati érdekekkel nem törődik, hanem egyedül az elmélkedésnek él. Úgy látszik, a filozófusélet ekkor sem volt Athénben tövis nélkül való, mert istentelenség vádjától üzetve bölcsünknek Lampakosban kellett bevégeznie életét valószínűleg 428-ban. Jellemző Anaxagorasra, hogy az érzékek adatait megbízhatóknak tartotta, tehát nem hitte a világ látszatváltását, mint Parmenides. De jobban bízott az értelemben, mint az érzékekben, s így a létezőről elfogadta, hogy örök és változatlan, azonban a sokaságot vele megférőnek gondolta. A világ keletkezéséről azt tanította, hogy a világfolyamat az anyag végtelen rendeződése. A chaosz állapotában együtt volt minden őanyag; egy nagy anyagkeverék volt ez. Kiválással kezdődött a világalakulás, az egy-

félék elkülönülésével és tömörülésével. De ez az elkülönülés sohasem teljes és a túlnyomó rész szerint nevezzük el a dolgokat víznek, levegőnek, húsnek stb. Elveti a négy elem tanát, s helyettük atomokat (*σπέρματα, τὰ ὁμοιομερῆ*) tételez föl. A végtelen kicsiny és a végtelen nagy egyaránt ilyen kicsiny részekből, a *dolgok csiráiból* állanak, amiket későbbi kifejezéssel homeomeriáknak neveztek. Felhasználva az eleabeliek ama tételét, hogy „ami van, az sohasem lehet semmivé“, bizonyította vele a végtelen kicsiny anyagi részecskék létezését, mert az osztás sohasem végződhetik semmivel: a létezőből nem lehet nemlétező. Azonban van egy anyag, a *νοῦς* (szellem?), amely nem keveredik semmivel, ez az értelem anyaga, mely külön van a többitől, s éppen ezért hatalma van a többi fölött és meg tudja azokat ismerni. A *νοῦς* volt az, mely egy lökéssel körmozgást adott a chaosz tunya anyagának, s ezután Anaxagoras a többi alakulást e körmozgás mechanikus törvényszerűségével magyarázza. A ritkább és könnyebb anyagok a szélek felé, a súlyosak pedig a középben helyezkedtek el. Így a *νοῦς*-nak az ő kozmogóniájában csak deus ex machina-szerű szerepe van.

3. A mechanikus világfelfogás, mely tisztán az anyag mennyiségével és mozgásával óhajt mindent megérteni, már fel-felüti a fejét. Valami nagy megegyezés van a világnak gépszerű felfogása és a józan ész között, amely nem óhajt a dolgok mélyére hatolni, s nem kutat azok jelentése, értelme után. Ezért a teljes mechanizmus vallóinak is meg kellett jelenniök a görög filozófia színpadán. Ez *Leukippos*-szal következett be az ötödik század elején, aki a hagyomány szerint az eleai Zenon tanítványa volt. Állítólag tőle és nem Anaxagorastól származik a világnak oszt-

hatatlan, igen kicsiny anyagi részek: atomok tömörülésével és szétbomlásával való magyarázata. Azonban az atomizmus rendszeres kiépítője nagy hírű tanítványa, Demokritos lett, aki megalkotta a monizmus és a pluralizmus szintézisét, s azért e filozófia az ő nevével van összefüggő.

Demokritos (kb. 460—370) a thrákiai Abderában előkelő, gazdag családból született. A mondta szerint thrákiai mágusok nevelésében is részesült. Nagy tudásvágyt élt benne, s rendszeres elme volt, aki nagy utazásokon gyűjtötte ismeretei anyagát. Filozófiája megalkotása idején Athén már a szofisztika mozgalmas napjait éli, de Demokritos nem merül ebbe bele, hanem elvonul a világtól, hogy nyugodt szemlélődésben élve rendszerezze világmagyarázó elveit. Rendkívül sokat írt s atomizmusa mint a megelőző törekvések első nagy szintézise áll előttünk.

Azt tanítja, hogy a világ anyaga a végtelen sok apró atom, amelyek minőségben nem különböznek egymástól, azonban súlyuk és külső formájuk (gömbölyű, szögletes stb.), sőt nagyságuk is változó. Az atomok a teli, *τό πλήρες, πλέον*, mint az eleai filozófia mondja, s bennük látja Demokritos a szubstanciát. De az üres, *τό κενόν*, is létezik, mert nélküle az anyag nem volna osztható, s az atomok nem mozoghatnának. Az atomok száma végtelen, s oszthatatlannak, egy anyagból valók, változatlanok és örökkévalók. Mozgásuk okát keresve az atomisták elvetették Anaxagoras *νοῦς*-át, valamint Empedokles Szeretetét és Gyűlöletét, amelyek kívülről jutottak a kozmosz anyagához, s egyedül az atomok súlyában keresték azt a tényezőt, mely az űrben megindítja az anyag mozgását.

Az atomok az űrben határozott irány nélkül össze-vissza mozognak, mint a porszemecskék

a napsugárban. Ahol összeütköznek, ott a reakció következtében körforgás keletkezik, mely az összes hatáskörébe eső atomokat magával ragadja. Ilyen mozgás eredménye egy-egy kozmosz, egy-egy világ, ahol minden mozgás egy középpont és a periféria között folyik le. Egyedül ezek lehetnek ugyanis abszolút termeghatározások, a többi mind relatív. Így az ürben keletkező világok száma sok, s e világok léte nem lehet örök, mert amint kezdetük volt, végüknek is kell lenniök. „Semmisem történik véletlenül, hanem minden törvény szerint és szükségességből (ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης).“

Demokritos ezt a materialista mechanisztikus világfelfogást nemcsak a természet-filozófiában, hanem a lélekről és a megismerésről szólva is érvényre juttatta. Szerinte a lélek nagyon síma és kerek, a tüzet alkotókhoz hasonló atomokból áll. Mivel ez van a legfinomabb, legmozgékonyabb atomokból, benne keresi az élő lények mozgatóját. Lucretius szerint azt tartotta, hogy az emberben minden két testatom között van egy lélekatom. Ilyenformán egész testünk székhelye a léleknek. De lélekatomok nemcsak a testben vannak, hanem a külső világban is. A lélekezés szerinte épp arra való, hogy a beszívott levegővel részben ilyen lélekatomok is jussanak az emberbe, részben pedig, hogy a belélekezés által visszatartassanak a mozgékonyosságuk miatt belőlünk távozni akaró lélekatomok. A lélek és ész között bölcselőnk nem tett különbséget. Szemlélet és gondolkodás a léleknek teljesen egyfajta működése: mindkettő atomok mozgása. A szemlélet érintés; ugyanis a tárgyakról apró képecskék (εἶδωλα) válnak le, amelyek belénk ütköznek, s ez által észrevesszük őket. Ebből következően, hogy a szemléletek nem a legmegbízhatóbbak, mert mozgásuk közben ezek az

eidolonok eltorzulhatnak, míg az őket tudomásul vevő alanyhoz jutnak. Ezért nevezi ezt az ismeretét homályosnak (*γνώμη σκοτία*), míg a gondolkodás az igaz megismerés (*γ. γνησίη*), mert ez belátja, hogy nincs más, csak az atomok és az űr.

Hogy a gondolkodásnak egy materialista rendszer keretén belül aligha van értelme és szerepe, azzal Demokritos nem törődött. De etikájában nem volt következetes materialista. Ebben szemlélődő egyéniségének adott kifejezést. Itt látszik meg, mennyire józan, rideg elme ő, akiből a megelőző filozófusok vallási hagyománya, misztikára való hajlandósága teljesen hiányzott. A legfőbb jónak a nyugalmat, a szemlélődő és heves érzelmektől ment életet tartotta. Kerülte a lélek nagy kilengéseit, a zavaró mozzanatokot, épp ezért hajlott arra, hogy az erkölcsi javakat ne az érzéki, hanem a szellemi javakban keresse.

Az atomizmus jelentősége abban rejlik, hogy befejezi a természetfilozófiát, mikor a kosmost fölépíti bizonyos anyagi típusformákból. S — Joel találó észrevétele szerint — jellemző az antik gondolkodásra, hogy az atomok a tárgyakban is egymás *mellett* maradnak. Nincs* bennük igazi sociabilitás: nem alkotnak molekulákat, mert hiányzik belőlük az, amit mi modernnek affinitásnak mondunk. A hellén gondolat szerint csak a hasonló társul a hasonlóval; a másféle nem.

11. §. A szofisták.

A filozófiai vizsgálódások nem maradtak hatás nélkül a görög lélekre. Legláthatóbb eredményük az egyén felszabadulása, szabadabb életfelfogása lett. Az öntudatra ébredt egyén maga akart sorsának ura lenni, mert a mithosz és a vallás kormányzó szerepének megszüntetése

után nem érezte többé azokat a hagyományos kötelékeket, amelyek a társadalomhoz és a természethez fűzték. Valami önmagában bizakodó racionalista fölvilágosodás ömlött el a görög életben a Kr. e. ötödik században. Ezt az önbizalmat csak fokozta a perzsa háborúkban aratott győzelem. A kicsiny görög nép leverte a hatalmas perzsa birodalmat, a „nagy király“ szégyenszemre kénytelen volt Athén falai alól elvonulni. Joël találóan mondja ezt a századot a görög történet „értelmé“-nek, mert győzött benne a *πόλις*, a differenciáltság, az individualitás, az ész — a keleti despotizmus, abszolutizmus és misztika fölött. Más szóval: a Nyugat a Kelet fölött és így nagykorúvá, önállóvá lett az európai szellem. Mindezek megváltoztatták az embernek a világhoz való álláspontját. A világ fölött állónak, központnak kezdte érezni magát, akinek semmisen lehetetlen, ha okosan tud valamit akarni. De ezzel a természet (Nem-Én) helyett az érdeklődés súlypontja az emberre (Én) csúszott át. Akik ezt a helyzetet legvilágosabban megérezték, s polgártársaiknak hatalmi vágyait legyezgetve a nekik megfelelő elvek tanításával aratták sikereiket, — a szofisták voltak.

A perzsa háborúk után a diadalmas Athén lett a görög élet középpontja, s természetesen itt játszódtak le a szofisztika mozgalmi is. Itt éltek azok a „hontalan világpolgár“ bölcseségtanítók, akik minden polison kívül álltak, de mindenütt otthon voltak, ahol az Ész uralmát érezték. Ezért az intellektueleket szerették volna uralmon látni. Örömmel látták, mily messze jutott már az emberi ész, s ha eddig az ember állott alázas odaadással az igazság szolgálatában, most hajlandók voltak a viszony megfordításával az igazságot hajtani az ember igájába. A szofisták a közhangulatot elméleti formulákba

öltöztették. Így lett a szofista (σοφιστής) elnevezés, mely eredetileg bölcs, művelt embert, majd pénzért tanító bölcszet jelentett, — gyűlölt és kigúnyolt mindazok szemében, akikben még élt a hagyományok és a régi erkölcsök tisztelete, s akik érezték, hogy van valami nagyobb és fenesegebb is, mint az ember.

De a szofisták sok közös jellemvonásuk dacára sem voltak egységes elvűek. Igen különböző egyének találhatók köztük a konzervatív hajlandóságú Prodikostól a hagyományokat legteljesebb mértékben megvető Kalliklesig. Tanított valamennyi, s mind szubjektivista és relativista volt, mert az igazságot az embertől és az emberért valónak hitte. Valamennyien szeretettel kutatták, hogy milyen élet és milyen jelenségek „természetesek“ φύσει s melyek a „mesterségesek“ (θέσει, νόμω) amiktől naturalista értékelésük szerint meg kellene szabadulnunk. Ha Kallikles, mint Platon *Gorgias*-ából látjuk, az erős, hatalmas embert vallja természetes ideáljának, akkor az erényt azonosítja az ösztönökkel. S éppen az ösztönök magasztalásában, szabadjára eresztésében rejlik a szofisztika romboló hatása. Különben a szofisták nem annyira filozófusok, inkább szónoklattanítók, rhétorok voltak, akik azokra a fogásokra tanígtatták hallgatóikat, hogy a maguk igazságát hogyan lehet másokkal is elfogadtatni. Mert a szofistákkal bevonult a görög filozófiába a bizonyítás dühe. A régi bölcs kijelentette a maga igazságait, mint a próféta és a delphii isten, de a szofista — bizonyított. Ő a görög humanista, akinek a világ az ember körül forgott. A szó theoretikusa a szofista, amely ekkor hatalommá lett Hellasban. Mindenesetre fontos dolog volt ez az athéni demokráciában, ahol a nép szeszélye döntött élet és halál fölött.

A szofisták közt legfilozófikusabb elme **Protagoras** (444 körül), egyike a legnagyobb hatású szofistáknak, aki az individualizmust az ismeretelmélet területén érvényesíti: nincs egyetemes érvényű igazság, mindenkinek az az igaz, amit igaznak tart. Minden ismeret érzéki eredetű, s ezért „minden dolognak mértéke az ember, a létezőknek abban, hogy vannak, s a nem-létezőknek abban, hogy nincsenek“. Melyik ember? — kérdezhetjük erre mi is Platonnal. Ha ugyanis e tételben az embert az egyénre értjük, mint Protagoras, s nem a fajra, akkor ez a legszélsőbb relativizmus; halála minden filozófiának. Így csakugyan lehetséges minden dologról két ellentétes állítás, melyek közül mindegyik a maga számára követeli az igazságot — egész jogosan. Az igaz a haszonnal válik azonossá, nem hiába Protagorasban látják őzüket a mai pozitivisták és pragmatisták. Ez a szenzualizmus csak a szkepszisbe fulladhatott bele, mint ezt Protagoras az istenekre nézve ki is fejezi, mondván: „Az istenekről nem tudhatom, sem hogy vannak, sem hogy nincsenek. Mert sok minden van, ami ennek tudását megakadályozza, úgy a dolog homályos volta, mint az emberi élet rövidsége.“ Vagyis: a szofista nem atheista, de mintha azt mondaná az istenekről: „Nagyon messze vannak; nem tudok velük mit kezdeni.“ A praktikus ember álláspontja ez, aki megpróbál a világban a maga erejéből élni.

A leontinoibeli **Gorgias**-nál (kb. 483—375) ez a szkepszis már a nihilizmusban mutatkozik. Szerinte 1. semmi sincs, mert ha valami volna, vagy kezdetének kellene lenni, vagy örökkévaló volna. A létezőnek pedig nem lehet kezdete, sem a nem-létezőből nem keletkezhet, — s nem lehet örökkévaló, mert az örökkévaló végtelen volna. Már pedig a végtelen lehetetlen, mert nincs sem

magában, sem másban, vagyis nincs sehol; ami pedig sehol sincs, az nincs. 2. Ha léteznék is valami, nem ismerhetnők meg. Úgyanis a megismerés csak akkor volna lehetséges, ha a létező és a gondolat azonosak volnának, mint Parmenides állítja. De akkor minden gondolatnak igaznak kellene lennie, pl. annak is, hogy a tengeren szekércsata folyik, ami pedig képtelenség. Tehát a gondolat nem azonos a létezővel, s így nem is ismerheti azt meg. 3. Ha lehetséges volna is az ismeret, nem lehetne azt kifejezni, mert a kifejezés jel. A jel pedig nem azonos a jelölt dologgal, s így nem is közölheti azt velünk.

A szofisták erkölcsi nézeteiről igen kevés és megbízhatatlan adatunk van. Úgy látszik, hogy egyik-másikat, pl. Prodikost és Protagorast is ép erkölcsi érzékük visszatartotta attól, hogy ismeretelméleti elveiket következetesen végiggondolják az etikában is. Ez a végiggondolás különben is gyöngéjük a szofistáknak; ők éppen nem szisztematikusok, hanem az alkalmi reflexió emberei. Szétszaggatták az ember lelkét, s értelmetlenné tették az életét. A szellemi tudományok körébe (jog, nyelv, stb.) tartozó kérdések fölvetésével jó szolgálatokat tettek a tudományok fejlődésének, de maguk a polihisztorságnál nem tudtak magasabbra emelkedni. Nyugtalan elmék nyugtalanító hatása volt az övék. Elszakadtak a földtől és a történeti embertől. A filozófia honává egy intellektuális légüres teret tettek. S ebben rejlik történelmi szerepük. Ezzel hozták létre a reakciót, s vele a görög filozófia legnagyobb dicsőségét: Platont és Aristotelest.

12. §. Sokrates (469—399 Kr. e.).

1. Az athéni Sokrates azok közé tartozik, akik egy sort se írtak, mégis az emberiség legnagyobb tanítói. Atyja Sophroniskos szobrász, anyja pedig Phainarete bábaasszony volt. Ifjúkorában maga is a szobrászatot tanulta, de a benne élő tudásvágy és tanítókedv miatt csakhamar emberi lelkek formálásával cserélte föl a test ábrázolását. Megjelent mindenütt, ahol emberekkel lehetett beszélgetni, s szóba elegyedve velük, igyekezett velük a legköznapibb dolgok világából a tiszta fogalmisághoz fölemelkedni. A tudatlanság leleplezésében kíméletlen volt, s hiába szolgálta hazáját becsülettel, mikor szükség volt rá, ellenségei életére törtek, s törvény elé idézték, mikor a restaurált demokrácia revideálni akarta a felvilágosodást. „Megrontja az ifjúságot és nem hiszi a hazai isteneket, hanem idegen isteneket hoz be“ — hangzott ellene a vád. Sokrates nem védte magát ügyvédi furfanggal, sőt érdemeit hangoztatta az athéni esküdtek (heliaia) előtt, — ki kellett hát ürítenie a méregpoharat. A börtönből, bár megtehetette volna, nem menekült, mert ezt becstelenségnek érezte volna hazája törvényeivel szemben, amelyek őt fölnevelték, s hetven éves koráig oltalmazták. Halála előtt barátaival a lélek halhatatlanságáról beszélgetett, s a nagy lelkek fenséges nyugalomával húnyt el. Benne Athén ez alkalommal igazán a maga lelkiismeretét ölte meg és hallgattatta el.

2. Sokrates minden ízében vallásos lélek, aki érzi állandóan a fölötte álló istenség irányítását. Alapmeggyőződése az, amit a platoni *Apológiában* így fejez ki: „A jó embert sem életében, sem halálában baj nem érheti, s ügye az istenek kezében van.“ Tanító, a lelkeket ébresztő feladatát is isteni parancsnak érzi, de kritikus, analitikus

elme, aki mindenről számot akar magának adni. A delphii jósa bölcsnek mondja őt, — keresi a jósa állításának igazolását, mert ő csak a maga tudatlanságát látja. Ellentéteket érez magában, s ebből fakad nyugtalan, szünni nem akaró kutató kedve. Érzelmeiben a régi hagyományos erkölcs híve, — ezt látja meg benne a konzervatív Xenophon, ahogyan képet ad róla a *Memorabiliá*-ban, — de öntudatosan akar élni, s ebben a fölvilágosodás gyermeke. Egész egyéniségén érzik, hogy két világ mesgyéjén áll. Feladata, hogy a régi objektív világfelfogás módját hozza át az újba. Önmaga válik önmagának problémává, amit objektív hajlamának megfelelően az ember kérdésévé szélesít. Ismerd meg tenmagadat! — *γνώθι σεαυτόν*. a legelső kötelesség, ha a tudatlanság állapotából ki akarsz menekülni. S így a tanításprobléma mozgatja őt is, mint a szofistákat. Azonban ő meglátja, hogy a tanítás nem érheti be a passzív befogadással, hanem tanító és tanuló közös tevékenységét jelenti, akiket egy közös cél: a tudás megszerzése irányít. A sokratesi ismeretszerzés aktusában mellékessé válik, hogy melyik a „tanító“ és melyik a „tanítvány“, mert mindketten a keresett igazságnak adják át magukat. Nem a tekintély, hanem az igazság szeretete e viszony alapja, ahol a tanítvány könnyen válik tanítóvá, s így a szerepek megcserélődhetnek.

3. Ebből a meggyőződésből fakad Sokrates módszere. Az önismeret rávezeti az embert a maga tudatlanságára, s egyben vágyat (*ἔρως*) kelt benne a tudás iránt. Akikben él ez a vágy, azok vonzódnak egymáshoz, s együtt kutatnak az igazság után. E kutatás formája a beszélgetés: lépésről-lépésre haladva, belőle kell kipattannia a beszélgetőket kielégítő tudásnak.

Az állandó sokratesi „kérdés“ feladata tehát

a tudást dialektikailag „előhozni“ (*μαίευτική*). A kérdésben maga a nem-tudás válik tudatossá, ez a döntő jelentősége. De rajta túl kell haladni, s így a kérdés nála a tudás egyik eleme, csirája lesz. Nem egyszerű lelki állapot ez, a nem-tudás tudása, hanem egy mozzanata a kérdezett dolognak. A sokat emlegetett „sokratesi irónia“ pedig a tudás és nem-tudás közt felfedezett methódikus vonatkozás pszichológiai kifejezése, annak a bevallása, hogy minden *igazi* tudás a nem-tudás tudásával szokott kezdődni.

Ezzel a módszerrel Sokrates nem akarta visszafordítani az idők árját, hanem túl akart jutni a szofisták meddő szkepszisén. Az ember érdeklőt teljesen, a kozmológia kérdései nála egészen háttérbe szorulnak. Elfogadja a hagyományok bukását, de világosan formulázza az ethikai problémát, amit előzői csak homályosan láttak, s a felvilágosodás mozgalmának megfelelően megoldását ő is az egyéntől várja, nem pedig a tekintélytől. Azonban nem az érzelmeket és ösztönöket analizálja, hanem azt, ami a kort legjobban jellemezte: a tudást, az értelmet. Hiszen az ember felszabadulása is belátás, tudás által volt lehetséges. (*Mem.* III. 9.) S minden a tudás problémájával jön nála kapcsolatba.

Az eleai dialektika még annyira lenyűgözi az elméket, hogy a dolgokat és a dolgok gondolatát azonosnak tartják. Sokrates is azt tanítja, hogy az erény azonos az erény tudásával, s így természetesen tanítható. Ez a naív intellektualizmus hiteti el vele, hogy aki tudja, mi az erény, nem is lehet más, mint erényes ember. A magára eszmélt ész mámore ez. Az erény tudás, — ezzel a tétellel Sokrates teoriává emelte a praxist és megmentette életünket a tiszta szemlélődés boldogsága számára a tett elsekélyesítő fertőjéből.

ahonnan a szofisták nem tudtak és nem akartak kivergődni.

De mikor tudok én valamit? — Ha belátok a tárgy fogalmába, mondja Sokrates, és azt egy meghatározásban kifejezem. A fogalmi ismeretre kell tehát törekednem, ez minden erénynek, hozzáértésnek az alapja. A fogalomban olyan tudásnak jutok birtokába, mely nemcsak nekem, hanem minden embernek az igazságot jelenti. Erre már a közös kifejtés is kezesség. A fogalom tehát az egyéni vélekedés fölött megálló abszolút érvényt jelenti. Ennek a fölfedezésével győzi le Sokrates a szofista szubjektivizmust és relativizmust.

Az erény tanítójának az erény fogalmára kell tehát rávezetni növendékét. Ezért nevezi Sokrates a maga módszerét rávezetésnek (*ἐπαγωγή*). Azonban ez még nem a mai értelemben vett logikai indukciónak. Inkább a helyes belátást elhomályosító mozzanatok eltávolítását kell rajta érteni, vagyis a sokratesi filozófiát jellemző bizonyos negatívumot, mint módszeres fölfedezését a fogalomnak. Az egész eljárás még meglehetősen naív: hamar általánosít és hiányzik belőle a tudós óvatosság.

4. Sokrates filozófiájáról írja Aristoteles: „A természet figyelmen kívül hagyásával az erkölcsi világot (*τὰ ἠθικά*) kutatta; kereste benne az általánost (*τὸ καθόλου*), és meghatározások (*ὀρισμοί*) elérésére fordította gondolkodását.”¹ „Az erények után kutatva és számukra általános fogalmakat keresve jött rá a lényeg (*τὸ τί ἐστι*) kérdésére. Következtetni *συλλογίζεσθαι*) akart; a következtetés alapja azonban a lényeg meghatározása... Két dolgot lehet jogosan Sokratesnek tulajdonítani: az induktív vizsgálódást (*ἐπακτικοί λόγοι*) és a fogalmi meghatározást (*ὀρίζεσθαι*)

¹ Ar. Met. I. 6.

καθόλου), ami mindkettő a tudomány alapjaihoz (ἀρχαί) tartozik.²

Hogy mi volt tanításának pozitív része, azt meglehetősen bajos megállapítani. Sem Xenophon, sem Platon nem fogadható el ebben teljesen megbízható forrásnak. Mégis a főelveket illetőleg nem lehetetlen a rekonstrukció. Két tételben foglalhatók ezek össze: „Az erény egy” és „Az erény tanítható”.

Az erény egységével nem akarta a külön erényeket megsemmisíteni, csak azt akarta hangsúlyozni, hogy minden erénynek közös gyökere van: a jó tudása. A taníthatóságon pedig az elmélet és gyakorlat egységbeolvadását értette; μάθησις és μελέτη egyaránt az erény kellékei. Az emberi élet célját a boldogságban kereste, s a hozzá vezető utat látta az erény tudásában. Aki tud, az belátja, hogy a mértékletes embernek jobban megy sora, mint a mértéktelennek, az igazságosnak, mint az igazságtalannak, s így meg tudja különböztetni a valódi veszedelmeket a látszólagosaktól: meglesz tehát benne a mértékletesség, igazság és bátorság erénye.

Mivel Sokrates csak élőszóval tanított, tanításának megítélése jórészen a források értékelésétől függ. Innen származik a róla alkotott különböző felfogás. Zeller Xenophonhoz és Platonhoz meg Aristoteleshez igazodik. Döring már csak Xenophont hajlandó megbízható tanúnak elfogadni, míg K. Joël mindkét ókori tanítvány adatait teljesen költött jellegűnek tartja. Szerinte Sokrates utánzása alapján egy egész ethikus irodalom keletkezett, az ú. n. λόγοι Σωκρατικοί s ezek visszhangját halljuk a platonai és xenophoni iratokban. Így a források értékelése magyarázza meg, hogy Zeller Sokratesben

² Ar. Met. XIII. 4.

főképp az etikust és a moráltanítót látja, Döring pedig a társadalmi reformert, míg Joël a dialektikus alakját érzi benne elevennek. Épp ezért nehéz tanításának tartalmáról számot adni.

A jót (*ἀγαθόν*) — úgy látszik — a célszerűség fogalmával, mint a céljának teljesen megfelelő magyarázta, s a szépet (*καλόν*) és a hasznosít (*ὠφελίμων, χρήσιμον*) is azonosította vele. A kellemes (*ἡδύ*) nagy helyet foglalt el gondolkodásában, de alacsonyrendűnek tartotta, s a boldogságot nem a kellemes életben, hanem az állandó helyes cselekvésben (*εὐπραξία*) vélte föltalálni. A legfőbb gyönyörűség az öntudatos élet öröme: látni, hogyan leszünk magunk is, meg velünk érintkező barátaink is jobbakká. Semmire sem szorulni, csak az istenek sorsa lehet; minél kevesebbel beérni, ez visz bennünket közel az isteni tökéletességhez.

A közélet embereitől szakértelmet, hozzáértést követelt, s éppen ez tette őt antidemokratává, s valószínűleg ez pecsételte meg sorsát. A törvényeket szinte az ember fölött álló isteni lényeknek tartotta (Platon *Kriton*-jában megszemélyesítve jelennek meg előtte), s éppen nem osztotta azt a szofista felfogást, mintha ezek *θεοί* keletkeztek volna. Az igazságos jog reájuk támaszkodik: *τὸ νόμιμον δίκαιον*.

Azonban felfogása szerint minden az emberi életet irányító rend mintegy kívülről jut az emberhez, s éppen ebben rejlik erkölcsi intellektualizmusának forrása: az értelemmel kell az erényeket megszerezniünk s bevinnünk az életünkbe. Összefügg vele csodás optimizmusa: aki tudja, mi a jó, rossz nem lehet, — a bűnös tudatlan, *ἄκοντες ἄδικοι*. A gondolat (*φρόνησις*) világkormányzó hatalmának a szofisztika zűrzavara nyomában Sokrates adott először megtisztult kifejezést.

5. Bármennyire az öntudatos életre törekedett Sokrates állandóan, egész lénye mégis legnagyobb mértékben a tudattalanból táplálkozott, mint minden vallásos genieé. Isteni tiltó szótatot (*σαμῶνιον* hallott keblében, valahányszor helytelent akart cselekedni, míg ennek némasága a helyeslést jelentette számára. Aki ennyire érzi az istenséget, az nem is lehet más, mint erkölcsi reformátor. Egyénisége a legnagyobb ébresztő hatással volt mindazokra, akik varázsos körébe jutottak. Fogalmi meghatározásai — úgy látszik — legtöbbször negatív eredményhez jutottak, s nem választotta el az ismeret tartalmát a megszerzés munkájától. Inkább pedagógiai, azaz *ébresztő*, semmint metafizikai, azaz *befejező* lángelme volt. A pillanatnak gondolkodott, s a gondolkodás önmagáért is gyönyörűség volt neki, noha nem jutott olyan befejezett pozitívumra, amit rendszer formájába lehetett volna önteni, s tovább adni késői nemzedékek számára. Mint a nagy erkölcsstanítóknál általában, úgy Sokratesnél is ez a kulturális feladat a tanítványokra várt. Benne az ilyen feladat iránt nem volt fogékonyság, mert mint mindenféle fölvilágosodás gyermekéből, belőle is hiányzott a történelmi érzék. Mégis rendkívül nagy az ő történelmi jelentősége: az egész európai filozófiát megmentette, mikor fogalmi realizmusával kiemelte abból a kátyúból, amelybe a szofisztika relativizmusával jutott. Akik Sokrates után filozofáltak, mind az ő adósai. A fogalmi világnak olyan kiépítése, mint Platon idea-tanában látható, valamint Aristoteles teleológikus világfelfogása, mind az ő gondolataiból sarjadt ki. Hogy a filozófia az erkölcsi élet, az érték kérdéseit többé nem hanyagolhatta el, sőt sokszor a theoretikus érdeklődés körét is ez szabta meg, szín-

tén Sokrates hatásával magyarázható. A görög világnak alig van előbb alakja mai kultúránkban, mint ez az igénytelen, rút külsejű, de fenséges lelkű athéni kőfaragó.

13. §. A sokratesi iskolák.

1. Igazság szerint az egész következő filozófiát ez alatt a cím alatt kellene tárgyalni, mert Sokratesnek nem volt ugyan zárt falak közé szorított iskolája, de az egész város, sőt az egész görög szellemi világ megérezte az ő tanítói tevékenységének termékenyítő hatását. Neki mindenki tanítványa és barátja volt, akivel valaha találkozott és beszédbe elegyedett. De a nyomában támadt filozófiai mozgalom sodrában igen különböző értékű jelenségekre találunk. Vannak, akik csak személyes varázsa által kapcsolódnak hozzá, mint Xenophon, — s vannak, akiket elméleti meggyőződések kötnek ide. Ez utóbbiak közt némelyek egyoldalúak, s mesterük tanításából csak néhány tételt ragadtak meg, de ez is elegendő nekik arra, hogy itt-ott régebbi elmékedésekhez fűzve iskolákat alapítsanak vele, ezek az ú. n. *sokratesi iskolák*, amelyeknek az a problémájuk, hogyan hozható szintézisbe a sokratesi ethikai elem a megelőző tanokkal, — míg Platon Sokrates szellemének irányát teszi csak a magáévá, s mesterét messze túlhaladva, lángelméjével a problémák egész körét felöleli s elvégzi azoknak a pozitívumoknak felkutatását, amiket Sokrates talán sejtett, de meg nem látott.

2. **A cinikusok.** Az athéni **Antisthenes** (444 — kb. 369) eleine a szofista Gorgias tanítványa, s már hírneves rhétor volt, mikor harminc éves korában Sokrates körébe jutott. A mester halála

után pedig Athén közelében, a kynosargesi gimnáziumban iskolát alapított, s ettől kapták követői a cinikus (*κυνικός*) nevet.

Antisthenes az erkölcsi problémákon kívül logikai kérdéseket is fejtegetett, amihez bizonyosan még Gorgiasnál kapott kedvet. A fogalomról vallott elmélete két mesterének bizarr módon kombinált hatását tükrözi. A meghatározást ő mondja a lényeges tulajdonságok megjelölésének: *λόγος ἔστιν ὁ τὸ τί ἦν ἔστι δηλῶν*. Azonban valóság — mint tanítja — csak az egyedi dologban van, s ez nem definiálható, csak megnevezhető. Tehát a fogalmak puszta elvonások. Így vallja Antisthenes a szofisztika nominalizmusát a sokratesi erkölccstan mellett. Platonnak azt veti szemére, hogy a lovat látja ugyan, de a lóságot nem: *ὁ Πλάτων, ἴππον μὲν ὁρῶ ἱππότητα δ' οὐχ ὁρῶ* Ezért a sokratesi teleológikus világmagyarázatot is el kellett ejtenie. Annál nagyobb erővel ragadta meg az erény taníthatóságának és tudás voltának gondolatát. De nominalisztikus logikája és ontológiája nem volt alkalmas az ethika elméleti alapjául szolgálni, azért főleg a tette, a példára fekteti a súlyt. A bölcsét tartja a legboldogabb embernek, mert legkevesebbre van szüksége, s mivel azt gondolja, hogy a természet az igénytelenségben a legjobb példaadó, benne keresi tanító mesterét. Az erényt a test és lélek gyakorlat (*ἀσκησις*) útján megszerezhető kiválóságának mondja, amely által vágyainkat megfékezhetjük és benső, lelki szabadságot, függetlenséget és boldogságot szerezhetünk magunknak. A hozzávezető úton a fáradság (*πόνος*) jó, mert edz, míg a gyönyör rossz, mert elpuhít. Antisthenes annyira ellensége volt minden élvezetnek, hogy inkább akart eszelősen, mint gyönyörben élni: *μακείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην*. Boldog élet azonban nem lehetséges

tudás nélkül, mert csak a bölcs tud magán ural-
kodni, s vágyak nélkül élve elégséges lenni ön-
magának. A javak között vannak ugyan olya-
nok is, amelyek se jók, se rosszak: közömbösek,
ἀδιάφορα, de a bölcs még ezektől is tartózkodni
fog.

A cinikus felfogás a benső, lelki szabadságra,
mint a legfőbb jóra, épült föl elméleti alapok
híjján. Szabadulni minden emberi kötelektől, —
ez volt irányító elve. Ezért az állami, nemzeti
kapcsolatot is nyugósnek, a házasságot termé-
szetellenesnek érezte, s kozmopolitizmust hirde-
tett. A politheizmust népámításnak tartotta s a
monotheizmus igazáért szállt síkra. A természet
egy, isten sem lehet sok, s az egy természet ke-
zéből kikerült ember jogai sem lehetnek sok-
félék.

Ez a filozófia elvileg a tagadás álláspontján
van minden létező társadalmi renddel és felfo-
gással szemben, de zavaros időkben, mikor élni
kell a filozófiát az elveken való hosszas töpren-
gés nélkül, nagyszerű menedéke lehet a lélek-
nek, mert az egyént függetleníti a világfolyamat-
tól. Nem megsemmisülni, hanem a világ fölé
emelkedni akar a cinikus. Tehát nem is aszkéta,
hanem „Übermensch“, aki a közömbösség pá-
thoszába öltözik.

Athénben egyelőre a sinopei **Diogenes** (412—
324 Kr. e.) testesítette meg a cinikus eszményt.
Antisthenes tanítását a hagyomány szerint iga-
zán életével valósította meg. A tett filozófusa
volt: hordóban lakott; embert, aki e nevet iga-
zán megérdemli, hiába keresett Athénben; s az
elméletre oly keveset adott, hogy mikor valaki
a mozgás lehetetlenségét bizonyította neki az
eleiaiak modorában, Diogenes szó nélkül fölkel-
t, s végigsétált a szőrszálhasogató logikus előtt.
Benne, az „őrült Sokrates“-ben (*Σ. μαινόμενος*)

— ahogy nevezték — derült ki tisztán a cinizmus minden egyoldalúsága és kultúraellenesége. A cinikus karikatúrája volt a nagy Sokratesnek. Vele a nyers természet tört be a kultúrált városba. Lazzaroni — mondja Joël —, aki a főúr gögijével viseli rongyait. A cinizmus „a görög proletariátus filozófiája“, s e forradalmárok fejtetőre állították a régi *καλοκαγαθοί* eszményeit. Nem elmélet ez, hanem életstílus.

3. A **kyrenei iskola** megalapítója **Aristippos** (kb. 435—355), aki Észak-Afrikából Sokrates hírnevétől vonzatra jött Athénbe s vitte haza innen a maga filozófiáját. Gyönyörhajhászó egyéniségét öltöztette a divatossá vált sokratesi köntösbe, de tanítása a legkevésbé sokratesi mindazok közt, akik e nagy bölcs köpönyegébe burkolóztak. Abban Sokratest követte, hogy csak az ethikai kérdések érdekelték, de ismeretelméletben Protagoras szubjektív szenzualizmusát vallotta. Szerinte a dolgokról magukról semmit sem tudunk, mert csak bennünk keltett hatásaikat (*πάθη*) vesszük észre. Egész tudásunk csupa egyéni benyomásból áll, nincsenek egyetemes érvényű ismeretek. Aristippos világában minden inog, az érzelem az egyetlen pozitívum. A gyönyörúség az értékes, a jó, — a fájdalom a rossz. Így ő éppen ellentéte a cinikus bölcsnek, az élet természetes céljának a gyönyör keresését s a fájdalom kerülését tartja. Boldog az, akinek minden pillanata gyönyörrel teljes. Tehát nem a boldogság a cél, mert ez már a múlt és a jelen állapotok sorozatának absztrakt összefoglalása, vagyis nem valóság. A cél a gyönyörnek (*ἡδονή*) minél intenzívebb átélése. Ez a *hēdonikus* fel fogás: élni a jelennek („carpe diem!!“ — énekli Horatius), nem törődni a holnappal, még kevésbé a multtal.

A boldog élet azonban tudást követel, mert

csak a bölcs szerezheti meg azt az okosságot (*φρόνησις*), mely urává tesz a gyönyörűségeknek úgy, hogy minden helyzetbe bele tud illeszkedni s ezzel eléri az ott elérhető gyönyör legmagasabb fokát. Az értelem feladata éppen az, hogy vele megőrizzük magunkat a rabságtól.

Mint látjuk, ez tiszta oportunizmus, raffinált életművészet, ami Sokrates lelkétől oly távol állott. A kyreai iskola későbbi hívei kénytelenek is voltak e hédonizmuson enyhíteni s tanaikat a szimpatikus gyönyörök és az önfeláldozás elismerésével a cinikus filozófia irányában módosították.

A kyreai iskola sajátos történelmi hajtása **Hegesias** (Kr. e. 300 körül), a *πεισιθάνατος* bölcsesége. A röpké gyönyör, tanítja e pesszimizista bölcs, nem ad kielégülést, nem ad boldogságot és mégis az élet célja. Ezért, ha az életnek ily el nem érhető célja van, legjobb róla lemondani és végét vetni az illúzióknak.

4. **A megarai iskola.** Sokrates halála után tanítványai elmenekültek Athénból, s ekkor alapította meg a megarai **Eukleides** otthonában ezt a filozófiai iskolát. Tanaiban bizarr módon egyesült az eleatizmus és a sokratizmus. Az eleiaiak egyetlen létezőjét azonosította az erkölcsi értékkel: az Egy a Jó. Épp ezért a jó ellentéte nem létezik. Tételét Zenon módjára indirekt úton bizonyította. De követői már tisztán a bizonyításnak éltek, a filozófiából vitatkozó művészetet, *erisztikát* csináltak, ami csak guerilla-harcra jó, de az igazságért nem lehet vele komoly hadviselést folytatni. Nevüket csak néhány álkövetkeztetés őrzi.

Azok a problémák, amelyek a megaraiakat foglalkoztatták, sokszor csak a későbbi filozófusoknál értek meg teljesen. Így pl. az egység és a sokaság viszonya. A kérdés itt az, hogyan fér

össze valamely dolog egysége tulajdonságai sokaságával? S egy tulajdonság egysége az őt bíró dolgok sokaságával? Hogyan lehet egy fa pl. egyszerre zöld, leveles, gyümölcsöző stb.? S hogyan tarthat az egy zöld szín egyszerre a fűhöz, a fához stb.? E viszony lehetőségét az eleiaiak tagadták, s ebben a megaraiak követték őket. Csakhogy azok inkább a világ változásaira, az időbeli egymásutánra alkalmazták ezt a problémát, mely végeredményben a praedictio kérdése, vagyis az, hogy miképpen lehet az állítmányt az alanyról állítani. Igazában véve ennek a problémának megoldása kíván lenni a platoni idea-elmélet is, és így a megaraiak épp úgy, mint minden kisebb sokratikus filozófus, a legnagyobbra: Platonra utalnak.

14. §. *Platon.*¹⁾

1. *Élete.* Sokratesnek legkiválóbb tanítványa és a filozófia örök dicsősége az athéni Platon. „Platon a bölcsészet s a bölcsészet Platon“ — mondja róla Emerson, s nem ok nélkül.

Eredetileg Aristokles volt a neve s Athén egyik legelőkelőbb arisztokrata családjából született Kr. e. 427-ben. A geniális ifjú költőnek készült: tragédiákat írt, mikor húsz esztendőskorában Sokrates körébe került s ez az ismeretség a filozófia útjára terelte sorsát. Nyolc évig volt a Mester tanítványa. Sokrates halála után ő is Megarába menekült, majd bizonyosan tudásvágyától hajtva nagy utazásokat tett. Járt Dél-Itáliában és Siciliában, sőt Egyiptomot is fölkereste. Itáliában mély hatást tettek rá a pythagoreusok tanai, Siciliában pedig olyan ismeret-

¹ V. ö. Nagy József: *Két filozófus: Platon és Kant.* Budapest, 1926. Franklin.

séget kötött, amelynek révén remélhette, hogy politikai elméletét megvalósítva fogja látni. Jó barátja lett Dionnak, I. Dionysios syrakusai tirannosz sógorának. Azonban lelki függetlensége fölkeltette a zsarnok féltékenységét, aki a spártai követtel Aiginában hadifogolyként rabszolgának eladatta. Szerencséjére egyik barátja vásárolta meg s természetesen rögtön szabadon bocsátotta. Athénbe visszatérve 387-ben vagy a következő évben Akademos hérosz berkében filozófiai iskolát nyitott, mely aztán Akadémia néven évszázadokon át virágzott. Itt tanított és írt nyugodtan 368-ig, mikor reformatori vágya újra Siciliába vitte, ahol tanítványa, II. Dionysios került Syrakusában trónra atyja halála után. De úgy ez, mint harmadik útja 361-ben, sikertelen volt: a bölcsek állama még egy törvényekkel rendezett monarchia formájában sem lehetett valósággá.

Annál nagyobb sikere volt tanítói működésének, melyet az Akadémiában haláláig folytatott. A tollat csak szenvedés nélkül beköszöntött halálakor ejtette ki kezéből Kr. e. 347-ben. „Scribens est mortuus“ — írja róla Cicero.

Arcvonásait biztos formában nem ismerjük, de jellemére már Olympiodoros megfelelő kifejezést talált, mikor Homerossal együtt *παναρμόνιος*-nak mondja.

2. **Művei.** A *platoni kérdés*. Platont Sokrates iránt érzett rajongása tette íróvá. A neve alatt ismeretes II. levélben azt mondja, hogy nincsenek is platoni művek, mert amiket így neveznek, azok „a megszépült és megifjult Sokrates írásai“. Ő az első görög filozófus, akinek a művei minden valószínűség szerint teljes egészükben maradtak ránk. Sőt néhány olyan is van, amelyik Platon nevét viseli ugyan, de már az ókorban nem tartották hitelesnek. *Thrasyllos*,

a Tiberius császár korában élt filológus, a platoni műveket 9 tetralógiában rendezte el, s ezt a 36 munkát (a *Leveleket* egységnek véve) szokás Platon igazi műveinek tartani.

De a XIX. század eleje óta a homerosi kérdés mellett a platoni kérdés is élénk tudományos mozgalmat keltett. Igen beható vizsgálat tárgyává tették Platon műveit 1. hitelesség és 2. chronológia szempontjából.

A hitelesség az ókori adatok, pl. Aristoteles idézetei alapján több-kevesebb bizonyossággal eldönthető, s ma e tekintetben a konzervatív felfogás uralkodó: e szerint mindent Platon írt, amit az ókoriak kifejezetten ilyenek elismertek. Am az iratok időbeli sorrendjének megállapítása nehezebb dolog. Itt csak egy kétségtelennek mondható támaszpont van: az, hogy a *Törvények* Platon legutolsó alkotása.

A chronológikus rend megoldására nézve három kísérletet kell megemlítenünk. A kutatások megindítója *Schleiermacher*, Platon kongeniális fordítója volt, aki azzal a föltevessel nyúlt a kérdéshez, hogy Platonnak a filozófiája már teljesen készen volt elméjében, mikor írni kezdett. A tanítás kedvéért írta meg dialogusait, s didaktikai szempontok szabták meg írásai sorrendjét. Három csoportot különböztet így meg: az *elemi*, az *átmeneti* (polémikus) és a *konstruktív* dialogusokat. A Phaidrost Platon legelső s az Államot, Timaiost és a *Törvényeket* legutolsó alkotásainak tartja. Felfogásának nagy nehézsége, hogy éppen Platonnál nem valószínű a filozófiai elveknek az a korai lezártsága, amelyet feltételez.

Nagyobb sikerrel nyúlt a kérdéshez *K. F. Hermann*, aki a történelmi szempontot vette irányadónak. Szerinte Platon gondolkodása folytonos alakulásban volt egész élete végéig. Fejlődésében három szakaszt különböztet meg: a sokratikus,

a megarai és az érett korszakot. Az elsőben erkölcsei kérdéseket fejteget. Ekkor írta a Hippias minort, Iont, az első Alkibiadest, Charmidest, Lysist, Lachest, Protagorast és Euthydemost. Ezután egy átmeneti időszakot jelölnek az Apológia, Kriton, Gorgias, Euthyphron, Menon és a Hippias maior. A második korszakot a dialektika kialakulása jellemzi, s ekkor készültek a Kratylos, Theaitetos, Sophistes, Politikos és a Parmenides. A harmadik korszakhoz tartoznak a Phaidros, Menexenos, Symposion, Phaidon, Philebos, Állam, Timaios, Kritias és a Törvények.

Hermann dinamikus szempontja mintegy kiegészíti Schleiermacher sztatikus felfogását, utánuk jó ideig az egyeztetésnek nyílt tér, s a későbbi Platon-kutatás az ő műveiken nyugszik. Jelentősebb haladást a Campbell kezdeményezte stilisztikai vizsgálatok eredményeztek Lutoslawskinál.

Lutoslawski az ú. n. stilometriát alkalmazta a platóni dialógusokra. Abból a pszichológiai megfigyelésből indult ki, hogy ha egy író két művét valamely harmadik munkájával összehasonlítjuk, a kettő közül időben az áll a harmadikhoz közelebb, amelyik vele stílus tekintetében nagyobb rokonságot mutat. A Törvényeket véve kiindulási alapul, így sikerült neki bizonyos sorrendet megállapítani. De őt nemcsak ez, hanem Plato filozófiai fejlődése is érdekelte. S ebben nagyjelentőségű megállapítása, hogy a platoni gondolkodásnak két nagy korszaka van: az öreg Platon filozófiája lényegesen más vonásokat mutat, mint az ifjúságát és férfikora javát élő bölcsé.

3. A platoni filozófia alapelvei. Kétségtelen, hogy Platon tanaiban időnként mély jelentőségű változások mentek végbe. Nem rakott részt a

részhez egy messzefekvő egész reményében, hanem minden egyes problémában együtt látta az egész filozófiát. Azért leghelyesebb volna minden dialógusát külön vizsgálat tárgyává tenni.

De mégis vannak filozófiájának olyan elemei, amelyek egész élete folyamán változatlan meggyőződésként éltek benne s minden művének mintegy fejlesztő csiráját alkotják. Így a sokratosi örökség sohasem változott benne: a racionális, céltudatos cselekvést értékelte legtöbbre s lenézte az ösztönös, öntudatlan életet. Az erkölcsös életet tudás, hozzáértés nélkül el se tudta képzelni; s alaphangulatában is sokban egyezett mesterével: mindvégig hitt valami isteni rend uralmában és az ismeretet is isteni ajándéknak tartotta (*Philebos*, p. 16c). Az emberért filozofál Platon is, tehát anthropológiai, etikai kérdések mozgatják elméjét. Kutatásainak végső célja a Jó megismerése, de ő a jónak pozitív tartalmát akar adni, a fogalmi érvényesség nála nem negatívumokban mutatkozik, mint Sokratesnél, és az életet igazi alapjaira akarja állítani, — innen a metafizikai alap kutatása.

S ezt az igazi alapot mindig az ideákban látta, amely szerint mindig egy szellemi *egészet* kell látnia annak, aki a világ részeit meg akarja ismerni.

A) **Dialektika.** α) *Az ideatan.* Mi P.-t túlságosan a mi mai fogalmainkon át látjuk. Az ő „ősellentéte“ az idea és az érzéki világ közt áll fenn, nem pedig az *én* és a világ, a tudat és a tárgy, szubjektum és objektum közt, amelyek már a kanti német idealizmus ellentétei. Ezt sohasem kellene róla szólva elfeledni.

Sokrates érdeklődését még a tudás tárgya kötötte le, Platonnál már maga a tudás vált problémává. Hogyan lehetséges tudás? — ez az ő kiindulása, s innen jut el arra a meggyő-

ződésre, hogy tudás csak akkor lehet, ha vannak állandó, változatlan tárgyai. Askesis nélkül nincs megismerés. Ez a tudás útja, a filozófus életformája. Egyben világosan látja, hogy a tudás tárgyai nem lehetnek az érzéki világ dolgai, mert azok mind változók, tehát csak a szellemi világban kereshetők. Már a sokratesi fogalom is erre felé mutatott. Így már korán kialakult benne egy nem-érzéki természetű világ lételéről szóló meggyőződés, s ennek a tárgyait nevezte ideáknak (*ἰδέα, εἶδος*), amelyek egy *τόπος νοητός*-ban, vagy *τόπος ὑπερουράνιος*-ban, azaz egy mágikus és csak sajátos aktussal elérhető helyen vannak. Két világrend van tehát: az egyik az örök létezésé, a változatlanságé, amelyet csak az ész munkájával érhetünk el, *τὸ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν*, — s a másik világ a keletkezésé és az elmúlásé, amelyről nem lehet szilárd tudásunk, csak ingadozó érzéki tapasztalatunk, *τὸ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν*. A tudás metafizikai hátterét az ideák alkotják, s a filozófia, mely az egyetlen igazi tudomány (*ἐπιστήμη*), reájuk vonatkozik. Egész természetes mozzanat, hogy a két világ közül Platon a nem-érzékit értékeli többre, bár az érzéki világot is igyekszik kellő becsülésben részesíteni. Általában Platon nem egyoldalú, mint Sokrates, — ő a természetet és az embert egyaránt felölelő szintézisre vágyik. De nem lephet meg bennünket, ha az ideákat mondja igazi létezőknek (*ὄντως ὄν*), amelyek sem nem keletkeztek, sem el nem múlnak, nem fogynak és nem növekszenek, de mindig önmagukkal azonosak maradnak (*κατὰ ταῦτα ἔχον, μονοει ἐς, αἰεὶ ὄν*).

Az idea nem fogalom (*λόγος*), mert ebben mindig van bizonyos szubjektivitás, nem tudás, és nincs földi hely, amelyhez létezésében köthetnők; hanem önmagában és önmagáért (*αὐτὸ κατ'*

αὐτὸ μὲθ' αὐτοῦ) létező szubstancia. Platonnál ez a szubstancia plasztikus típus, míg Aristotelesnél dinamikus erő. A fogalom, a tudás, csak az által jön létre, hogy az ideára mint tartalomra irányul.

Különben az ideatan Platon gondolkodásában folytonos alakulásban volt. Filozófiájának ez nem volt teljesen világos része, mert benne az irracionális a racionálissal ölelkezik. Mikor róluk van szó, a logikus ész szava is dadogóvá halkanul. Megéreztetésük Platonnak legtöbbször a mithoszon keresztül sikerül. Itt teljes fényében ragyog a filozófus művészi hajlama, mely nemcsak gondolja a végső elveket, de egyúttal plasztikusan látja is. S a boldog, ritka intuíciók pillanatai a mithosz szimbólikus formájában örök jelenné rögzítődnek. Ilyenkor eltűnik az idő, s örökkévalóság és mulandóság egybeolvadnak.

Platon egyáltalában nem érthető meg, ha elváltatjuk benne a tudóst és a művészt. Ő is, mint a görög művészet, a tipikus és nem az egyéni jellemvonásokat fejezi ki. A tudós az ideákban hipotézist keres, amelyre az érzéki világban szerzett ismereteinek megokolása és rendszerezése kedvéért van szükségünk, — a művész valóságokká hiposztazálja a gondolatokat.

Az ideák mibenlétére nézve, úgy látszik, Platon eleinte hajlott azon felfogás felé, hogy bennük valami természeti erőket, formáló princípiumokat lásson (*δυνάμεις Sophista; αἰτίαι, Phaedon*), míg később a fogalom tárgyát, tehát a tiszta logikumot helyezte beléjük.

Számukra és egymáshoz való viszonyukra nézve is ingadozó a felfogása. Eleinte úgy látszik, minden dolog, sőt viszonylat számára hajlandó volt külön ideát feltételezni, majd az idea a faji, az osztályfogalmat jelentette, amely alá a tárgyak aláfogalhatók. Ítéleteink állítmányának a

lehetősége rejlik bennük, s egy rangsor állapítható meg köztük a folyton fokozódó egyetemesség szerint. A hipotetikus metódusban (*Phaidon*, p. 100b skk.) eljutunk végre a legfőbb hipotézishez, a Jó ideájához, mely már nem indokolható: *ἰσarovν* (*Phaidon* p. 101e), *ἀντιόθετον* (*Resp.* 511b) és nem definiálható. Ezt Platon magával az istenséggel azonosítja, s benne keresi világfelfogása teleológikus jellegének megfelelően minden lét forrását. A Jó az ideák világának a Napja, mely a maga fényével és melegével élteti a többi ideákat, amelyekről a *Timaios*-ban a „szellemi élőlények“ *νοητὰ ζῶα* kifejezést használja.

Az öreg Platon bizonyos rezignációval, lemondással tekint az ideák felé. Óvatosabb, szkeptikusabb, nem bízik annyira az emberi megismerésben, mint addig. Az ideák világát távolabb érzi tőlünk és gondolkodása szisztematikusabbá válik. Ebből a korból származik az ideatan egy változata, amely átalakulásnak a kezdetét már a *Theaitetos* jelzi, majd a *Parmenidesen* át a *Timaiosig* folytatódik, végső fázisáról pedig bizonyosan Platon szóbeli tanítása alapján Aristoteles értesít bennünket. Ha a filozófus eddig a Jó ideájából dedukálta mintegy a valóságot, most a valóságból akar fölemelkedni a Jóhoz. Ez időben nagy szerepet juttat elméletében a számoknak. A pythagorasi filozófia mély gondolatai nagy hatással voltak rá s az ideális számokban mintegy az ideák állandó viszonyait, egységük kapcsait vélte felfedezni. A tíz alapszám, melyek a Jót kifejező *egy*ből s a nagy és kicsi kettősségéből (*δύας*) vannak alkotva, misztikus jelentést nyernek. Az egy az alkotó (*πέρας*), a kettő a formált (*ἄπειρον*) elem. Azonban Platon ezt a pythagoreisztikus ideaelméletet nem fejtette

ki részletesen, némely elemét — elég homályosan — Aristotelesből ismerjük.

β) Az ideák és az érzéki világ. Az anyagban Platon is, mint az eleai filozófusok, valami meghatározatlan nem-létezőt (μή ὄν) lát, mely az eszmék hatására válik meghatározott dologgá. Az ideák a maguk létével teszik a dolgokban valósággá az anyagot. Az ideák tehát az érzéki világban is részt vesznek (μέθεξις, κοινωνία), jelen vannak (παρουσία), mint ahogyan a mithoszban az istenek megjelennek a világban és emberi formát öltenek. Éppen ez az oka a dolgok megismerhetőségének: a bennük rejlő eszmét vesszük észre.

Hogyan keletkeznek az érzéki világ dolgai? Erről azt tanítja, hogy minden a lélek alkotása. A lélekben pedig az ideák szemlélete él s ezek a valóság mintái. Így teremti a világot a démiurgos, s a művészet tárgyait az ember. Az eszmék és a dolgok viszonya tehát az utánzás (μίμησις), a hasonlóság (ὁμοίωσις), a dolgok képek (ὁμοιώματα), utánzatok (μιμήματα). Élete végén pedig azt tanítja, hogy a világlélek, mely az ideák helye (χώρα), s amelyben mintegy élnek az ideák, a közvetítő az eszmei és az érzéki világ között. Az ideák önerejük által alakítják és mozgatják a dolgokat s rendet és harmóniát visznek bele a mindenségbe.

γ) Az ideák és az ismeret. Mint minden valóság, úgy minden ismeret is az ideák által válik lehetővé. A megismerés logikus lépését Platon szintén a sokratesi fogalomalkotásban és meghatározásban látja, de a beszélgetés helyett a synopsis (σύνοψις = együtt-, egyszerűrelátás) az idea intuitív ismeretét hangsúlyozza. A filozófus az érzéki világ sok tárgyából kilátja az egy ideát; azért ὁ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μή. οὐ. Ezért érezzük sokszor a dialógusok olvasása

közben, hogy a párbeszédes forma alig egyéb Platonnál, mint hagyomány és a költő kedvelte drámai közlés lehetősége. Sokratesnél a beszélgetésből kellett az igazságnak megszületnie, mely magát a mestert is meglepte. Platonnál a filozófus kész intuíciója öltözik a dialógus ruhájába.

Az ítéleteket úgy alkotjuk meg, hogy az alanyi fogalmat mindig újabb és újabb ideák fogalma alá foglaljuk. Egyébként nem minden ismeret egyenrangú, aminthogy tárgyaik sem azok.

Az ismeret tárgyai vagy az érzéki világha (*γένεσις*) tartoznak, s ez a szemlélet (*ὄρατὸν γένος*) köre, — vagy az igazi, örök létezésébe (*οὐσία*) s ez a gondolkodás (*νοητὸν γένος*) köre. Amoda tartoznak a magunk alkotta dolgok (a művészet) és a természet tárgyai. Ezekről nincs tudomány, csak tapasztalat, vélekedés *δόξα*; még pedig a művészetre nézve ez beéri a hasonlóság (*εἰκασία*) megállapításával, míg a természetre nézve a hiedelem, hit (*πίσις* fokán állapodik meg. Az érzéki világ és az ideák között átmenetül szolgálnak a matematikai tárgyak, amelyeket az értelemmel (*ιάνοια*) fogunk fel, de ebben az ismeretben a matematikus Platon görög, geometrikus felfogása szerint, még rászorul az érzéki dolgokra mint képekre; míg az ideákat az ésszel (*νοήσις νοῦς*), ismerjük meg, s a róluk szóló tudományban *ἐπιστήμη* van az igazság (*ἀλήθεια*). Ez az ismeret már nem szorul az érzéki világra s nem is onnan veszi lendületét.

Vajjon mi mozgatja az észet az ideák felé? Az érzéki ismeret nem, mert ez csak árnyismeret. Olyanok vagyunk, mondja Platon, mint a sötét börtönben leláncolt ember, akinek cellájába csak egy a háta mögött lévő kis résen hatol be a nap-sugár. Ez az ember a külső világból nem ismer



semmit, csak azokat az árnyékokat látja, amelyek a vele szemben lévő falra vetítődnek. Az érzékek börtönében mi is csak utánzatokat ismerünk meg, de él bennünk a vágy az eredeti minták után. S ez a vágy, mely az ideáig ragad bennünket, a filozófiai erősz (ἔρως), az eszmék szeretete, melyet az érzéki lét nem ölhet meg bennünk. Ebben a szeretetben keresi Platon az értelem mozgatóját. Ez a közvetítő az érzéki és az értelmi világ között. Valami isteni rejlik benne: δαίμων, mint mondja. A platoni fogalomplasztika az ismeret szintheticus elvét eleveníti meg benne, s methódusa egy a tapasztalat világából felfelé haladó empirikus dialektika. A sokban meglátni az egy örök és változatlan lényezet, ez a filozófiai erősz titka.

4. B) **Fizika.** α) *A természet.* Már a dialektika sem érthető meg a görög lelket jellemző felfogás nélkül, mely sohasem tudott megbarátkozni a végtelennel és határtalannal, de még inkább ebből a szempontból kell megítélni Platon természetfilozófiáját. A számmal mint nagysággal lezárt rendszert látott mindenben, a világrend, κόσμος a chaotikus ősanyag számszerű határoltságát jelentette. Ha a tapasztalat miatt nem térhetett is ki a változás elismerése elől, világfelfogása még a dinamizmusban is sztatikus jellemvonásokat őrzött meg. Az ideaelmélet éppen ennek az állandóságnak a megmentését jelenti a dinamikus alakulás dacára. Hiszen érdekes, hogy a változóról, az érzékiről szóló tudást nem is tartotta Platon bizonyosnak, csak hitnek (πίσις), amelyhez tehát a szkepszisnek utat engedett.

Természetfilozófiáját mindössze a *Timaios*-ban fejti ki, itt is annyira a mithosz formájában mondja el nézeteit, hogy a magyarázat igen ingatag talajon kénytelen járni. A világ alakulása (γένεσις) az időben történik, azonban az idő nem

örökkévaló, hanem a világgal együtt keletkezett. Különbözik a világ szintén a Jó ideájának, melyet Platon az istenséggel azonosít, köszönheti létét. A Jó ugyanis irigység nélkül való, aki a maga létezését nem tartotta meg csupán önmagának, hanem, mint alkotó (*δημιουργός*) az örök ideák mintájára létrehozta ezt a lehető legjobb és egyetlen világot, mely a benne lakó lélek erejétől mozog, s alkotójának ésszerű képmása: *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*, az istenségnek „egyszülött fia”: *υἱὸς μονογενῆς*-e, vagy mint a *Timaios* utolsó mondata mondja róla: *μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστος τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενῆς ὢν*. Az ideák mellett a világ másik principiuma az *anyag*, melyet az alkotó azok mintájára formált. Ez nem teremtett dolog, hanem a meghatározatlan és elhatárolatlan lehetőség, mely az alkotás korlátait hordja magában, s önmagában véve sem az érzékekkel, sem az értelemmel föl nem fogható, de minden formát magába fogadó valami. A dolgok nem *belőle*, hanem *benne* alakulnak ki. A tökéletes idea jóságával szemben tökéletlenségében rejlik a világon található rossz principiuma.

A világot Platon organikus lénynek fogja föl, mely mint az egyetlen tökéletes létező képmása szintén csak egyetlen lehet: a világok sokasága, sőt végtelensége a görög művész filozófus számára elgondolhatatlan. A világ mintegy a látható istenség, a maga nemében *befejezett és tökéletes*, mely semmi kiegészítésre nem szorul rá; ezt fejezi ki gömbalakja is.

β) *A lélek*. A pszichológiát Platon nem választotta el a fizikától, mert a világban élő organizmust látott, s minden organizmus mozgási principiuma (mely „maga-magát mozgatja”) — a *lélek*. E mozgató és életadó elv a világban mint világlélek, az emberben mint emberi lélek van

jelen. Részese, lakója az ideák világának s mint idea örök, halhatatlan. Az egyéni halhatatlanság öntudatos léte felől különben Platonnak súlyos kételyei vannak, de a lélek s vele az emberiség halhatatlanságáról meg van győződve. Államtanában ez a tétel ethikai posztulátumként szerepel.

Az emberi lélek legnemesebb műve a megismerés. A halhatatlan lélek a testbe jutása után visszaemlékszik (*ἀνάμνησις*) a földi világ tárgyival érintkezésekor az ideákra, melyeket amott színről színre látott s a tapasztalat tárgyiban felismeri őket: a tapasztalatban a lélek mintegy az ideákon át szemléli a dolgokat. Ezt a funkciót a lélek legértékesebb része: a gondolkodó ész (*τὸ θεῖον, τὸ λογιστικόν*) végzi, mely az agyban székel. Ez az ember igazi lényege. Ezért a gondolkodásnak szentelt élet (*βίος θεωρητικός*, vita contemplativa) a legmagasabbrendű s a filozófus a legértékesebb ember Platon szemében. Mellette még két alsóbbrendű lelki funkció jut két más lélekrészre: a harag lelkére (*τὸ θυμοειδές*), mely elhárítja az orgánizmust fenyegető veszedelmeket, és a vágyó lélekre (*τὸ ἐπιθυμητικόν*), mely az élet fenmaradására szükséges folyamatokra irányul. Az utóbbi a növényeknek is osztályrésze, míg a felsőbbrendű állatokban a harag lelke is helyet talál; a gondolkodó ész azonban kizárólag az ember tulajdona. A *Phaidros*-ban ép azért kettős fogathoz hasonlítja Platon az emberi lelket: két tüzes paripa van a kocsi elé fogva: a harag és a vágy lelke, míg a gyepplő a gondolkodó ész kezében van. Neki köszönhető, ha a fogat nem jut veszedelembe, bár a nemesebb ló, a *θυμοειδές* is segíti megfékezni a szertelenségre hajló *ἐπιθυμητικόν*-t.

6. C) **Ethika.** α) Az egyén. A helyes élet a

lélek egyensúlyának tudományából fakad. Platon egész elmélkedésének éppen az erre vonatkozó etikai kérdések alkották a végső célját. Az emberi életet küzdelemnek érzi a lélek és a test, az ész és az érzéki vágyak közt, s voltak pillanatai, mikor reménytelennek, tragikusnak látta ezt a harcot, ahol az értékesebb felet az elbukás veszedelme fenyegeti. Ilyenkor bizonyos világkerülő aszketikus és misztikus vonások ütköznek ki rajta: a földi életet börtönnek érzi, ahonnan a lélek egyetlen vágya a menekülés. El a test bilincseiből, s hasonlónvá lenni az istenséghez (*ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*), — íme ez a jó, ez az élet célja. Különösen Sokrates halálának eleven emlékezete telíti meg egyik-másik dialógusát ezzel a hangulattal. A test sírbolt (*τὸ σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα*, *Gorg.* p. 493), az élvezetek láncszemek vagy szögek, melyek a lelket a testhez bilincselik és szabadságától megfosztják. A testi lét baj és betegség, a bölcsnek el kell különítenie lelkét a testétől: szoknia kell a halálhoz (*θανάτῳ*). Az élet előkészület a halálra s „ki tudja, nem halál-e az élet s a halál föltámadás“?

De Platon nem lett volna igazi görög, ha a jó tartalmát mindig ily misztikus lemondásban kereste volna. Sokkal inkább szerette az élet szépségeit, semhogy állandóan így a hangulatával tudott volna bölcselkedni. Annyival inkább ki tudott menekülni ebből a megbénító filozófiából, mert etikai vizsgálódásaiban nem annyira az erkölcsi élmények, hanem ezek előfeltételei érdeklik különösen. Világfelfogásának erkölcsi jellegét ad, hogy az ideák között — mint már láttuk, — a Jó ideáját állítja a legmagasabb helyre: ez a Nap, mely mindeneket éltet s a dolgokat megismerhetőkké teszi. Mint a valóság ősforrása fölötté áll minden létezésnek.

A Jó megismerése a „legnagyobb tudás“

(μέγιστον μάθημα), s mivel a sokratesi elv szerint az erény tudása egyúttal a gyakorlásának előfeltétele, Platon szerint sem élhetünk helyesen a Jó ismerete nélkül. Belátja, hogy ez minden cselekvésünk végső célja (τέλος ἀπασῶν τῶν πραξέων), de mivel nem valóság, a végső értékmérő sem lehet valami létező dolog. A Jó tehát nem az élvezet, nem a hatalom vagy más efféle élmény vagy dolog, mint azt a *Philebos* és a *Gorgias* halhatatlan beszélgetéseiben fejtegeti. A Jó akkor van jelen életünkben, ha megvalósul benne az ideákat jellemző szépség: a mérték, az összhang. Ez pedig csak úgy jöhet létre, ha lelkünk minden része teljesíti a világalkotó által mintegy eléje kiszabott feladatot. Ez a teleológia élteti a platoni etikát.

A célra való alkalmasság az erény. Így az emberben többféle erénynek kell meglennie. A gondolkodó ész erénye a Jó megismerése, vagyis a bölcsesség (σοφία, φρόνησις), a haragvó léleké a bátorság (ἀνδρεία), míg az önuralom, a mérséklet (σωφροσύνη) mind a két alsóbbrendű lélekben szükséges, hogy ezek alárendeljék magukat a kormányzó λογιστικόν-nak. Végül van egy egyetemes erény: az igazságosság (δικαιοσύνη), mely ott nyilvánul meg, ahol minden rész a maga feladatát végzi (τὰ αὐτοῦ πράττει). Ez tehát a harmónia forrása.

β) *A társadalom.* Az emberi életet Platon csak a társadalomban érezte a kellő környezetben s az erkölcsiség megvalósítása sem az egyes ember feladata az ő szemében, hanem a társadalomé, illetve ennek szervezett formájáé: az államé. Az ember élete csak kicsinyített képmása a közéletnek, az államnak s így individuális etikájának háttérében ott emelkedik a szociális ethika. Annak a körvonalai erről válnak le, mert a

δικαιοσύνη igazában a társadalom érénye, az emberi társadalom, az állam alapja.

Platon dialógusai közt az *Állam* és a *Törvények* nagyszerű próbálkozást jelentenek arra, hogy a politikai tevékenység (*τεχνή*) egy elméletileg következetes, megalapozott tudáson, *tudományon* nyugodjék. Nem a fantázia művei ezek, mint sokan szeretnék látni, hanem igazi alkotó tudományos elme termékei. A szociológia alapjai vannak lerakva bennük, ahol az emberi társadalom minden nagy problémája érintve van. A társadalom keletkezésére, életére nézve telve vannak a legfinomabb pozitív megfigyelésekkel. Írójuk egyformán mester a tények analízisében és a hatalmas szintézisek megalkotásában. Az *Állam* a társadalom ideájának filozófikus struktúraelemzése s nem utópia.

Az ideális állam rajzában a célt Platon természetesen az eszmék köréből veszi s az állam népének tagozódását pszichológiai alapon rendezi el. A társadalmi psziché nagyított emberi lélek; ugyanazon részei és ugyanazon szükségletei vannak. Csakhogy itt egész társadalmi osztályok végzik az egyes feladatokat. Jól rendezett tehát az az állam, amelyben a tudás a vezető. Annak az osztálynak kell tehát uralkodnia, amelyiknek ez a birtokában van. Az emberek ott lehetnek boldogok, ahol a közélet megadja ennek a lehetőségét, mert az egész, a társadalom szabja meg a rész, az egyén életét és nem megfordítva. Ez a transpersonalismus álláspontja. Az állam — mint a szép műalkotás — önmagában értékes. Mindenki azt a helyet foglalja el benne, amit *kell* s nem, amit akar. Platon közömbös, sőt bizalmatlan az egyéni szabadság iránt, amiben dórizmusa mutatkozik meg.

Morálja a régi hierarchikus arisztokrata morál,

de a születési arisztokráciát a szellemivel helyettesíti.

Az ember sorsa szenvedés és boldogtalanság, míg nem a filozófusok lesznek az állam kormányzói vagy míg a kormányzók nem lesznek igazán látókká, filozófusokká. Ez a platoni társadalombölcselet vezetőgondolata. Úgy látszik, mintha az egyént feláldozná a köznek, azonban a valóságban a köz jólrendezettségében keresi az egyén boldogságának előfeltételét. Az egyéni szabadságnak csakugyan nem nyílik benne tér, ámde nem szabad elfelejteni: az ideáknak az ember csak szolgája lehet s ez a szolgaság szabadság, mert önkéntes, hiszen belátásból s nem kényszerből fakad. Az ember és az idea viszonya: az odaadás, a szolgálat.

Az ilyen állam harmóniája az erényes emberé. A gondolkodó ész, a νοῦς-t vagy λογιστικόν-t képviselik társadalmi rendjei közül az uralkodók, ἄρχοντες, kikben a φρόνησις erénye jut teljes kifejlődésre, — a θυμοειδές-nek megfelel az örök, φύλακες rendje, kik a bennük élő ἀνδρεία segítségével elhárítanak az államtól minden fenyegető veszedelmet — s végül az ἐπιθυμητικόν a földművesekben és mesteremberekben talál kifejezést, akik bölcs mérséklettel gondoskodnak az egész polgárság életszükségleteiről. Ebben az államban él igazán a δικαιοσύνη, illetve az οἰκαιοπραγία (Resp. p. 434c) erénye, mert itt minden rend τὸ οἰκεῖον πράττει, a maga feladatát végzi. Az erkölcsös egyének eszközök a nagy erkölcsi egységnek: az államnak megvalósulásában.

Az ideális állam sorsa a társadalmi osztályok békés együttműködésén fordul meg s ennek ezek rátermettsége a feltételük. Hogy ez meglegyen bennük — ami természetesen bizonyos tudást jelent a platoni filozófiában —, Platon egész

nevelési elméletet ad a két vezető osztály, a *φύλακες* és az *ἀρχοντες* kiképzésére. Az ő állama igazi nevelő-állam. A harmadik osztályról azért nem szól, mert ennek a feladata kimerül az önmegtartó munkában. Hogy az örök és a vezetők kötelességüknek megfelelhessenek, teljesen a köznek kell élniök, semmiféle magánkötelék és magánérdek nem nyugózhatja le őket. Nem lehet vagyonuk és családjuk, hanem kommunisztikus intézmények s nőközösség az ő osztályrészük. Gyermekük szintén a közéi; születésüket és nevelésüket is a közérdek szempontjai irányítják. Testi és lelki nevelésük egyforma. Szellemüket a komoly költészettel és komoly zenével, valamint a matematikával készítik elő a filozófiai tanulmányokra, melyek az állam legfőbb tisztségeinek betöltésére képesítenek.

Azonban a platoni kommunizmust nem szabad a marxi kommunizmussal azonosnak venni. Platon csak a *vezető osztályok* számára tervez kommunisztikus intézményeket, hogy ezek így igazán a közügynek és polgártársaik javának élhessenek, míg a többi embert ezek az intézmények nem érintik; azok önmaguknak élhetnek s családi körben élvezhetik munkájuk gyümölcseit s vagyonukat örökül hagyhatják gyermekeikre. Platon kommunizmusa lemondás a nagy egész érdekében, Marxé erőszak a részek nagyobb élvezete kedvéért. Platon államában minden ember egyenlő ideája szerint, de qualitative és realiter nem az. Marx a kvantitatív mechanizáció szemzőgéből nézi az embert, akinek a kvalitása őt nem érdekli. Holott az igazi szocializmus, mely nem az egyént, de a közt, a társadalmat (melyben maga Isten a kormányzó!) tartja értékesnek, az a platonizmus. Az individualista alapról nőtt marxizmus az álszocializmus. Itt a szakszervezeti vezetők kedvéért van minden.

Ma is az állítja tehát politikai csatasorba az embereket, hogy platonikusok-e vagy antiplatonikusok.

A platoni állam társadalmi osztályai nem képeznek zárt kasztokat. Az egész állam egy nagy nevelőintézmény, amelyben kinek-kinek a tehetsége szabja meg az őt megillető helyet. Tehát megvan a lehetősége annak, hogy egyik rendből a másikba át lehessen jutni, de a vezetők sorába (30 éves koruk után) csak azok juthatnak, akik az egész nevelésben végigmentek. Ekkor már képesek lesznek meglátni a Jó ideáját s tudásukon nyugvó akaratuk irányítja polgártársaik sorsát. Akaratuk a törvény, amit semmi más nem köt, csak az ideák.

Ezért az állam a spekulatív tudás realizációja.

De az agg Platon az öregkorban oly rendes rezignációval látta, hogy ember ily magaslatra igazán alig emelkedhetik. Már pedig *más* kormányzó kezében ily korlátlan hatalom kész veszedelem. Kezdte hinni, hogy az általa vázolt ideális állam csak istenek és istenfiak közt valósulhat meg, ezért a földi, halandó gyarló emberek számára a *Törvények*-ben egy „második legjobb“ állam eszményét alkotta meg. Ebben az eszmék hígabb légköréből leszáll a valóság világába s a föld és a nép jellemét veszi figyelembe. Itt nem a filozófusok akarata, hanem a törvény az uralkodó, mely a maga személytelen, hideg erejével s a bennrejlő kényszerűséggel irányít kormányzót és népet egyaránt. A filozófiai oktatás helyett a mathematikai lép előtérbe s a vallásban rejlő nagy összekötő és fegyelmező erőt megbecsülve, ezt vezetőszerphez juttatja az állam életében. Nincs többé szó vagyonközösségről, sem a családi élet eltiltásáról.

Mivel a *Törvények* államában nincs meg a tudós arisztokrácia, mely a vezetésre hivatott,

Platon a *Politikos*-ban az alkotmányok egy más felosztását kísérli meg. Eszerint a törvényre szoruló államok az ideális állammal szemben „nem helyes” államformák s ha a törvényt csakugyan figyelembe veszik, az egykormányzós állam a királyság (*βασιλεία*), a több az arisztokrácia (*ἀριστοκρατία*) s ha a tömeg, a nép a törvények szerint kormányoz, ez a törvényes demokrácia (*νόμιμος δημοκρατία*), míg törvénytelen (*παράνομος δ.*), ha a törvénnyel mit se törődik. Ugyancsak törvénytelen az oligarchia (*ὀλιγαρχία*), ha több s a tirannisz (*τυραννίς*), ha egy ember kezében van a hatalom.

Platon leghőbb vágya a társadalom reformálása. Szerette volna, hogy az egyén csak a közösségért éljen s küzdött az individualizmus ellen, mintha előre látta volna, hogy ez fogja fölbontani az antik világot.

7. *Történeti jelentősége.* Az a lélek, mely a görög kultúrát éltette, utolsó teljes erejű fellángolását Platonban érte meg. Benne összesűrítve élt a hellén szellem absztraháló ereje és művészi képzelete s ez az élő lélek játszva győzött le oly akadályokat, melyek a módszeres és óvatos gondolkodás számára áthághatatlanok. A valóság és az ideák világának kettőssége között még Platon nem a távolságot, de az összekötő kapcsokat látja s gondolkodásának eleven lendülete a dialektika lépcsőin a legnagyobb könnyűséggel emeli őt a földi lét köréből az eszmevilág szédítő és lélekzetelállító csúcsaira. Nála még minden élet, minden mozgás. Filozófiája se rendszer, hanem történet; folytonos alakulás és mégis mindig ugyanaz. A görög szellem csak Aristotelesnél meredek majd a rendszer formájába.

Platon legnagyobb tette, hogy megmentette számunkra az élet értelmében és a kultúrában való hitet. A szofisztika gyors pusztulással, szkep-

szisbe merüléssel fenyegette a görög szellemet, de Sokrates és Platon új életerőt öntöttek belé. Az ember fölfedezése után a tradíciónak, a tekintélynek nem maradt helye, magában az emberben kellett valami abszolútát fölfedezni. S ezt tette Sokrates. Az ő műve még ingatag volt, Platon megszilárdította azzal, hogy a valóságot egy transzcendens világgal kötötte össze. Eucken találó szavai szerint: „Az ideák tanában lehet sok problematikus, mégis egy alapvető igazságot tár föl, amely azután sohasem volt többé elhagyható. Ez az a meggyőződés, hogy az igazság birodalma az emberi tetszésen túl fennáll, hogy az igazságok nem azért érvényesek, mert mi elfogadjuk őket, hanem attól függetlenül is, s hogy az ő országuk oly messze van mindenféle emberi vélekedéstől és lehetőségtől, mint ég a földtől. Ily meggyőződés nélkül nem lehet önálló a tudomány, nem építhető föl a kultúra: csak ez a felettünk álló igazság fejleszthet oly törvényeket és normákat, amelyek fölemelik az emberi létet, miközben megkötik és irányítják. Ez azonban minden idealizmus alap gondolata s így ez mindig Platonra mutat vissza“.¹

De nemcsak a filozófiai idealizmus, hanem a gondolkodás apriori elemeinek fölfedezése és a spekulatív theológia is Platon nevéhez fűződnek. Aki gondolkodik, az mind — platonizál. S ez a hatalmas szellem még korlátaiban is igazi görög: hiányzik belőle a történeti szempont s a fejlődés eszméje, mely nehezen fér össze a görög kozmosz lezártágával, mely minden történetet csakis mint a kezdethez való visszatérést tudott fölfogni (*περίοδος*). Így látta Platon a léleknek a testbe való lesülyedését és az ideák honába való vissza-

¹ Eucken, *Lebensanschauungen grosser Denker*, 9. Aufl. S. 25.

térését, megtisztulását is. (V. ö. az arméniai Ér mithoszával.) Ideális társadalma nem enged meg más változást, mint hogy csak rosszabbá válhat s ismét jóvá, vagyis a fejlődést — amint ez különben Aristotelesnél sincs másképp — csak egy zárt körben: ingalengésszerűen képzei el.

Platon történeti hatása megmérhetetlen; nem pár szóval, de kötetekkel sem lehetne kimeríteni. Nélküle nincs Aristoteles, nincs Plotinos, nincs Augustinus s más képet ölt a keresztyén dogma. Platonnál vált először a valóság az érték szimbólumává s a keresztyén világ is hű maradt ehhez a gondolathoz. Egész kultúránk másképpen alakult volna az ő hatása hiányában. Hozzá mindig vissza-visszatért az emberi gondolat s ez a forrás mindenkit felüdített.

15. §. Az Akadémia.

A Platon alapította Akadémia, mint tudományos főiskola, egy vallási szövetség (*Γίαισος*) formájában élt tovább. Vezetője (*σχολαρχός*) az alapító halála után Platon unokaöccse, Speusippos lett. Tanítók és tanítványok együtt filozofáltak itt s az idősebb tanítványok is tanítottak a mesterek mellett. Ragaszkodtak a platonai hagyományokhoz, de sokszor sikertelenül, mert a platonai filozófiában rejlő élet nem tűrte a rendszer korlátait s egy nagy egyéniség varázsához volt kötve. Ezért az Akadémia különböző irányoknak hódolt hosszú működése alatt. Öt irányról beszélhetünk s az elsőt az ú. n. *régi*, a másodikat és harmadikat a *középső* s az utolsó kettőt az *új* Akadémia képviseli.

A régi Akadémia legjelentősebb emberei voltak: *Speusippos*, aki a platonizmust pantheisztikus színűvé tette s ethikai elvül a természetes életből fakadó boldogságot vallotta; chalkedoni *Xenokrates*, aki az ideákat számoknak magyarázta és egy misztikus theológiát

alkotott meg, s végül a pontusi *Herakleides*, ki az asztronómiában jeleskedett.

Utánuk az Akadémia különösen az ethikai vizsgálódás terére lépett s — mint a Stoa és Epikuros hívei — matematika nélkül filozofált.

16. §. *Aristoteles.*

A platoni Akadémiából nőtt ki a filozófiának minden időkre egyik legnagyobb alakja, *Aristoteles* is.

1. *Élete.* *Aristoteles* Thrákiában, az Athos-hegy alatt fekvő Stageira ión gyarmatvárosban született Kr. e. 384-ben. Családja a homerosi Machaon orvosra, Aesculapius fiára vitte vissza eredetét s így az orvosi pálya hagyományos volt benne. Filozófusunk atyja, *Nikomachos* is ilyen hivatást töltött be II. Amyntas macedón király udvarában. Bizonyosan ilyen elődök örökségeképen szállt *Aristoteles*re a realitáshoz való ragaszkodás, a természet megfigyelésének és az érdekes jelenségek gyűjtésének szeretete; valamint nekik köszönhette, hogy *Fülöp* király őt, atyja udvari orvosának fiát, hívta el a fiatal *Sándor* nevelőjéül. Tizenhét éves lehetett *Aristoteles*, mikor elveszítette atyját s nagy vagyon birtokába jutott. A tanulás vágya vihette Athénbe 366 táján. *Platon* akkor éppen Siciliában járt, de iskolája már megvolt. Ide lépett be *Aristoteles* és húsz éven át maradt *Platon* személyes tanítványa. A tudós pletyka szerint ez az idő sem telt el teljes egyetértésben, hanem a mester s az önállóságának hamar tanujelét adó tanítvány többször hevesen összevitatkoztak. Kétségtelen, hogy *Aristoteles*nek hűvös és józan logikája, rendszerező hajlama egyben-másban kételkedéssel láthatta a platoni elméletek merész röptét, melyekben a filozófus

szelleme szinte a lehetetlenség szélét sodorta, de könyvei a mester személye iránt mindig a leglojálisabb viselkedést mutatják. Az pedig alig vehető bűnnek, hogy az igazságot a hálának fölébe helyezte. Úgy látszik, hogy tehetségét és szorgalmát Platon szintén megíátta, mert a hagyomány szerint „az olvasó” és „az iskola esze” (*νοῦς τῆς διαιρηβῆς*) elnevezéssel illette őt, aminek ugyan némi irónikus értelme is lehetett. Kettőjük szelleme között tagadhatatlanul sok ellentétesség van s Aristoteles sokszor elferdítve említi meg Platon tanítását, mégis ez nem a tanítvány rosszakarátának, hanem sokkal inkább elméjük különböző alkatának a jele.

Aristoteles nagy történeti ismeretei azt engedik sejtjenünk, hogy tanuló évei alatt nemcsak a platonizmussal, hanem a többi filozófiai felfogással is alaposan megismerkedett. Mégis mintha csak Platon tartotta volna őt Athénben. Ugyanis ennek halála után (347) elhagyta az Akropolis városát s Xenokrates társaságában Hermiashoz ment Mysiába, Atarneus és Assos tirannoszához, aki egykor tanulótársa volt a platonai Akadémiában. Itt feleségül vette a zsarnok hugát, Pythiaszt, aki aztán egy leánygyermekkel ajándékozta meg. Hermias halála után Mytilénébe ment, majd újra Athénben látjuk, ahol egy retorikai iskolát nyitott, melyben mint Isokrates ellenfele szerepelt. Itt érte 342-ben Sándor nevelőjéül való elhivatása. Fejedelmi növendékének lelkén valami sokat aligha formálhatott, hiszen ekkor Sándor már tizennégy éves volt; tizenhat éves kora óta meg uralkodott s Aristoteles számára aligha volt valami sok ideje, bár ez egészen 334-ig, az ázsiai hadjárat idejéig udvaránál maradt. Jó viszonyukat csak Kallisthenes kivégeztetése zavarta meg, aki Aristoteles unokaöccse volt.

De aligha véletlen, hogy a világbirodalmat alapító Nagy Sándor annak a filozófusnak tanítványa, aki az ókorban Európában először foglalta egyetlen nagy egészbe kultúránk tudását. Aristoteles theoretikus világbirodalma megelőzi Nagy Sándor praktikus világbirodalmát.

A 334. évben tért vissza Aristoteles Athénbe, hogy ott a tanulás éveit után a tanításnak élhessen. Apollon Lykeios szent ligetében nyitotta meg iskoláját (Lyceum), melyet vagy sétautjairól (περιπατικοί), vagy azért, mert sétálgatva (περιπατέωμαι) szokta tanítványait oktatni — peripatetikus iskolának neveztek. Aulus Gellius azt beszéli bölcseletről, hogy kétféle előadást szokott itt tartani: reggel voltak ú. n. akroamatikus előadások azok számára, akik már jártasak voltak a filozófiai problémák területén. Ekkor a mélyebb, tiszta elméleti kérdésekről beszélt, míg este az exoterikus előadáson laikus hallgatóság előtt az alkalmazott filozófia (retorika, topika, politika) kérdéseit fejtegette.

Nagy vagyona és királyi növendéke lehetővé tették számára, hogy a kutatásban bőséges segédesszközök álljanak rendelkezésére. Gyönyörű könyvtára első volt a maga nemében.

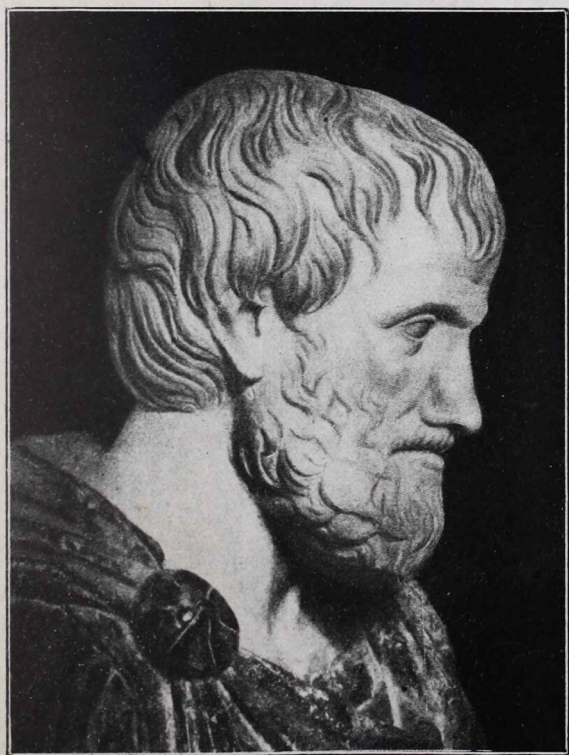
Tizenkét éve tanított már Aristoteles, mikor a Nagy Sándor hirtelen halála után kitörő bomlás miatt meg kellett működését szakítania. Az athéni hazafias párt nem jó szemmel nézte őt, mint a macedón párt hívét és a már megszokott *ἀσέβεια* (istensértés) vádját vetette föl vele szemben egy Hermiast magasztaló dala miatt. Aristoteles — mint mondotta —, nem akart alkalmat adni az athénieknek, hogy másodszor is vétkezzenek a filozófia ellen, azért Chalkisba vonult el, ahol Euböának ezen a kies pontján birtoka volt. Betegen tért meg ide, gyomorbaja

régóta kínozza őt s már a rákövetkező évben (322) meghalt hatvankét éves korában.

Alacsony, sovány embernek mondja a hagyomány; apró szemei s ajka valami irónikus vonást mutattak. Választékosan öltözködött. S idegenszerű kiejtéssel és kissé dadogva beszélt. De egész viselkedésében erkölcsi komolyság nyilvánult meg. Végrendeletében szerető szavakban emlékszik meg hozzátartozóiról és barátairól. Úgy látszik, nemcsak elméje, de szíve is nagy volt.

2. Művei. Aristotelesnek nem minden művét ismerjük. Strabon azt beszéli, hogy a filozófus könyvtárát és kéziratait Theophrastos örökölte, akitől aztán az ő halála után valami Neleus birtokába jutottak a mysiai Skepsisben. Neleus hozzátartozói, tanulatlan emberek, nem tudták a könyveket megbecsülni s egy pincében rakták el, ahol sok rongálás érte azokat. Csak Sulla idejében fedezte föl és szerezte meg Apellicon a hágyatékot. Sulla aztán Rómába hozatta az értékes gyűjteményt. Akár így, akár másként történt a dolog, való az, hogy a filozófus műveit rendezett alakban csak Kr. e. 60 és 50 közt adta ki a peripatetikus rhodusi Andronikos. Az ebben a kiadásban foglalt 46 mű alkotja a *Corpus Aristotelicum*-ot, melyre minden későbbi kiadás támaszkodik. Azonban itt nincs meg Aristoteles minden munkája, viszont vannak olyanok, amelyek nem lehetnek az övéi.

Cicero dicsérettel említi a Stagirita stílusát s bizonyos szónoki lendülettel *incredibilis suavitas dicendi*-t, hihetetlen ékesszólást és *aureum orationis flumen*-t, aranyosan áradó előadást emleget róla beszélve, de ezt nem mindegyik autentikusnak tartható műben találjuk meg. Ennek az az oka, hogy a ránk maradt iratok részben nem voltak mind a nyilvánosság számára szánva, részben meg hallgatói jegyzeteit tartalmazzák. A



ARISTOTELES
384—322 Kr. e.



Metaphysika némely része pl. a rossz egyetemi jegyzet minden ismertetőjelét magán viseli.

A kiadott és általunk részben ismert munkák között három csoportot szokás megkülönböztetni. Vannak: 1. *akroamatikus* iratai, amelyek a filozófus előadásait tartalmazzák, 2. *exotérikusak*, amelyeket nagyobb közönségnek szántan kiadott a szerzőjük s azért gondos fogalmazásukkal tűnnek ki. Egy részük dialógusban volt írva, de a párbeszédéből csak egy töredék maradt meg. Végül vannak: 3. *hypomnematikus* iratai, amelyek Aristoteles személyes használatára készült följegyzések, emlékeztető összefoglalások.

Mindezekből csak körülbelül az első csoport maradt meg a maga egészében. Bennük is ép a legfontosabb részek csupán szűkszavú kivonatok. Megértésük ezért nem könnyű dolog s hosszas, odaadó tanulmányt kíván. Emiatt kezdték az aristotelesi műveket még az ókorban magyarázni: e kommentátorok sok tekintetben megbecsülhetetlen szolgálatot tettek a filozófiának.

A ránk maradt műveket a következőképpen csoportosíthatjuk:

1. **Logikai munkák**, melyeket szerzőjük analitikai műveknek mond, de a bizánci korban *ὄργανον*, *organum* néven foglaltak össze:

Categoriae (*κατηγορίαι*), világos, szép, rövid formában tárgyalja a létezés legáltalánosabb határozmányait, minden elgondolható dolog praedikátumait.

De interpretatione (*περὶ ἐρμηνείας*), az ítéletekről. Alighanem valami, a Kr. e. III. században élt peripatetikus műve.

Analytica priora (*Ἀναλυτικὰ πρότερα*), a szillogizmus elmélete.

Analytica posteriora (*Ἀν. ὕστερα*), a meghatározás, fölosztás és bizonyítás tana.

Topika (*τοπικά*), a retorikai bizonyításról. Ennek

a IX. könyvét szokták külön cím alatt említeni, mint *De sophisticis elenchis* (περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων), a szofisztikus álkövetkeztetésekről.

2. A **természetfilozófia** (φυσικά) körébe tartoznak:

Physica (φυσική ἀκρόασις) 8 könyvben, melyek közül a VII. nem Aristoteles műve, bár az ő jegyzetei nyomán készült. A változás elméletének tárgyalása.

De generatione et corruptione (περὶ γενεσέως καὶ φθορᾶς), a keletkezésről és elmúlásról.

De coelo (περὶ οὐρανοῦ), az égi testekről.

Meteorologica (μετεωρολογικά), asztronómia és fizikai földrajz.

De anima (περὶ ψυχῆς), a lélekről.

Igen fontosak még rendszeres állattani iratai, melyeket *parva naturalia* vagy *historia animalium* címen szoktak összefoglalni.

3. **Metaphysica** név alatt az aristotelesi *πρώτη φιλοσοφία*, első filozófia tizennégy könyvét értjük. Nevét az Andronikos kiadásában elfoglalt helyétől kapta (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Nem egységes mű, hanem igazi konglomerátum, melyet kevéssel a filozófus halála után állíthattak össze az első filozófiára vonatkozó papírjaiból. Így kerültek bele tanítványai jegyzetei is. Alapja valószínűleg az I., III., IV., VI—IX., X. könyvek (a berlini kiadás szerint).

4. A **gyakorlati filozófiára** vonatkoznak:

Ethica Nicomachea (Ἠθικά Νικομάχεια), Nikomachoszhoz (A. fiához) írt ethika. Ennek kivonata a *Magna Moralia*, valamint az *Ethica Eudemea* nem autentikusok.

Politica (πολιτικά), befejezetlen.

Rhetorica (τεχνή ῥητορική).

Poetica (περὶ ποιητικῆς).

Oeconomica (οικονομικά), 2 könyve kétes.

Valamennyi munkára nézve fontos, hogy Aristoteles életének utolsó 12 évében, tanítói tevékenysége közben keletkeztek. Így már teljesen kialakult elvi felfogás nyilvánul meg bennük: a rendszer, a szisztéma és nem a fejlődés fűzi össze őket.

3. *Filozófiájának jellemző vonásai.* Aristoteles művei úgy állanak előttünk, hogy a végső megformálást a nagy Stagirita nem adhatta meg nekik, de világnézete befejezettségében emiatt egy cseppet sem veszít. Felfogását sok tekintetben megmagyarázza az a kor, amelynek gyermeke volt.

Platonnal a görög kultúra napja a zenitre emelkedett, utána már lefelé hajolt. Aristoteles történelmi hivatása volt, hogy ennek a lehanyatló napnak egész déli hevét fölfogja, s ragyogásában megőrizze az utókor számára. A hellén gondolkodás ő rajta át lett a következő korszakok nevelője: görög gondolat több mint másfélezer éven át főképp az ő szelleme prizmáján megtörve jutott el más kultúrák népeihez. Az „olvasó“ — mint Platon elnevezte őt — egy új típust vitt a hellén világba: a tiszta tudományos érdeklődésnek szentelt életet. A régi görög így nem olvasott, ez még Platonból is hiányzik; ezek mind a cselekvésért, nem a tudás kedvéért filozofáltak. Aristotelesnél válik a tudás életcéléllé. Ő mindent ismert, amit a régi görögség alkotott. Hatalmas elméje mindent magába fogadott, de egyúttal összefüggő egységben el is rendezett. Hogy hivatását betölthesse, erre igen fontos mozzanat, hogy bár görög, mégis bizonyos távolban áll a görög étellel, különösen annak jellegzetes képviselőjével: az athénivel szemben. Kivülről tudja azt szemlélni, nem az alakító életet, hanem a kész művet, a valóságot látja benne. A görög élet sodrát, irányát nem érezte a magáénak ő, aki a

parton állott. De ez élet mozgását kozmikus nagyságban látta s az erkölcsös jellem becsületességével kutatta az értelmét, a jelentését. Helyzetét mintha maga is sejtené. E minden idők legnagyobb rendszerezője számon vesz mindent, ami gondolat a tudás területén a hellén kultúrában előtte fölmerült s a maga munkáját mintegy zárókőnek érzi, amely befejezi az épületet. Jellemző szólásmódja: *καὶ παρὰ ταῦτα οὐδέν*, — s ezen túl semmi, ez az egész.

Attitudeje a szemlélőé, de roppant nagy konstruktív erő él benne. Nem dogmatikus idealista, de nem is az a röghöz tapadó empirista, akinek sokan szeretik látni. Rafael „Atheni iskolája“ bizonyos művészi szabadsággal ábrázolja Platont és Aristotelest. A fölfelé törés, a gondolati létező megbecsülése Aristoteles filozófiájából sem hiányzik, hiszen az eszmét látta meg a valóságban, a szükségest és tökéletest az esetlegesben és tökéletlenben s a tudomány feladatául ő jelölte ki teljes határozottsággal, hogy a szellemit tegye az érzéki, az állandót a változó helyébe. „Sokratesben az ember győzött a természet fölött; Platonban a szellem az érzékek fölött, s Aristotelesben a forma az anyag fölött“, mondja Joël. Csak úgy teheti a tényeket érthetőkké, ha a világot *sub specie necessitatis* tekinti. Mert bármennyire küzd Aristoteles a platonizmussal, mégsem tud elszakadni tőle. Ha a Corpus Aristotelicum a görög szellem virágainak herbariuma, az attikai hagyományok, e csodálatos szépségű virágok, igen előkelő helyet foglalnak el benne. Innen maradt meg Aristoteles világnézetében, hogy (1) a filozófia tárgya a létező s 2 ez az érzékekkel nem ismerhető meg, mert (3) az igazi valóság és az igazi ismeret az általános, a fogalom, mint a dolgokat meghatározó tartalom. Ezért mondja róla Hegel, hogy „a valóságos világegyetem gaz-

dagságát és szétszórtságát a fogalom igájába törte“.

Mert óvatos elméje nem kívánt repülni a platon-i intuíció szárnyain s fölöslegesnek érezte a világ megkettőzését, azért ez nem jelenti azt, hogy Platon mögött maradt, ha a cél elérését tekintjük. A valóság termékeny völgyéből indul el, de a völgy alkatának s klímájának megértése mind följobb-följobb halad azokig a napfényes ormokig, ahol már világosan áttekinthető, megérthető a völgy minden jelensége. Tehát Aristoteles a legnagyobb mértékben módszeres gondolkodó s mindenek fölött rendszeres elme benyomását kelti. A leggyakoribb jelenségeken, vélekedéseken kezdi vizsgálatát s keresi bennük azt a szálat, mely fölfelé viszen. Félreértések kikerülése végett rendszeresen megjelöli kutatása tárgyát; aztán előadja a rá vonatkozó régebbi nézeteket; majd minden kérdést (*ἀπορίαί*) sorra vesz, ami a tárgyról fölvethető, hogy végül a dolgokat önmagukban nézve a megelőző elméletek eredményeinek fölhasználásával megmutassa a probléma megoldását, mely a kérdéses tárgy örök és állandó lényegének föltárásában rejlik.

Általában a tudományos munkában a legteljesebb öntudatosság jellemzi Aristotelest. Ma sem járhatunk el nála módszeresebben. Sok tudomány így egyenesen benne látja a megalapítóját, pl. a logika és a pszichológia, hogy egyebet ne említsünk. A filozófiatörténet kezdeteit is ő rakta le a *Metaphysika* elején. S érdekes, hogy még a történetben is a szisztematikus és nem a chronológikus összefüggéseket kereste; úgy érzi, hogy a görög filozófia rendszerét teszi teljessé a cél (*τὸ οὐδέποτε*) gondolatának bevezetésével.

4. A tudományok osztályozása. Igazi enciklopédikus elméhez méltóan Aristoteles a tudomá-

nyok osztályozásának kérdésével is foglalkozott. Fölosztása nem mindig egyféle, de mindig ügyel rá, hogy a tudományok egysége semmiféle fölosztás kedvéért el ne tűnjék a tudatból.

Legtöbbször az ész tevékenysége szerint osztályozza a tudományokat: 1. *theoretikusokra*, melyeknek célja a tiszta megismerés, 2. *praktikusokra*, melyek a gyakorlati tevékenységre irányulnak s 3. *poiétikusokra*, melyeknek valami az anyag segítségével létesítendő alkotás a céljuk.

A *theoretikus tudomány* a *filozófia*, mely maga azonban három részre tagozódik, aszerint, hogy mit ölel föl tárgyául. A *metafizika*, melyet „*theológia*“ vagy „*első filozófia*“ (*πρώτη φιλοσοφία*) néven említi, a legmagasabb fokú tudást jelenti, mert a létezőt változatlan s önmagukban megálló (*χωριστὰ καὶ ἀκίνητὰ*) határozmányjaiban kutatja; vele rokon a mingyárt utána következő *mathematika*, melynek tárgyai szintén változatlan lényegegek, de ezek az anyagtól nem különíthetők el; végül ide tartozik még a *fizika*, mely a változó és múlandó érzéki dolgokkal foglalkozik.

A *praktikus tudomány* körét az *ethika*, *politika* s a néha ettől külön választott *oekonomika* alkotja.

A *poiétikus tudományok* az egyes ú. n. művészetek (*τεχνή*) elméletét tartalmazzák. Köztük legfontosabbak a költészetről és a zenéről szólók.

Aristotelesnek szándéka volt mindezeket a tudományokat kidolgozni s ebben csak idő előtt bekövetkezett halála akadályozta meg.

Feltűnhetik, hogy a tudományoknak ebben a fölosztásában *sehohsem látjuk a logikát*, melynek pedig egész Kantig szinte befejezett formáját ő adta meg. Ennek az a magyarázata, hogy a fenti osztályozás a reális tudományokra vonatkozik, melyeknek van valami a gondolaton kívül eső,

attól független tárgyuk, míg a logika magukkal a gondolatokkal s nem azok tárgyaival foglalkozik.

5. *Aristoteles logikája.* Ily öntudatos gondolkodó lehetett csak a logika atyja, ki a Sokratesnél és Platonnál elszórtan heverő kövek fundamentumul való fölhasználásával föl tudta építeni a logika épületét. Aristotelesnél a logika az elme reflexiója önmagáról, a gondolkodás analízise. S ebben az elemzésben a Stagirita messze túlszárnyalta előzőit.

Logikai vizsgálódásaiban gyakorlati szempontok indították el útján: a tudomány szerkezetét akarta fölismerni. Tehát azokat a törvényeket kereste, melyeket az emberi szellem kénytelen követni, mikor tudományt alkot. Ezért logikájában a módszertani elvek nyomulnak előtérbe, de örök érdeme, hogy a pszichológiai szempontot a normatívval tudta fölcsereálni. Logikája igazában egy élő methodológia, mely épen nem absztrakt-formális tudomány s benne mindazok egybeesnek, amit a későbbi korok formális logika, módszertan és ismeretelmélet nevekkel jelölnek.

Alapelve, hogy a logika nélkül nem lehet tudomány, mert csak ez képesít bennünket az állandó létezőnek ilyen gyanánt való fölismerésére. Nélküle nem láthatjuk be a szükségképiséget. Az egyes dolgok okforrása u. i. az általános, ez pedig a gondolat formájában válik megismerhetővé, mely ismét a mondat formájában talál kifejezést. Az igaz gondolat törvénye így egyúttal a valóság törvénye is, ezért a tudományos bizonyítás során juthatunk el a dolgok lényegének és okainak az ismeretére. Ebben a bizonyításban, mely a szillogizmus formájában játszódik le, látja Aristoteles a logika legfőbb szerepét. Logikája végeredményében szillogisztika, melynek alapját azonban a fogalom és az ítélet tana alkotja,

Az ítéletek képezik Aristoteles logikájának kiindulópontját. Egyedül ezek lehetnek igazak vagy nem igazak. Igaz az ítélet akkor, ha a létezőt létezőnek s a nemlétezőt nemlétezőnek állítja. Minden ítéletben u. i. állítás vagy tagadás van kifejezve. Így ezek az igazság és a tévedés hordozói, míg a fogalmak önmagukban sem nem igazak, sem nem tévesek. Ha két ítélet egymással az ellentmondás (contradictio) viszonyában vagy az ellentétében (contrarietas) van, a következmény nem ugyanaz. Két ellentétes ítélet közül ugyanis lehet egyszerre egyik is meg a másik is téves, de igaz nem; az ellentmondó ítéletek közül azonban egyik szükségképpen igaz, a másik téves, — mint ez a középkihárás elvéből következik, mely az ellentmondás elvének sajátos kifejezése.

Ámde az ítéletben bizonyos fogalmak kapcsolata van előttünk, melyek azáltal jöhetnek létre, hogy vannak egyetemes fogalmak (praedicabilia, universalia), mint a nem, faj, különbség, lényeges és esetleges. Azok a fogalmak, amelyek a legtágabb, egymásra vissza nem vezethető osztályokat fejezik ki, szavakban és dolgokban egyaránt: a *kategóriák*. Aristoteles hol nyolc, hol tíz ilyen említ, még pedig ezeket: 1. szubstancia (οὐσία, τί ἐστί), pl. ember, ló; 2. mennyiség (ποσόν), pl. 2 rőfnyi; 3. minőség (ποιόν), pl. fehér; 4. viszony (πρὸς τί), pl. nagyobb; 5. hely (πού), pl. a piacon; 6. idő (ποτέ), pl. tegnap; 7. helyzet (κεῖσθαι), pl. fekszik; 8. bírás (ἔχειν), pl. fegyveres; 9. cselekvés (ποιεῖν), pl. vág; 10. szenvedés (πάσχειν), pl. égetett. Mindezek a kategóriák két csoportra oszlanak, az egyiket alkotja maga a szubstancia, a másikat a további kilenc. Az aristotelesi kategóriák empirikusak, mert a fogalmak összehasonlítása vezette rájuk a Stagiritát. Bennük azokat a határozmányokat kell látnunk, melyek valamely léte-

zőnek tulajdoníthatók. Két csoportra azáltal sorozhatók, hogy a szubsztancia az a létező, melynek önállósága van, míg a többi tulajdonság mind akcidencia (*συμβεβηκός*), ami csak a szubsztancián és általa állhat fenn.

Ezt a tanítást az magyarázza meg, hogy Aristoteles problémája megoldásában nem az ítélet tartalmára, hanem mondat alakjában történő kifejezésére gondol. Az ő kérdése: hogyan jön létre a mondat? Úgy, hogy valamiről (alany, *subjectum*) valamit állítunk (*praedicatumok*). Az ő szubsztanciája nem más, mint a substantivumként szereplő alany s a többi kategóriák a lehetséges állítmányok, amelyek ehhez az alanyhoz fűzhetők. Pl. egy mondaton így mutathatók be e kategóriák: „A nagy (2), fekete (3) ló (1) megnyergelten (10) állt (7) délelőtt (6) lovasa mellett (4) az udvaron (5).“

Így megértjük azt is, miért van Aristoteles szerint két szubsztancia: 1. maga a dolog, 2. ennek a fogalma.

Az ítéletek kapcsolatából jön létre a következtetés, melynek formája a szillogizmus. A róla szóló tant nevezi Aristoteles *analitikának* s ennek a megalkotását a magáénak vallja. A szillogizmus olyan okoskodás, amelyben ha bizonyos dolgokat állítunk, belőlük szükségképpen egy másik dolog következik, *ἔστι δὲ σὺν λογισμῶς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων*. Feladata, hogy az ítéletek kapcsolatának szükségességét beláttassa. Aristotelesnek egyik legmélyebb megállapítása, hogy a középfogalom mindig okot jelent: Péter halandó, mert ember. Elméletének eredete a matematikába nyúlik vissza s abban keresendő, hogy a kvalitatív fogalmakra alkalmazza a nagyság viszonyait. A szillogizmus típusa: ha A tartalmazza B-t s B tartalmazza C-t, akkor az ellent-

mondás elvéből következik, hogy *A* tartalmazza *C*-t. Az általános (nem) és a különös (faj) viszonyát a szillogizmusban az egész és a rész viszonya gyanánt fogja föl.

Az indukció a szillogizmus egyik sajátos faja, mikor a különöstől haladunk az általános felé. *ἐπαγωγή ... ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔσφοδος* Vele Aristoteles a létezőknek osztályaira akar eljutni, amelyek felfogása szerint külön-külön abszolútumokat jelentenek. E tekintetben az ő indukciója más, mint a létezők folytonosságát, összefüggését feltételező modern tudományé. Az aristotelesi dedukció és indukció közt nincs lényegi különbség, úgy viszonylanak egymáshoz, mint a valóság és a megismerés rendje. Önmagában a szillogizmus az értelmesebb, hatásosabb bizonyítás (*αὐτοὶ πρότερος καὶ γνωριμώτερος*), nekünk az indukció világosabb (*ἡμῖν ἐναργέστερος*). Mi csak az egyesből juthatunk el az általánoshoz, de ennek alapján a *νοῦς* megismeri, hogy az egyetemesben kell a szükséges és igaz létezőt keresnünk. Ezen a belátáson alapszik fontos megkülönböztetése a pszichologikum és a logikum között: a tapasztalat időben előbb való, de lényegben a logikumtól függ, *πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλοῦς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ποδρόωτερον*. (Anal. post. I. 2. p. 72a 1.) A filozófiatörténet egyik legfontosabb mozzanata ez, mikor Aristoteles szisztematikus genieje megpillantja a merőben rendszertani logikai összefüggésnek a tapasztalati sorrendtől való teljes függetlenségét.

Az ész útja a tapasztalatból a logikai összefüggések felé vezet s így végül eljut a legáltalánosabb tételekhez, amelyek már nem bizonyíthatók. Minden bizonyítás u. i. egy általánosabb tételre támaszkodik, ezért a végső tételeknek, — ahol meg kell állnunk (*ἀνάγκη στήναι*), ha a végtelenségben

nem akarunk elveszni, — önmagukban közvetlenül bizonyosaknak kell lenniök (Anal. post. I. 2. p. 72a 27.). Ha a fogalom meghatározása (ὄρισμός) a tudomány célja, a logikailag legelső fogalom-meghatározások bizonyításra nem szorulnak, τὰ πρῶτα ὄρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι (Anal. post. II. 3. p. 91b 27.). Ezeknek felismerésére törekszik a νοῦς. Úgy látszik, Aristoteles három ilyen önmagában bizonyos tételt látott meg, az azonosság, az ellentmondás és a középkizárás elvét. Az azonosság elve szerint: „mindennek, ami igaz, önmagával mindenben meg kell egyeznie“, δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντη (Anal. priora I. 32. p. 47a 8.). Az ellentmondás elvét, mely a legfőbb köztük, így fogalmazza: „lehetetlen, hogy egyugyanazon dolgot egyugyanazon tekintetben valami állítás megillessen és meg ne illessen... minden elv között ez a legbizonyosabb“ τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ... αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν (Met. IV. 3. p. 1005b 19.). A középkizárás elve pedig: „két ellentétes állítás közt nem lehet semmi, hanem ugyanazt valamiről szükségképpen vagy állítani vagy tagadni kell“ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἐν καθ' ἑνὸς ὅτιοῦν (Met. IV. 7. p. 1011b 23.). Ezek nemcsak a gondolkodásnak, hanem egyúttal a létezésnek is alaptörvényei. Nincs gondolat, amelynek ezek az elvek ne volnának előfeltételei. Ezért mondja Aristoteles, hogy minden ismerés már valami „előbb bírt ismerésre“ (προὑπαρχούσα γνώσις) támaszkodik. Az elvekről szóló ész (νοῦς), „igazabb mint a tudomány“. A tudomány (ἐπιστήμη) tárgya ugyanis az az általános és szükségszerű, mely az elvekből levezethető, „míg mindaz, ami természete szerint változó, ἀβέβαιον,

s másképpen is lehet, a vélekedés (ᾠοξία) körébe tartozik. (Anal. post. I. 33. II. 19.)

Ily módon sikerült Aristotelesnek a tudomány logikai alapjait leraknia. Itt a görög kultúra lehetőségét teljesen kimerítette. A platoni dialektika elégtelenségét meg tudta látni, mert természet-tudós volt és nem csupán ethikai kérdések érdekelték. Ez utóbbiakban ő is hajlandó volt a dialektika jogait elismerni, de csak a valószínűség erejéig; az apodiktikus igazság más eljárásra épül. A dialektikus ugyanis nem önmagukban szükségképi meghatározásokból, hanem a józan ész vélekedéseiből vagy a filozófusok állításaiból indul ki s kontradiktórius eljárással keresi, melyik ezek közül a legvalószínűbb. De a filozófiának magasabb célokat kell követnie!

6. *Metafizikai elvei.* Aristoteles helyesen látja meg, hogy a szaktudományok a létezőnek egy-egy részét, tehát a létezést valami sajátos formájában teszik kutatásuk tárgyává. Rajtuk túl kell tehát lenni egy olyan egyetemes tudománynak, mely a létezővel általában, csupán csak létezési mozzanatában foglalkozik s ezt *első filozófiá-*nak (πρώτη φιλοσοφία) nevezi. Ez a tudomány később a metafizika nevet kapta s tárgya szerint a logikai rendben igazán a legelső, hiszen ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν a létezőnek csupán létre vonatkozó tudománya.

Mielőtt bölcselnék a maga metafizikai elveit előadná, szemlét tart a megelőző próbálkozásokon. Úgy látja, hogy a régi filozófusok, köztük a legnagyobbak is: Herakleitos, Parmenides és Pythagoras, egyoldalúak voltak, a létezőnek csak egy-egy mozzanatát pillantották meg. A szkeptizmus ellen is szinte végérvényes megjegyzései vannak (Met. IV. 1.), de különösen mesterének, Platonnak ideaelméletét teszi éles bírálat tárgyává. Nem elégti ki őt Platon tanítása, mert:

1. Platon szerint az egyes dolog több idea alá tartozik. Így pl. Sokrates az *αὐτῶνθρωπος*, a *ζῶον*, a *δίπουν* stb. ideák alá.

Ez a kritika helyes, de csak addig, míg a platoni ideák létező dolgok, hiposztazált fogalmak.

2. Platon ideáiban nincs sehol a mozgás elve: a keletkezés és elmúlás érthetetlen velük. Hogyan létesítik a valóságot ezek a mozdulatlan örök ösképek?

3. Az ideák szükségtelen megkettőzései az egyes dolgoknak, az örökkévalóságba emelt érzéki dolgok, *αἰσθητὰ ἀίδια* (Met. III. 2. p. 997b 11.).

4. A *τρίτος ἄνθρωπος* néven imert nehézség már Platon *Parmenides*-ében fölmerült. Aristoteles szerint, ha az idea az a kapocs, mely a hasonnemű egyedi dolgokat összefűzi, akkor az egyes dolgok és a bennük résztvevő idea viszonya ismét egy újabb ösképet tételez föl. Az ember ideája és az alátartozó emberek viszonya egy harmadik „ember“ fogalmát kívánja és így tovább.

5. Legnagyobb kifogása azonban, hogy az ideák és az egyedi létezők között áthághatatlan űr, (*χωρισμός*), van. Aristoteles lehetetlennek tartja, hogy külön létezzék valami valóság és az, aminek a valósága, *δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἢ οὐσία*.

Kétségtelennek látszik, hogy Aristoteles a platoni ideatant eltorzítja, mert nem veszi figyelembe annak mithikus kifejezési formáját. Kifogásai legnagyobb részben elvesztik erejüket, ha a platoni tanítást a költői burokból kihámozzuk és igyekszünk pontosabb logikai fogalmazásba önteni. A logikus, rideg szisztematikus, mintha nem is akarta volna megérteni a platoni entuziazmust. A szív és az ész, a sejtés és a tudás filozófiája áll itt egymással szemben s — nem is olyan nagyon különböznek egymástól. Aristoteles a józan ész tipikus filozófusa, aki szeretné azo-

nosítani az ideát és a valóságot, de persze ez neki sem sikerül. Az idea-fogalom immanens dialektikáját nem tudja kiküszöbölni, ha a fejlődést kell megmagyaráznia. Ezért tesz aztán különbséget a tiszta forma és a formátlan anyag között. De a platoni dualizmus egy kompromisszummal nem tüntethető el. Bármennyire a tapasztalat talaján mozgott is Aristoteles, Sokrates és Platon után nem kereshette a létezőt többé anyagi valóban. Az idealizmus az emberiségnek el nem hajtható kincsévé lett. A valóság lényegét Aristoteles is a szellemi oldalon kereste, csak hogy a platoni lendület után visszatért a sokratesi elinduláshoz: a lényegét nem a dolgokon *kívül*, hanem magukban a dolgokban fedezte föl. Az általánost nem választotta el az egyestől, de benne látta a tudomány tárgyát és az egyes dolgok konstruktív mozzanatát.¹⁾

Aristoteles tehát a régi bölcselők munkáját építi tovább. Elfogadja, hogy a létezőben van valami állandó (Parmenides), de változó is (Herakleitos) s a reale, az igazi létező (a platoni *ὄντως ὄν*, az *ιδέα*) benne van a dolgokban s tőlük a gondolatban különíthető csak el, mint fogalom. Azonban az a motívum, mely világképét alakítja más, mint az előtte élt filozófusoké. Ezek a világban vagy szépen elrendezett egészet, vagy gépet, vagy — mint Platon — műalkotást láttak, míg Aristoteles élő, alakuló *organizmusnak* fogta föl, melynek összefüggő, egységbefonódó mozzanatait a célszerűség gondolata fejezi ki. A geniális sejtések és a matematikai intuíció helyét a természettudós, közelebbről a zoológus módszeres megfigyelése és nyugodt elmélkedése

¹ Anal. post. I. 11.: εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἕν τι παρὰ πολλα οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μὲντοι ἕν κατὰ πολλῶν ἀληθῆς εἰπεῖν ἀνάγκη.

foglalja el. Aristoteles bármiről beszél, folyton az organikus életfolyamat van tudatában. Az élet ténye, mit a régiek öntudatlanul éltek meg, nála tudatos problémává alakul át: benne látja az egyetemes tényt, talán így is mondhatnók: az ösvalóságot. A világ organikus tevékenység által jön létre és van meg. Innen kell tehát venni a valóság elveit is, mely csak keletkezésében érthető meg. Egy-egy valóságon az okok minden fajtája megtalálható; „így a háznál a szakértelem és az építő a *mozgató ok*, a kész mű a *cél*, a föld és a kövek az *anyag* és a ház fogalma a *forma*“. Ime, itt együtt vannak azok az elvek, melyek a valóság létesítő mozzanatai s mint ősi, örök princípiumok a legigazabbak: *τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας* (Met. II. 1. p. 936b 28.). Az igazságot tehát nem akkor találjuk meg, ha a valóságot a látszat értékére süllyesztjük alá, hanem ha benne megkeressük az azt létesítő elvi mozzanatokot. Ezek:

a) A lényeg (*οὐσία*), substantia). Az aristotelesi metafizika teljesen kiépített terminológiával rendelkezik s ezekkel együtt sokszor jutottak aristotelesi elemek olyan bölcselők rendszereibe, akiknek világnézete nem volt máskülönben az övéhez hasonló. Ezeket tehát meg kell tartanunk e vázlatos ismertetés keretében is, mert nem pusztá szavak, hanem mély gondolatok hordozói.

A szubstancia (lényeg) a kategóriák szerint való létezését mutatja s organikus világfelfogásának megfelelően, Aristoteles egy sajátos *egységet* tart jellemzőjének. Ahány egység van, annyi fajtája van a létezésnek. A létező tehát az egyes dolog (*τόδε τι*), a hic et nunc valóság. Róla azt tanítja, hogy a fogalommal nem ismerhető meg, mert annak tárgya az általános, hanem bizonyos intuícióval ragadható meg az egyéni lényeg. A szemléletben van ez nekünk adva. Hogy a tudo-

mánynak nem tárgya, annak a későbbi arab kommentátorok felfogása szerint tudásunk tökéletlensége a magyarázata: a tudás tárgya u. i. a szükségszerű, de az emberi értelem fejletlensége miatt az egyéni lényekben esetleges vonásokat is látunk. Ezek így kívül esnek a tudás körén, de a tökéletes értelem számára nincs véletlen, nincs esetlegesség, tehát az minden létezőt a maga teljességében, egyénisége szükségszerűségében fog föl.

A szubstancia önálló; tulajdonságok hordozója, de maga nem lehet akcidencia (*συμβεβηκός*) Az ítélet alanyaként szerepelhet, de állítmányként nem. Nem fokozható (Sokrates nem lehet Sokratesebb); nem lehet ellentéte s nem lehet változó. Rajta változhatnak a tulajdonságok, de benne magában valami változatlan van, ő maga ugyanaz marad. Minden szemléletben adott egyéni létezőben megkülönböztethető két dolog: a változatlan, állandó vonások és a változók. Azok alkotják a létező lényegét, melyet Aristoteles fogalomnak, *λόγος, ἡ κατὰ λόγον οὐσία* és második szubstanciának, *δεύτερα οὐσία* mond, szemben az individuummal, mely első, *πρώτη οὐσία*.

β) *Potencia és aktus, δύναμις és ἐνέργεια*. Minden létezőben már bizonyos teljesség, célelés (*ἐντελέχεια*) áll előtünk. Minden valóság átalakul, de V_a csak úgy lehet V_b , ha már a V_a -ban valahogyan benne rejlik a V_b mely mintegy kibontakozik belőle. Tehát a létezőnek előbb a lehetőség állapotában kell lennie. A létnek tehát különböző formái vannak; a lehetőség szerint való létezés, *δύναμει ὄν*, és a megvalósuló létezés, *ἐνέργεια ὄν*. és a kész valóság, *ἐντελέχεια, τὸ ἐντελὲς ἔχειν*. Az egész világfolyamat folytonos megvalósulás, a potenciális állapotból az aktuálisba való átmenetel, mely természetesen moz-

gás, ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν
ὅτι κίνησις ἐστίν.

Csak az valósulhat meg, ami lehetőség szerint megvan; a semmi tehát nincs. A magban a fa *δύναμει* meg van, ezért érthető, ha azt mondja Aristoteles, hogy nem a csíra az első igazában, hanem a kész, kifejlődött lényeg, τὸ πρῶτον οὐ σπερμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον. Csak tökéletlen lény változhat, a tökéletes nem alakulhat.

γ) *Anyag és forma ὕλη és εἶδος.* Ami a létezőn változik, az az *anyagához* tartozik, ami benne állandó, a fogalmiság, az a *forma*. Ez az állandó és változó mozzanat feltételezi egymást, korrelációban vannak s egy valósággá fonódnak össze. Egységüket csak az elemzés bonthatja szét. Erre a két ellentétre vezet vissza Aristoteles minden valóságot: az anyagban lehetőségét, a formában kiteljesülését, entelechiáját látja, amelyet érzéki való soha el nem érhet. Az a meghatározható, amiből valami lesz, ez a meghatározó, amellyé lenni valami törekszik.

A forma nem alak (figura), nem szemléleti való, hanem a valóság változatlan lényege; az a nem érzékelhető, egyszerű és oszthatatlan általánosság, mely a fogalomnak nevezett gondolat-egység tartalmát alkotja. Ez a lényeg tehát az, mely a valóság viselkedését más valóságokkal szemben szabályozza. Benne kell keresnünk a valóság egységadó, konstruktív elvét. Így tulajdonképpen a faj él benne; ez a platoni idea, csakhogy nem az egyedi létezőn kívül, hanem benne magában.

A forma létele a létezés teljessége, εἶδος ἐνέοργεῖται, mert minden dolog inkább (μᾶλλον) létezik, ha aktuálisan, mint ha lehetőség szerint, potenciáliter van. A csírában lehetőség szerint bent rejlik a tökéletes forma, τὸ σπέρμα ἔχει δύναμει τὸ εἶδος: a makkban a tölgy szunnyad. Így áll a forma időn

és téren túl, mint egy sajátos önálló és éltető erő. De az anyag lételére sem érvényesek az idő és a tér korlátai, hiszen ez is elv, ἡ ἐν τῷ λόγῳ ἀρχή. Önmagában megismerhetetlen, csak analógiák útján foghatjuk föl. Nem lehet végtelen, mert nincs fogalmi határa, meghatározása, ami nélkül létező sincsen. De nem is a platonai μή ὄν, mely a lét tagadása, ellentéte. Az anyag a változó, melyben mindig van valami lehetőség is, meg aktualitás is. A forma célszerűségével, organikus változást okozásával szemben az anyag képviseli a durva szükségességet, az ἀνάγκη-t; ez a mechanikai, az az organikus elv. Hatásában az anyag mintegy ellene dolgozik a formának, azért az anyag rossznak és a tökéletlenségnek is a forrása. Ő az oka, hogy a valóság nem tiszta forma, hogy az általános és az egyedi nem esnek egybe, azért benne rejlik az egyéni különbség forrása, vagyis az anyag *principium individuationis*.

Anyag és forma a valóság két legfontosabb elve (nem eleme, mert az elemek elválaszthatók!), amelyekre a másik kettő is visszavezethető. A mozgató ok u. i. tulajdonképpen a már valamilyen módon megvalósult forma, pl. a ház mozgató oka az építő lelkében élő ház gondolata, a cél pedig maga a tiszta forma, mely felé a dolog törekszik a megvalósulás folyamán. E principiumokat Aristoteles mindig csak elvi és nem materiális értelemben használta; ami bizonyos valóságra nézve forma, az egy másikra anyag lehet. Organikus világnézete nem is nyilatkozhatott volna meg másban, mint ily tartalmilag hajlékony elvekben.

δ) A mozgató ok (τὸ δῖεν ἢ κίνησις) és a cél-ok (τὸ οὐδ' ἔνεκα) felvételére az a meggondolás készítette, hogy minden megvalósulás, a potencialitásból az aktualitásba való átmenet, mozgással jár, mely-

nek okai, megindítói vannak. A mozgatható nem mozog magától, *ἀπαντα ἀν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινὸς κινῶντο* (Phys. VIII. 4.). Az érintkezés (θίξις) által történő hatás megindítója a mozgató ok, míg enélkül — mintegy vágykeltéssel — a cél mozgat.

A szubstanciális formák alakulása ugyanis nem széteső, összefüggéstelen, hanem valami benső tendencia mutatkozik bennük, mely egy immanens célra irányul. Ez a célszerűség (τὸ τέλος), a mindenség egységének elve, mely a sok külön mozgást, megvalósulást összetartja. Ez az elv, mely a legkisebbet és a legnagyobbat egyaránt áthatja, a görög szellem legnagyobb gondolata s teljes érettségében éppen Aristotelesnél merül föl.

ε) *Az első mozgató: az istenség.* A létező valóságok alakulása, változása nem lehetséges egy állandó létező változatlansága nélkül: a célszerűség a cél fogalmában egy tökéletességet tételez föl. Ezért már a lét elvei egy tökéletes lény felé mutatnak, melyet a mozgás feltételeinek analízise is bizonyít. Nincs ugyanis mozgás mozgató nélkül s ezek során tovahaladva be kell látnunk, hogy végül van egy olyan mozgató, mely a mozgást, amit létrehozott, nem kaphatta mástól, hanem önmagának kellett okoznia, tehát igazán első mozgató. Milyen tulajdonságokat mutat ez?

Az első mozgató nem lehet más, mint tiszta forma; a dolgok logikai rendjében a tökéletes előbb van (πρότερον ἀπλῶς), mint a tökéletlen, az aktualitás, mint a potencialitás. Maga a megvalósulás sem lehetséges a tiszta forma nélkül, hiszen a feltételezőnek meg kell előznie a feltételezettet. Így a világ örök alakulásának feltétele egy örök első mozgató, mely maga változatlan, mozdulatlan. Ezt a lényt, mely az egész világfolyamat célja, mert hiszen csak a cél mozgat úgy, hogy maga mozdulatlan marad, Aristoteles az

istenségnek nevezi. Ő az egyetlen tiszta aktualitás, örök forma, melyben semmi anyagi lehetőség nincsen s így az egyetlen tökéletes lény. Teste nincs, mert minden test anyagot is tételez fel a forma mellett, tehát tiszta szellemiség. E fogalom teljes világossággal itt vonul be a filozófiába. Istennek, mint szellemi lénynek egész tevékenysége a gondolkodás (*θεωρία*), melynek azonban, mivel tökéletes csak tökéletestet gondolhat, csak önmaga lehet a tárgya, azért mondja őt Aristoteles *νόσις νοήσεως*-nak, a gondolat gondolatának. Ő a legelső és csupán önmagában élő lény (*πρώτος και αταρξέστατος*), aki éppen ezért a világot sem veszi tudomásul, mert az abszolútum csak önmagáról gondolkodhatik tevékenysége folyamán.

Hogyan mozgatja tehát Isten a világot? Semmiesetre sem érintés által, mert ez nem a cél mozgatási módja. Isten, úgymond, úgy mozgatja a világot, mint a szeretett lény a szeretőt: vágyat kelt benne a maga tökéletessége után. Ő a Jó, mely felé a lehetőségben felébredt vágy törekszik s így az egész világfolyamat a maga egységében tekintve folytonos tökéletesedés, örökös jobbra levés, azaz igazi fejlődés. Más világ nincs is, mint ez a fejlődő; a világ egy, mert az isten is egy s ő a világ feltétele.

Van valami nagyszerű ebben a tiszta elvont monotheizmusban, melyet Aristoteles kiépített. Az örök és a szemlélődő gondolkodás boldog életét jelképező istenség transzcendenciája és létének önmagában rejlő értelme a görög filozófiának egyik legmegkapóbb gondolata s egyúttal intellektualizmusának betetőzése, amely minden görög gondolat célja volt. Az istenfogalommal Aristoteles igazán stabilizálja a változó világfolyamatot. De e fogalom hiányai is jellemzők. Nincs meg benne a személyiség, a világgal való

közvetlen érintkezés melegsége, a világteremtés és fenntartás nagyértékű gondolata, amit a keresztyénség fog beléje vinni. Az Aristoteles istene hideg logikai fenségben trónol minden változás fölött: inkább közömbös első mozgató, mint isten. Transzcendenciája hogyan lehet magyarázata a formák immanenciájának? Mély ellentétek rejlenek itt, melyek kiegyenlítése lesz különösen a skolasztika feladata.

Azonban bölcselelőnk érdeme, hogy a tiszta theizmus gondolatát bevitte a filozófiába s a korábbi filozófusok naív politheizmusát, vagy homályos és pantheista vonású monotheizmusát ily határozott elgondolással szorította háttérbe. Vele messze perspektívák tárultak föl s jórészt istenfogalmának köszönhette, hogy a keresztyén világban is — Dante szavai szerint — vezére lehetett mindazoknak, akik tudnak.

7. *Természettudományi nézetei.* Aristoteles nagysága egyrészt történeti hatásában, másrészt a vele kezdődő szaktudományok megalapításában bontakozik ki előttünk. Nem maradt meg a metafizika elvont magaslatain, hanem érdeklődése a tudás egész területére kiterjedt s elveinek termékenységét éppen a tudományokban való alkalmazásuk bizonyítja. Bennük a redukcióban megtalált elvekből igyekszik a valóságot deduktíve megismerni. E törekvése számos tévedése és történeti helyzetéből megérthető naívsága dacára csodálatraméltó eredményeket ért el.

A metafizikából a konkrét folyamatok felé nála is a matematikán át vezet az út, mint Platonnál. Az erre vonatkozó művei elvesztek, de többször hivatkozik matematikai példákra, s tudjuk, hogy szerinte e tudomány tárgyát a nagyság, mennyiség és folytonosság elvont viszonyai alkotják. Ezek változatlan lényegeket,

melyek nem léteznek konkrét alakban, s közvetítők az istenség és a világ között.

A természetben a változásnak alávetett dolgok összességét érti. De emellett a sztatikus jelentés mellett még dinamikus jelentésében is használja e fogalmat, mint a tulajdonságok végső és állandó forrását. Így magát a törvényszerűséget érzi benne, a működő erőt, s e felfogásban a természet szerinte isteni rangra emelkedik, melynek folyamatai célszerű cselekvések. Ezért mondhatja aztán: *ὁ Θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν* (de coelo I. 4, p. 271a 33). S így érthető, hogy nincs meg Aristotelesnél a modern természettörvény fogalma, mely ismétlődő kapcsolatokat jelent.

A természettudomány tehát a változásnak alávetett dolgok mozgásairól szól. Ezt a mozgást azonban élesen megkülönbözteti a művészet dolgainak kényszerű, kívülről nyert változásaitól, s mint benső, spontán mozgást jelöli meg. E felfogás szerint a természet minden dolgának élettartama, mondhatnók története van, még a szervetlen világban is.

A változásnak (*μεταβολή*), mely a természet dolgain tapasztalható, több faja van: *keletkezés* (*γένεσις*), ha nemlétezőből lesz létező, — *elmúlás* (*φθορά*), ha létezőből lesz nemlétező, és a szoros értelemben vett *mozgás* (*κίνησις*), mely valamin megy végbe, miközben a létező megmarad. Ez utóbbi ismét három formát mutat: 1. mennyiségi (quantitativ, *κατὰ τὸ πῶσον*), ha a létező növekszik (*αὐξίσις*) vagy csökken (*μείωσις*); — 2. minőségi (qualitativ, *κατὰ τὸ ποῖον*), ha valamely létező a tulajdonságát változtatja (*ἀλλοίωσις*), pl. megolvad; — s 3. térbeli (*κατὰ τὸ πού*), ha a helyzetét változtatja (*φορά*). Leglényegesebb köztük az utolsó forma, melynek előfeltételei a *tér* és az *idő*.

Aristoteles térfogalma nagyon különbözik a mienktől. Igazi görög ez a fogalom, testszerű jellege van, s inkább a testek helyét (*τόπος*), jelöli, mint a teret. Olyan ez, mint valami mozdulatlan edény. A *τόπος* a körülzáró test első mozdulatlan határa a körülzárttal szemben, *τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον ποῶτον* (Phys. IV, 4. p. 212a, 20). Valami telt és véges objektívum tehát. Ezért minden térbeli mozgás igazában véve helycsere (*ἀντιπερίστασις*).

Az idő a mozgások száma a megelőző és következő szerint, *ὁ χρόνος αἰθιμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον* (Phys. IV, 11. p. 219b, 1; 220a, 24). Ami nem változik, nincs az időben. A változások idejének mérésére legalkalmasabb az egyenletes körmozgás, melynek száma a leginkább megismerhető. Különben az idő az a szám, amelyet számolunk, s nem amellyel számolunk. A számoló lélek nélkül nem volna szám, s így idő sem, csak a mozgás, s abban előbb és utóbb. Az idő tehát örök, de nem abszolút, mint a *τόπος*, a tér.

A világ, mely forgásával minden létező idejének mérésére az alapot adja, szintén örökkévaló. Hiszen ez már az anyag és a forma örök voltából következik, mert ezzel együtt jár az örök alakulás, örök mozgás, melynek szubsztatuma a világ. Világos, hogy éppen ezért Aristotelesnek nincs kozmogóniája, az örök világról szóló tudomány csak kozmológia lehet.

Mivel a *τόπος* nem végtelen, a benne lévő világ is csak véges lehet kiterjedésére nézve. Határát az égboltozat alkotja, melyen az állócsillagok vannak elhelyezve. De mozgása folytonos körmozgás, mert csak ennek a mozgásnak nincs kezdete, közepe és vége. Így lehet a világ örök. Örök mozgásának az istenség a forrása.

Isten és a világ egyidejűek, vagyis Aristoteles az ok és okozat egyidejűségét tanítja.

A világ 55 szférára tagozódik, melyben a belső szférák a külsőtől nyerik mozgásukat. Az első szférának (álló csillagok köre) az istenséghez, mint első mozgatóhoz való viszonya bölcselőnk felfogásában nem egészen világos. A csillagokat és a különböző szférák mozgatóit alsóbbrendű szellemeknek tartja (*θεῖα σώματα*), melyek fájdalom nélkül valók és soha nem vénhedők.

Az ég körmozgása egy mozdulatlan központi test (nem pont!) létezését követeli, s ez az abszolút nehéz Föld, mely maga szintén gömbalakú. Körülötte a képzelhető leggyorsabb, de az óriási távolság miatt lassúnak látszó forgását végzi a Nap. Roppant gyors mozgását bizonyítja, hogy a surlódás miatt állandóan fehér izzásban van. A Nap és a Föld közti szférát a Hold két részre osztja. A Hold és a Nap közti rész az öröklét birodalma, a túlvilág, míg a szublunáris (Hold és Föld közti) szférában minden múlandó. Itt nincs körmozgás se, csak lefelé és fölfelé irányuló. Így mozog ugyanis a szublunáris világ négy eleme: a föld, víz, tűz és levegő. Ez elemek átmehetnek egymásba, s mindegyiknek megvan a maga természetes helye. A változások egyik oka éppen az, hogy az elemek helyükre törekszenek.

A négy földi elemen túl van még egy égi, ötödik elem (quinta essentia): az éther, mely az egész világ többi részét alkotja.

Általában az egész aristotelesi természetfilozófián a fejlődés nagy és mély elve vonul végig: a létezők egy folyton emelkedő rangsort alkotnak; a földi lét maga periódikus emelkedés és süllyedés, ez a sorsa az emberiség tudásának is. Bölcselőnk szeme mindenütt összefüggést lát, azaz — a középkori fogalmazásban — a termé-

szetben nincsen ugrás. Ebben a célszerű egységben a mechanikai okság (*τὸ αὐτόματον*) csak mellékhatás alakjában jelentkezhet: az egész folyamat miatta nem szenved módosulást. Az emberek meghalnak, de a faj élete örök és változatlan lényegű. A földi lények hierarchikus sora a csupán lehetőségben létező anyaghoz legközelebb álló lénytől az emberig terjed, illetve a férfiig, mert bölcselőnk szemében ez tökéletesebb, mint a nő. A férfi ugyanis a formáló és életadó, a nő pedig a formaelfogadó, vagyis materiális princípiuma az emberi létnek. Az alsóbb forma alapja a felsőbbnek, s mindegyik felsőbb alakulat viszonylagos betetőzése az alsóbbakban rejlő törekvésnek. A rangsor legfőbb fokait az élettelen testek, a növények, az állatok és az ember jelzik.

Aristoteles az organikus lények életnyilvánulásaival nagy szeretettel foglalkozott. Sok helytelen állítása van róluk, de az állatok életmódjáról tett megfigyelései általában jók. A szerves lények mozgásának forrásául a lelket vallotta, s így ez átvezet bennünket pszichológiájába, melyet a természettudományok közé sorozott.

8. *Pszichológiája.* Aristoteles lélektana még ma sem avult el (v. ö. Brentano). Szerinte „a lélek az első entelechiája azon fizikai testnek, melyben az életre való lehetőség van“, *ἔστιν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δύνامي ζωῆν ἔχοντος* (de an. II. 1. p. 412a 27.). E meghatározás szerint a lélek a test változatlan lényege, formája; oly állandó erő, mely tevékenységre képes, s tevékenysége anyagául a testet használja föl. Azért a lélek formáló elv és az egész test érette van. Az organikus test nélkül anorganikus anyaggá sülyed vissza, mert a lélek a test célja. Az élet azért van, hogy benne a lélek minél teljesebben megnyilvánul-

hasson. De ennek különféle fokai vannak, s funkciói szerint más-más lélekfajok működnek az élő lényekben.

A növényekben még csak a tápláló funkciót végzi a lélek: az anyagcserével a létbenmaradást eszközözi. E vegetatív lélek, τὸ θροπιτικόν, megtalálható az állatokban is, de bennük azonkívül még van τὸ αἰσθητικόν, megérező lélek, τὸ ὄρεκτικόν, ösztön és τὸ κινητικόν καὶ ἰσπόν, melynek segítségével az élő lény tudja a helyét önkényesen változtatni.

Az emberben mindezek megvannak, de fölöttük áll még az öt emberré tevő értelem, az ész, νοῦς, mely nem származéka a fent említett lélek-funkcióknak, hanem velük sok tekintetben szemben álló külön elv. Az alsóbb lelki funkciók a felsőnek anyagául szolgálnak, s a νοῦς — e halhatatlan forma — beléjük öltözötten jelenik meg. Az ember csakugyan μικρόκοσμος, kis világ, mert test (anyag) + lélek (forma) mozgattatik benne az öntudatos szellem (νοῦς) által.

A Nikomachosi Ethikában a lélek tevékenységeinek egy más felosztását találjuk. Eszerint van a lélekben 1. érzékelés (αἰσθησις), 2. törekvés (ὄρεξις) és 3. ész (νοῦς). Hogyan mennek végbe e funkciók?

Az érzéki észrevétel folyamán az észrevett dolog formája átmegy anyaga nélkül az érzékszervbe, miáltal a benne potenciálisan meglevő kvalitást aktualizálja. Az érzéklés épp azért igaz, mert egységes aktus: érzet és tárgyi inger ugyanazon folyamat két oldala. S meg kell különböztetni az egyes érzékelést a több érzékszerv közös adatától. Amannak forrása az érzékszerv, de az érzetből nem lehet a tárgyat megismerni, ehhez több érzékszerv adata, s azontúl bizonyos összehasonlító és kiemelő művelet szükséges. E többletet és ez összesítést az

αισθητήριοιον ζωνόν, az összérzék végzi, melynek központi szerveként a szív szolgál. A teljes érzékelés eredménye a képzet, mely az állatoknál is megvan, s rajta nyugszik a képzelet, *φαντασία*, az önkéntelen és önkényes emlékezet, *μνήμη* és *ἀνάμνησις*. Valamint belőle fakad a kellemes és kellemetlen tudata, mely a vágyat, *ἐπιθυμία*, s így a törekvést hozza létre.

De a fontolगतó akarat, *βούλησις* és a fogalom már tisztán emberi sajátságok, s a *νοῦς* nélkül nem lehetségesek. Míg az érzékeléssel az egyest, az ésszel az egyetemest, a szükségszerűt fogjuk föl; tehát már tárgyuk is különböző. Az észben megkülönböztet Aristoteles egy formabefogadó *νοῦς παθητικός*-t és egy formaadó *νοῦς ποιητικός*-t. Amaz üres tábla, lehetőség szerint mindaz, ami gondolható. De nem passzív befogadó, mert az összetevékenységek már lelki jellegénél fogva aktív. Érzéki szemléletek nem táplálhatják, mert ezek alacsonyabb funkciók. Honnan nyeri tehát a fogalmakat? Van az emberben is valami tiszta aktualitás: a *νοῦς ποιητικός*, az *intellectus agens*. Ez hozza létre a *ν. παθητικός*-ban a fogalmakat, de nem ráhatással, hanem úgy viszonylik ezekhez, mint a fény a színekhez, mely világosságával aktualizálja a lehetőség szerint már a sötétségben is meglévő színeket.

A *νοῦς ποιητικός* nincs testhez kötve, nem lehet rá hatni, nem vegyül össze mással és tiszta aktualitás, mely kívülről (*θεοαθεν*) jut az emberbe isteni szikraként (*θειὸν εἶναι μονόν*). A róla szóló tan az aristotelesi filozófia egyik leg-homályosabb része, s benne áttöri a fogalmak finom szövedékét a platoni dualizmus. Az ember igazán kis világ, mikrokozmosz, amelyben a *νοῦς ποιητικός* a tiszta szellemi „első mozgató.” Lelkünknek is van halandó és halhatatlan része: míg a testi hüvelyünkhöz kötött ré-

szek elpusztulnak, s velük az emlékezet és az egyéniség is elmúlik, az értelmünket mozgató isteni lélek rólunk mitse tudva él tovább túl időn és enyészeten.

9. *Ethikája*. Aristoteles ethikájában két ellentétes irány küzd egymással: az ideáлизм és az empirizmus. Egyébként erkölctanát pszichológiájára alapította. Amint ebben az értelmi tevékenységét tartja a legértékesebbnek, a helyes cselekvésben is az öntudatos, értelmi irányítást kereste.

Azt tartja, hogy a *νοῦς* gyakorlati használatának nincsenek külön, sajátos elvei: a cselekvés a theoretikus eszmék alkalmazása vagy a) az alkotás (*ποιεῖν*), vagy b) a cselekvés (*πράττειν*) formájában. Az erkölctan inkább példákat tár elénk, mint törvényeket.

Az akaratban a *νοῦς*-nak és a törekvésnek egyesülése rejlik. Ez, mint vágy, a célt tűzi ki, amaz a célszerű eszközöket válogatja ki. A jóhoz és a lehetőhöz való viszony szab meg minden akaratot. A *Nikomachosi Ethika* eleje a legkifogástalanabb világossággal fogalmazza meg az ethikai kérdést. Minden emberi tevékenység arra törekszik, úgymond, hogy valami jót valósítson meg. De melyik az a jó, amelyiket nem valami rajta kívül eső cél kedvéért, hanem önmagáért akarunk? A javak és célok rangsora ugyanis egy végső célhoz vezet: a relatív cél csak az abszolút célhoz viszonyítva lehet egyáltalában cél. Melyik tehát az a legfőbb jó, amit a cselekvésnek el kell érnie? Ennek a megjelölésében nem tér el a leggyakrabban hallható nézettől, s a legfőbb jónak az *εὐδαιμονία*-t mondja. De nem jelölnénk meg e szó helyes értelmét, ha egyszerűen boldogságnak fordítanók, mert egészen sajátos görög, sőt aristotelesi jelentés él ebben a szóban. A léleknek valami isteni állapo-

tát jelöli, mikor tetteinket a jó szellem (*εὐ-δαίμων*) irányítja, tehát *ez a boldogság a nyomorúsággal, sorsüldözöttséggel és fájdalommal is igen jól megfér.* S vele nem valami kész állapotot akart megjelölni Aristoteles, hanem bizonyos tevékenységet, hiszen a létrehozott műnél egész világfelfogása többre tartja a célirányos tevékenységet.

Az *εὐδαιμονία*-ban a lélek az erényeknek megfelelő tevékenységet fejt ki; olyan élet ez, mikor a test igazán a lélekért van és irányítása szerint *cselekszik.*

Az erény pedig bizonyos fajta készség (*ἔξις*): valamely lénynek az a sajátja, hogy a hajlandóságánál és rendeltetésénél fogva őt megillető tevékenységet állandóan és tökéletesen gyakorolja. A szem erénye a jó látás; a lóé a jó futás, vagy lovasának kitartó hordozása, stb. Egyszóval: *az erény valamely lény feladatának helyes betöltése.* Az erényes tevékenység tehát a lény életében a csirában rejlő cél teljes kibontakoztatása. Így az *εὐδαιμονία* nem a pillanatnyi örömben vagy többé-kevésbé tartós jó-érzésben, hanem csak egy teljes egész emberéletben gondolható megvalósultnak.

Testi és lelki egészség nélkül az *emberi boldogság* elképzelhetetlen. Sőt némi anyagi javak is kellene hozzá, mint a lelki (szellemi) tevékenység lehetőségét szolgáló eszközök. Hiszen nagy és érdemes élet el sem képzelhető a nagy és érdemes tettek véghezvitelére szükséges eszközök bírása nélkül. A boldogításban első helyen állanak ugyan a lelki javak, de ezek is csak a külső javak bizonyos bősége mellett nem válnak bánatunk forrásaivá. Világos ez abból is, hogy az ember se nem állat, se nem isten. De mind a kettőből van benne valami.

Ezekből érthető, hogy az érzéki gyönyörű-

ségbe merült élet állatias; nála magasabb fokon áll a cselekvést kísérő gyönyörűség, mely nem a legfőbb, de mint ennek járuléka a legmagasabb rendű létből, a tiszta tudományos törekvésnek szentelt βίος θεωρητικός-ból sem hiányzik. Ez a létezésforma közelíti meg ugyanis legjobban az ideális boldogságot, az istenségét. Mert igazában egyedül csak isten a boldog (εὐδαιμόνων καὶ μακάριος), nem külső javak miatt, hanem önmaga és a saját természete által. A boldogság ugyanis aktus: tehát csak élő, azaz cselekvő lény lehet boldog. De csakis az a cselekvés boldogít, amely nem fáraszt (ἐν τῇ σχολῇ), vagyis: amelyik lényünk természetes megnyilvánulása. Az embernek, ez eszes lénynek tehát legjobb a gondolkodó élet (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος), s az ideális állam célja sem lehet más, mint hogy biztosítsa polgárainak ezt a gondolkodó életet.

Helyesen látja meg bölcseleink, hogy csak a szabad cselekvés lehet az ethikai érték hordozója, s szabadakarat nélkül nincs erkölcsi ítélet. „Hatalmunkban áll az erény ép úgy, mint a rossz“, ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία (Eth. Nic. III. 7, p. 1113b 6.). S az erényt nem hajlandó annyira elintellektualizálni, mint Sokrates: nem tudásnak tartja, hanem állandó akarati iránynak, készségnek (ἔξις), mely nem csupán belátáson, hanem a vágyak közvetlen motívumain is épül és gyakorlás útján szerzhető meg. Mintha tudná, hogy Sokrates elve öntudatlanul bár, de mégis megsemmisíti a szabadakaratot.

Az erények közt különben két csoportot különböztet meg; vannak 1. erkölcsi erények (ἀρεταὶ ἠθικαί), amelyek segítségével a hajlamokat és indulatokat az ész uralma alá rendeljük és 2. értelmi erények (ἀρεταὶ διανοητικαί), melyek

a *voûs* helyes tevékenységei, s a boldogság legfőbb fokozatának tényezői. Legfőbb erény a bölcsesség (*σοφία*).

A görög „mérték“ fogalma nyilvánul meg abban, hogy az erényeket Aristoteles valami középnek (*μεσότης*), tartja két véglet között. Pl. a bátorság középütt áll a vakmerőség és a gyávaság közt. De erényes csak az, aki akarja e közeputat, mert az erénynek a mi választásunkban kell megmutatkoznia. De ez a *μεσότης* nem abszolút, nem *καὶ αὐτὸ τὸ ποῦμα*, hanem *πρὸς ἡμᾶς*: a szubjektív viselkedés maximuma. Se sok, se kevés, — ez az, amit magunkban erénynek tudunk. Az erénynek tehát egyéni változatai vannak. Van azonban egy abszolút erény is, mely e korlátozást nem ismeri, — az igazságosság (*δικαιοσύνη*). Ennek, s az ezt kiegészítő méltányosság (*ἐπιεικεία*) megnyilvánulásainak szenteli bölcselnk a Nikomachosi Ethika gondolatokban gazdag ötödik könyvét.

A józan „mérték“-nek ebben az erkölcsi világában hiányzanak az igazi nagy erények és az igazi nagy bűnök. A lendületnek Aristoteles, egy fáradt kor gyermeke, nem barátja. Az értelem hideg ragyogásán túl semmi sincs benne, ami szívünket hevesebben tudná megdobogtatni. S kiváltképpen hasztalan keresnök nála a kegyességnek, a szeretetnek, az önmehtagadásnak, az odaadásnak, az alázatos és bízó önfeláldozásnak erényeit. Erre a görög lélek nem volt berendezve. Ezért maradt meg Aristoteles feleúton a metafizikai és az empirista morál között. Amaz Spinozává tette volna őt Spinoza előtt, emez Benthammé Bentham előtt. De ő nem a török-szakad következmények, hanem a józan harmónia embere volt. Az ő metafizikájának az etikáját ezért igazán csak Plotinos alkothatta meg.

10. *Politika.* Azonban bölcseleink erkölcstana nem merül ki az egyéni lét kutatásában. Az ember a gyakorlati életcélokat csak az emberek között, társadalomban érheti el. A teljes ember nem a remete, hanem a polgár, s az ember boldogsága a polgár boldogsága, aki embertársai körében él megelégedetten. Ezért az ethika a politikában folytatódik. Az ember természet szerint társas lény, φύσει ζῷον πολιτικόν. Az erkölcsi cél az államban valósítható meg, mely lényeg szerint előfeltétele az egyéni létnek. A társas élet primitív formája a család, mely ép úgy, mint az állam, erkölcsi célok szolgálatára hivatott intézmény. Mindkettőnek az ember legnemesebb lényét kell kifejlesztenie.

Aristoteles államtana Platonétól nagy realizmusával tér el. Széles történeti és összehasonlító megfigyelésen épült fel. Korlátai is jórészt korának korlátai. Az államformákból monarchikust, arisztokratikust és demokratikust ismer. Mindegyiknek van jó és rossz változata. A jó államformák célja a közjó; így van ez a királyságban, az arisztokráciában és a politeiában, az „igazi” államban. Az elfajulásokat a magánérdek szolgálata jellemzi; ezek az előbbieknél megfelelően a tirannisz, az oligarchia és a demokrácia.

A rabszolgaságot jogosnak tartja, mert természetes, hogy aki csak engedelmeskedni tud, de a belátásra képtelen, annak rabszolgának kell lennie. A szabadok is csak akkor élhetnek önmagukhoz méltó életet, ha a fizikai munkák terhét nem kénytelenek vállalkra venni. Ugyanez a viszony egész népekre is érvényes; jogos, hogy a műveltek uralkodjanak a műveletleneken, a helléneken a barbárokon.

Különben helyesen látja meg, hogy a társadalomban a polgárok egyetértésének és organikus tevékenységének a lelkületen kell nyugod-

nia, nem az egyéni érdekek mesterséges és erőszakos megszüntetésén (Platon). A közjó akarása az egyéni és társas akarat, az egoizmus és altruizmus harmóniája.

11. *Esztétika.* Az ember nemcsak cselekszik, de alkot is, mint föntebb mondtuk. Tehát az alkotásnak is vannak bizonyos elvei. Ezeket foglalta össze Aristoteles a töredékben ránk maradt Poetikában (*ποιητική*).

Az alkotó tudás funkciója a művészet (*τεχνη*), mellyel az ember kiegészíti és utánozza a természetet. A kiegészítés célja a hiány pótlása; ilyen pl. a házépítés, a ruhavarrás stb., míg az utánzás (*μίμησις*) gyönyörködtetni akar. Ez a szorosabb értelemben vett művészet amazzal, a mesterséggel szemben.

Az utánzás fogalmát Aristoteles igen tág jelentésben használja. Nem szolgai másolást lát benne, mert pl. a zene is utánzás, bár olyan dalamok a természetben nincsenek; a madarakat *eredetien utánozza*. A művészet több, mint a természet, mert az *eredetit*, a *jellemzöt* utánozza, melynek megvalósítása a természetnek is csak részben sikerül. Amit tehát a művészet utánoz, az a természeti dolgok benső, ideális lényege; az általánosra és szükségesre törekszik, de nem a fogalmi, hanem a tipikus értelemben. A művésztől azt is mondhatnók, hogy úgy ábrázolja a dolgokat, amilyeneknek *kellene* lenniök. Ez még a kómikus művészetről is elmondható, mert ennek igazi célja a jellemelek kifejezése.

Bölcselőnk esztétikája metafizikájából táplálkozik, s inkább a művészet, mint a szép elmélete. A megalkotás mozzanatát érzi igazán. De a szépről is nyilatkozik, s ennek lényegét a részek egymáshoz illőségében, a szimmetriában és a határozott világosságban látja. Az érzéki megnyilvánulás nem szükséges tényezője, mert hi-

szen a szép legmegvalósultabb formájában a matematikai tudományokban található. A szép tehát szintén az általánosban rejlik. S ezért sokkal filozófikusabb, szebb és komolyabb a költészet, mint az egyeshez tapadó történelem. A költészet azt mondja el, aminek a dolog lényegénél fogva történnie kell, míg a történet azt, ami véletlenül történt. Az az örök, maradandó vonásokat, ez a múlandókat ragadja meg.

Poétikájában bővebben fejtegeti Aristoteles az eposz és a dráma elméletét. Nem lephet meg, hogy a dráma *egységes* cselekvését többre tartja az eposz széteső terjengőségénél.

Sok vitára adott okot az aristotelesi *katharsis* (κάθαρσις) elmélete. Úgy látszik, hogy a tragédia szemlélete nyomán a néző lelkében végbe menő *megtisztulás*, megnyugvás gondolata Aristoteles ethikai optimizmusával és a *művészetről* vallott *hasznossági* felfogásával függ össze. Az olyan lélek, mint az övé, nem tudja igazán átérezni a nagynak, kiválónak és nemesnek bukásában a létnek mélységes és soha meg nem szüntethető tragikumát, mert folyton a tökéletesedést, az istenhez való közeledést érzi, s ezért — megnyugszik. E ritka metafizikai érzelem pillanatának megszerzésében keresi Aristoteles a tragédia hivatását.

12. *Aristoteles hatása; a peripatetikus iskola.* Platon és Aristoteles a görög géniusznak az a két megtestesítője, akik megszabták a filozófia további fejlődését. Amaz az úttörő, ez a kifejtő lángelme, s hozzájuk járt iskolába az egész későbbi világ. A filozófia története folyamán hol az egyiknek, hol a másiknak hatása, szellemi iránya uralkodik: a *teljes* igazságért vívott küzdelemnek ők a vezérei.

Aristoteles örök érdeme, hogy az égi messze-ségben trónoló platoni ideákat lehozván a földi

dolgokba, a tevékenység és a cél gondolatával értelmet adott életünknek és az egész világ léte-
lének. A platoni dualizmus nyomán létünk re-
ménytelen és fájdalmas tökéletlenség, melynek
haszontalanságát, értelmetlenségét érezzük kü-
lönösen, míg Aristotelesnél e tökéletlenség re-
mélő és bizakodó optimizmussal telik el. Ezért
lesz ő az Egyház filozófusa; az optimista ke-
resztyén dogmatika Aquinói Sz. Tamásban reája
lámaszkodik, s nem a nagy Augustinus tragikus
színezetű platonizmusára.

Az aristotelizmus nélkülözhetetlen volt a tör-
ténét későbbi folyamán mindenütt, ahol egy már
meglévő gondolattömeget logikailag tagolni és
rendszerbe foglalni kellett: így jelentkezett az
araboknál, a középkori keresztyénségben, s a
Descartes-tal zűrzavarosan jelentkező funkció-
nális matematikai világfelfogást így formálja
világos rendszerré Leibniz aristotelizmusa.

De nemcsak ily távol messzeségben hatottak
a Stagiritá halhatatlan gondolatai. Iskolája, az
ú. n. *peripatetikus iskola*, halála után még két-
három évszázadon át virágzott. Iránya főkép a
természettudományok művelésére szorítkozott, a
metafizikában pedig a pantheizmus felé haladt,
s a stoikus filozófusok útját egyengette. Mert
a hellenizmus, öntudatosan vagy öntudatlanul
bár, szintén Aristoteles gondolataiból táplálko-
zott. Ez a filozófia az a kincsesház, ahonnan
egy látogató sem távozott el üres kézzel. A
sztoikusok elve, a *τόπος*, mely közvetítő a po-
tencialitás és az aktualitás között, s minden do-
log immanens, értelmi végső oka, aligha más,
mint Aristotelesnek a *νοῦς*-al elvegyült termé-
szete (*φύσις*). Azáltal, hogy élesen megkülönböz-
tette a mechanizmust és a finalitást, a dolgok
fizikai rendjét a metafizikai rendtől, a véletlent
az értelmi cselekvéstől, Aristoteles tette lehetővé

az epikureizmust, mely azokból a tanokból táplálkozott, amiket ő világitott meg azért, hogy megcáfolja azokat. A neoplatonikusok a *νοῦς* tanáért szintén Aristoteles adószai. Ők Platon és Aristoteles összeegyeztetésén fáradoztak, s Plotinos azt állította, hogy az ő tana a *νοῦς*-t kiszűző transzcendens Egyről az aristotelesi tanítás szükségszerű következménye.

Azért a peripatetikus iskola érdemei Aristoteles műveinek kommentálása, magyarázata terén bár igen tekintélyesek, a Stagirita szellemének igazi örököse mégsem ez volt, hanem az egész utána következő, de különösen a skolasztikus filozófia, mint tudomány.

Bölcseleőknek *Leisegang* érdekes jellemzését adja ilyen formán: Aristoteles a görög filozófia és tudományalkotó idejének szellemi kincseit a méh gondosságával összegyűjtötte és rendszerbe foglalta. De azt a szellemet, azt az életet és azt a vágyat, amelynek bőségéből fakadtak egykor mindezek a formák, gondolatok és alakok, — ő már nem értette meg. Az ember tekintetét ő is a kozmoszra irányította, mint a régi természetfilozófusok, de egy Anaximander, Pythagoras és Hérakleitos életérzése, amelynek szűk volt az egész világ, hiányzott ő belőle. A lelke nem száll megittasultan egész a csillagokig s a vallást és a vallásos érzelmet nem tudja megérteni, még kevésbé átélni. Az ő fülében nem zeng a szférák harmoniája és lelke mélységeiből nem kél valami egetostromló vágyakozás. Az erkölcsi élet területén nem ismeri azt a kemény vagy-vagyot, amelyet Sokrates és Platon életében megcsodáltunk. Ő az arany középut filozófusa, aki éppen ezért a művészetről sem tud egyebet mondani, mint útszéli semmiségeket. A művészet igazi lényegéből annyit sem értett, mint hajdú a harangöntésből.

Talán ez a józanság az oka annak, hogy A. nincs eleven kapcsolatban a görög élettel. Neki a görög élet egy nagy múzeum, ahol megállt az idő: itt nincs se múlt, se jelen, se jövő. Az antik világ legnagyobb átalakulása az orra előtt ment végbe és ő nem látott belőle semmit. A tanítványa, Alexander, meghódította a Keletet és Helas nem volt többé a politikai világ középpontja. De Aristotelest nem érdeklik azok az új ismeretek, tapasztalatok és tények, amiket a görögök észrevehetnek az

új helyzet miatt. Ő beletemetkezik a könyveibe és ren-
dezi a maga tudásának a múzeumát. Alexander világ-
birodalmat épít, átalakítja az állam eddigi fogalmát,
megalkotja a világmonarchiát, a *polis* helyébe a mammut-
államot teszi. S Aristoteles ezalatt leírja 158 jelentéktelen
görög kisállam alkotmányát, gombostűre tűzi ezeket a
már kimult lényeket s belőlük akarja az állam miben-
létét megérteni. A retorika és dialektika finom kiépí-
tésére szenteli erejét, a vitatkozók számára készít min-
dig élesebb és élesebb fegyvereket, míg Alexander hadai
mit se törődve a szószátyár görög szofistákkal és politi-
kusokkal, egy új állam alapjait rakják le, amelyben mit
sem ér a szó, amelyben nem sokat számít az egyén és
amelyben a kard nyers ereje dönti el a vitát. *Ennek* az
értelmét nem kereste meg Aristoteles. Ő ott sétálgatott
fel-alá a Lykeion árnyas útjain, beszélt az ajkán figyelve
csüggyő hallgatóknak vagy elmerült a könyveiben és nagy
gonddal nyesegette le a görög szellem pillangó szárnyait,
amelyek okai voltak e szellem szeszélyes csapongásának
és tarka összevisszaságának. Benne a gondolat diadal-
maskodott a tetten, az elmélet az életen, a tudás a hiten,
a racionalizmus a mystikán, a józanság a művészi ihle-
ten. Van ebben az életben is szépség, fenség és nagy-
vonalúság, de ha minden görög olyan lett volna, mint
Aristoteles, akkor a görögség soha sem lett volna a világ
legnagyobb csodája és az alkotó erő utólérhetetlen pél-
dája az egész emberiség számára. A. a dekadens görög,
akinek életere elapadt és csak az ész hideg csillogása
ömlik el rajta. Olyan az ő fénye, mint az őszi nap:
fénylik, de nem melegít.

Irodalom. Aristoteles műveit ma a Berlieni Akadémia
Imm. Bekker-féle kiadása után (megjelent 1831-ben)
szokás idézni. Magyar nyelven *A lélekről* írt műve (for-
dította Förster Aurél) és a *Politika* (ford. Szabó Miklós)
olvashatók.

A róla írt könyvek közül ajánljuk a tanulmányo-
zásra: Werner Jäger: *A. Grundlegung einer Geschichte
seiner Entwicklung.* Berlin, 1923. — O. Hamelin: *Le
système d'Aristote.* Paris, 1920.

Kitünő munka és rendkívül tanulságos a benne fog-
lalt bevezetés és jegyzetek miatt is: *Aristotles Meta-
physics. A revised text with introduction and commen-
tary by W. D. Ross.* Oxford, 1924.

III. A hellenisztikus filozófia.

(Kr. e. 322—Kr. u. 529.)

17. §. A kor általános jellemvonásai.

Aristoteles halálával lezárul a görög filozófia klasszikus kora. Ettől kezdve a politikai történelem hanyatlásról beszél, azonban ez a hanyatlási korszak a szellemiekben nem volt meddő, mert itt is vetődtek föl új gondolatok. Általában a politikai hanyatlás nem szükségképpen jár együtt a szellemivel: Szent Ágoston és Hegel politikailag szomorú kornak a gyermekei. Mégis tagadhatatlan, hogy maga a görög szellem és a hellén kultúra Aristoteles után a bomlás és a mélységes átalakulás jeleit mutatja. E korszak filozófiája már csak külső formájában görög: a Keleten születő új lélek ölti magára azt a köntöst, melyet a hellén plasztikus géniusz a maga számára hímezett legmeghittebb álmainak virágaival. Athén háttérbe szorul; idegen, Hellastól messze fekvő nagy városok veszik át a vezetést, s a filozófia, ami Athénnek eleven élet, nekik divatos játék, száraz ismeret-halmaz, vagy a régi hit helyettesítője lett. A gondolkodó ember szomorúnak és elhagyottnak érezte magát és szívesen nyújtotta kezét a titokzatos felé, onnan remélve megváltást. Mert a megváltás szükséglete jellemzi e kor embereit. Ezért érdeklődésük köre megszűkül: egész figyelmük az emberre és az erkölcsi kérdésekre terelődik. A filozófia egyoldalúvá lesz: az ethika

szinte elnyeli benne a többi részt. De míg a régi görög ethika szociális jellegű volt, mert az ember megértését a társadalomban kereste: az új az egyénnel törődött csupán, s ha létének értelmét kutatta, azt nem a társadalomban, hanem nagy kozmikus összefüggésekben találta meg. Az individuális felfogás diadalmaskodott a szociálison. A Caesarok korában nem is lehetett veszedelem nélkül a közügyekkel törődni: a politikai terror miatt is önmagukba temetkeztek a kor legjobb és legkiválóbb lelkű férfiai. Csak a lélek élete lesz érdekessé, s a jellem és a lelki boldogság érdeklik az embereket. Ezzel az előbb egységes filozófia, mely mindig teljes világmagyarázat kívánt lenni, részekre esik szét. A szaktudományok és a tudós részletmunka kora ez (alexandrinizmus), s Aristoteles után megszületik a könyvtudomány, mely nem keres az élet valóságával közvetlen kapcsolatot. A régi filozófus, aki tudós, feltaláló, politikus és törvényhozó volt, átadja helyét a világtól elvonult bölcsnek. A görög racionalizmus formáiba beront a Kelet irracionálisusa, s e kettő szintézise: a neoplatonizmus jelzi e korszak betetőzését, amelyben teljessé válik a világtól való elfordulás.

18. §. A Stoa bölcsesége.

A stoikus iskola történetében régi és új szakaszt különböztethetünk meg. Amazt Zenon, Kleanthes és Chrysippos neve jelzi, emez Panaitios (kb. 180—110 Kr. e.), Epiktetos, Seneca (3—65. Kr. u.) és Marcus Aurelius császár nevéhez fűződik, s római stoicizmusnak is mondható, mert Panaitios Rómába vitte át a Stoa tanait. Nekik köszönhető a római jogtudomány rendszerezése, melyhez a bölcséleti alapot adták. Különbben nem nagyon tértek el a régi stoiku-

soktól, de azoknál is nagyobb mértékben ethikus elmék voltak, s Marcus Aureliusban már misztikus hajlandóságok is mutatkoznak, melyek az újplatonikusokhoz vezetnek át. Éppen ezért mind eme stoikusok tanai összefoglaltan tárgyalhatók.

A Stoa bölcsesége visszanyúlik a sokratesi iskolákra, ahol először filozofáltak tisztán és kizárólag az erkölcsös élet kedvéért. A cinikus Krates és a megarai Stilpon voltak ez iskola megalapítójának, Zenonnak, mesterei.

A kittioni Zenon (kb. 342—270. Kr. e.) kereskedő volt, s egy hajótörés vetette Athénbe Kr. e. 314 körül. Sokrates tanítványainak iratai csodálattal töltötték el e férfiú jelleme iránt, s föllekesedve filozófiát kezdett tanulni. Húsz év alatt megismerkedett minden bölcséleti iránnyal, de egyikkel sem volt teljesen megelégedve. Azért a Polygnotos festményeivel ékes fedett csarnokban (*Στόα ποικίλη*) maga kezdett tanítani. Innen származik iskolájának neve: a stoikusok, a Csarnok filozófusai.

Tanítványai közül kiváltak a troasi származású Kleanthes (331—233. Kr. e.), s az iskola lelke Chrysippos (kb. 281—208. Kr. e.), aki rendkívül sokat írt. Róla mondja a hagyomány: „Ha Chrysippos nem volna, a Stoa sem volna“. Az ő személye szinte példája a stoikus bölcsnek, aki a teljes öneszméletre törekedett. Itt láthatjuk, hogy a stoikusok a tudat hősei.

a) *Logika*. A stoikusok a filozófiát logikára, fizikára és ethikára osztották. De az előbbi kettő csak az utolsóért van; a filozófia kertjének a logika a kerítése, a fizika a növényzete, míg az ethika a gyümölcse. Mert a stoicizmus lényege az, hogy a világ az erkölcsi törvény uralma alatt áll. Ezt fejezi ki a mindent egybefűző isteni értelem: a *Logos*. Logikai kutatásaik összeol-

vadtak a grammatikával, s a nyelvi kategóriák jórészt tőlük származnak. Szakítottak az aristotelesi logikával és egészen saját terminológiát alkottak.

Ismeretelméletük szenzualista és nominalista jellegű. A fogalmak absztrakciók, mert csak a materiális dolgok a valóságok. Az általános csak szó (*λεκτόν*). A legáltalánosabb fogalmak, melyeket az aristotelesi kategóriák helyébe tesznek, 1. az anyag (*τὸ ὑποκείμενον*), 2. minőség (*τὸ ποιὸν ὑποκείμενον*), 3. a módosulás (*τὸ πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον*) és 4. a viszony (*τὸ πρὸς τι πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον*). Ezek azonban nem külön osztályokat jelentenek, hanem — mint elnevezésükből is látható — egybeolvadnak.

A képzetek (*φαντασίαι*) az érzékek funkcióiból keletkeznek a valóság hatására (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*). Emlékképeiket az értelem fogalmakká fűzi össze, még pedig vagy önmagától (*προλήψεις* vagy *κοιναὶ ἐννοιαὶ*, notiones communes, közképek) vagy kiegészítéssel mesterségesen (*τεχνικαὶ ἐννοιαὶ*, tudományos fogalmak).

Sokat foglalkoztatta a stoikusokat az igazság kritériumának kérdése, s ezt az evidenciában találták meg. Igaz az a képzet, amely kényszerítő erővel bír (*φανασία καταληπτική*).

b) *Metafizika*. A stoikusok szerint nincs valóság anyag nélkül. De minden valóságon meg lehet különböztetni a ható (*τὸ ποιῶν*) és a szenvedő (*τὸ πάσχον*) elemet, azonban a kettő elválaszthatatlan egység. Nincs tiszta szellemi való, a lelki állapotoknak, sőt a szavaknak is van anyaguk. A világ erő és anyag. A szellem az anyag ható ereje. A Stoa visszatér a Sokrates előtti fizikusok panpszichizmusához és Herakleitoshoz. Az istenség szerinte nincs külön a világtól, mint Aristoteles tanította, hanem benne rejlik, mint mozgató, formáló finomabb anyag. Így

váltja fel a dualizmust és tisztult monotheizmust a stoikusoknál a monizmus és a materialista pantheizmus. Isten a világban rejlő öntudat (Logos), mely úgy járja át az egész mindenséget, mint lehellet (*πνεῦμα*), s magában rejti a dolgok észszerű csiráit (*λόγοι σπερματικοί*). Megnyilvánulása a természet törvényszerűsége, a végzet (*εἰμαρμένη*), a kikerülhetetlen Sors. Mivel így az egész világban egy öntudatos értelem hat, semmi sem lehet célszerűtlen: a jó és a rossz egyaránt hozzátartozik a világ tökéletességéhez. Ebből is látható, hogy az antik Logos nem több egy formánál, a szuverén Rend eszméjénél, mely a maga keretei közt egybefűzi, de nem teremti, a dolgokat. A keresztyén géniusz látja meg majd ebben az *isteni* teremtő személyt. De mikor a Stoa fölkelte a figyelmet az *emberi* benső személy és ennek a szabadsága iránt, egyúttal a keresztyén vallás útját is egyengette.

Az isteni *πνεῦμα* melegség, tűz, mely a világalakítás folyamán feszültségi foka (*τόνος*) szerint levegővé és vízzé, majd földdé is alakul át. De isten bizonyos periódusokban visszaveszi magához a világot: a világ elég, visszatér az ős-tűzbe, hogy a legapróbb részletekig újra ismétlődjék. Az új világban ismét lesz egy Sokrates, aki elveszi Xantippét és akit az athéniek újra meg fognak mérgezni. A világégés tehát a megöregedett és elfáradt világ megifjodása.

Az *emberi lélek* szintén anyag, noha a testnél finomabb és más összetételű. A lélekzésben az istenséggel van összeköttetésben, s a test halála után is élhet egészen a nagy világégésig. Legfőbb része, a *ἡγεμονικόν*, a szívben lakozik, mert a szavak is a mellből jönnek. Ennek nyilvánulásai a képzetek, kívánságok és a gondolkodás. Egyéb lélekrészekből fakadnak az érzetek és a nemző, alkotó erő, meg a beszéd képessége.

c) *Ethika*. Az embert azt teszi erkölcsi lényé, hogy megismerheti a világfolyamat törvényszerűségét, melynek engedelmeskednie kell. A boldog élet (*εὐδαιμονία, εὐδῶοια βίου*) feltétele tehát az ész megismerő tevékenysége, mely lehetővé teszi, hogy az ember, a mindenségnek ez a por-szeme, a természet szerint éljen (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), mert ez az erényes élet. „A természet szerint élni“ annyi, mint a világtörvény útmutatásait követni és rendeleteit teljesíteni. A természetet Zenon még az emberi, Kleanthes már kozmikus értelemben vette. Természet és ész tehát nem ellentétesek; a természet törvényét megismert ember hasonlóná lesz az istenséghez, s önként munkálja az isteni akaratot. Mert nem a szemlélődés, hanem a cselekvés az ember életfeladata. A Sors ellenségünk, de csak addig, míg külsőnek érezzük, véletlennek látjuk. De semmin sem lepődünk meg, ha fölismerjük, hogy az állandó isteni törvény szerint történik. Ezért csak egy igazi kincsünk van, melynek értéke nem változik: az ész. A javíthatatlan világ ez által eltűrhetővé válik. Marcus Aurelius mondja: „Csak egy nagyság van: minden ész szerint cselekedni, s ekkor minden sorscsapást el tudunk viselni.“

Az egyén rendeltetése, hogy felolvadjon az egyetemesben, mert a közös természeti törvény világpolgárokká tesz bennünket. A Stoa tehát a társadalomban is az univerzalizmust hirdeti. Ilyen világpolgár a bölcs, aki az eszményi, az istenített ember. Neki az erény elegendő a boldogságra (*ἀταραξεία*). Benne megvan a négy alap-erény: az erkölcsi belátás (*φρόνησις*), a bátorság, a higgadtság és az igazságosság, mert ezek egyenként igazán csak ott lehetnek meg, ahol valamennyi együtt található. A bölcsnek minden közömbös (*ἀδιαφορά*), ami nem erény vagy bűn.

E közömbös dolgok közt mégis vannak, amiket hajlandó elfogadni (*προήγμενον*), míg másokat elutasít magától (*ἀποπροήγμενον*). E heroikus ethika szerint a gyönyörűség nem lehet az élet célja, mert ez csak kísérője a tevékenységnek, sőt Kleanthes szerint egyenesen rossz, mivel az erkölcsi erő csökkenése, a léleknek szenvedő állapota nyilvánul meg általa.

A tökéletes kötelességteljesítés (*κατόρθωμα*) a helyes érzületből folyó helyes cselekvés, amire szintén csak a bölcs képes. „A bölcs neve alatt — mondja róluk Kant — a természet minden korlátján túl feszítették az ember erkölcsi erejét, s olyast hirdettek, ami ellentmond minden emberismeretnek.“ Igy egyedül a bölcs volt szemükben a szabad ember, királya és ura önmagának. — aki meghal, de emberi kényszer előtt meg nem hajol, s aki benső méltóságban egyetlen eszes lény, még Zeus mögött sem marad el, sőt abban, hogy a fájdalmat is el tudja tűrni, amire az istenség nem képes, még annak fölötté is áll. A bölcs nem haragszik, ha a rossz ember rosszat tesz, hanem szánalmat érez iránta, s kioktatja (Marcus Aurelius). Ő az igazi jóbarát, aki meg tud bocsátani. Ellenfeleit is szereti, s a maga életének korlátlan ura. Joga van tehát öngyilkosnak lenni, de előbb meg kell bocsátania ellenfeleinek (*εὐλογος ἐξάγωγη*). A régi stoikusok erkölcsi rajongók voltak, de a későbbiek belátták, hogy a bölcs eszményének senki sem felelhet meg igazán, hanem csak a *balgák* és a *bölcseségre törekvők* (*προκόπιοντες*) között van tényleges különbség.

E világon tehát minden múlandó, csak lelkünk jósága, bölcsesége nem vehető el tőlünk. Stilpon szavai szerint: „Mindent el lehet rabolni tőlünk, csak a tudományt nem.“ Ép ezért igazán rosszat senkisémet tehet velünk.

Ha a bölcsesség az örök dolgok becsülése, a bölcs előtt közömbössé válik a haza, a család, a gyermek, a nemzet, amik mind — külsőségek. Különben is az egész emberiség egy, mert ugyanaz az őserő élte mindenkit. Testvérek vagyunk. Ezen a meggyőződésen épül föl a stoikusok kozmopolitizmusa. Éppen ez magyarázza, hogy ők miért nem avatkoznak a politikába. A nyilvános élettől visszavonultan élnek. mert jól élt, aki jól elrejtőzött (*λάτρε βίωσα.*) Ebben a lemondó életben lelkük szabadságát és függetlenségét keresték. Moráljuk így mindinkább a rigorista aszketizmus felé fejlődött. „Tűrj és szenvedj (*ἀνέχου καὶ ἀπέχου*), — mondja Epiktetos — mert ez a bölcsesség és a jóság.“

A stoikus léleknek irányára igen jellemző Marcus Aurelius császár elmélkedéseinek a címe: *εἰς ἑαυτὸν*, önmaga felé. A lélek befelé fordul, elmenekül a világból, s maga magát vizsgálja, egészen a keresztyénség szellemében (v. ö. Pál ap. *Gal. 6, 4. 4, 2. 1 Kor. 11, 28. 2 Kor. 13, 5.*) S ehhez a tárgyhoz nem kellene a nagy városok. A császár a Garam csöndes partján még jobban megtalálja önmagát, mint Róma zajában. A lemondás és igénytelenség új világának előhírnöke ez a befelé fordult stoikus életfelfogás.

Nagyjelentőségű tette a stoicizmusnak, hogy megalkotta az *emberi méltóság* fogalmát, mely az örök isteni vonás minden emberben. Nem jogos tehát a rabszolgaság. Ez tette lehetővé, hogy Epiktetos, a rabszolga és Marcus Aurelius, a császár, a legjobb barátokká válhattak

Igy formált kiváló jellemeket a Stoa, s tette elviselhetővé az életet elviselhetetlennek látszó időkben. A római szellemi élet legjobbait táplálta, s egyengette az utat a keresztyénség számára. Hatása igen nagy volt az erkölcsi téren,

s még az újkorban is érezhető. G. Bruno, Descartes, Spinoza, Kant, Schiller és Goethe a Stoa nyomán jártak etikai felfogásuk megalkotásában. Mégis nagy különbség van a keresztyén erkölcs és a stoikus morál között! A Stoa nem tagadja meg az antik világból való származását: mindvégig racionális akar maradni, s az érzelmi világot elhanyagolja. Csak a bölcs lehet erényes és boldog! Jézus pedig a gyermeki tudatlanságot és egyszerű érzelmet látja a boldog élet alapjának, mert „ilyeneké a mennyeknek országa“. Szent Ágoston szavaival szólva: „A stoikus rest a nevetésre és sírásra, mi pedig belevetjük magunkat.“

19 §. Epikuros bölcsesége.

A Stoa az erős jellemek, Epikuros kertje az élni szerető emberek hajléka volt. Ott az életet nehéz, csaknem emberfölötti feladatnak, itt kellemes ajándéknak érezték, amit okosan minél tovább kell élvezni. Annak a jellege inkább római, emezé dekadens görög.

A hanyatló antik világnak ezt a jellemző filozófiai iskoláját az athéni családból Samos szigetén született *Epikuros* (341—270. Kr. e.) alapította. Kedves, finom, társaságbeli ember volt, de nem nagy jellem. Rideg józan ész és finom, nem mohó élvezetvágy voltak a jellemző vonásai. Athéni kertjében az előkelők köréből származó társaság gyűlt köréje, s hallgatta tetsetős fejtegetéseit. Ezek voltak az ő tanítványai, akikről semmi közös kutatást, továbbhaladást nem kívánt, hanem rövid, s tanítása magvát tartalmazó mondások betanulását óhajtotta. E finom baráti társaskör Epikuros halála után is több évszázadig fennmaradt, s a római előkelők világában akadtak követői. *T. Lucretius Carus* († 55. Kr. e.) a sok szépséggel teljes *De rerum*

natura költője, aztán Horatius, Petronius, Stadius a tanubizonyságai, hogy Epikuros nyájas szel-
leme a római szellemi életet sem hagyta érin-
tetlenül.

Epikurosnál a filozófia már kimondottan csak
ethikai célokat szolgált. Minden más azért érde-
kelte, hogy erkölcsi felfogásának alapot adhas-
son. Így a filozófia útmutatóvá lőn a boldog-
ságra, a nyugodt és békés életre (*placidam
pacem!* — sírja Lucretius). Erre a feladatra
megújította Demokritos atómtanát és Aristippos
hédonizmusát: a kettőnek szintézise az epiku-
reizmus. Igyekezett azonban e szintézist ismeret-
elméletileg megokolni.

A *filozófia részei* Epikuros szerint: a *kanonika*
(logika), a *fizika* és az *ethika*. Az első persze
csak lépcsőül szolgálnak az ethikához.

a) *Kanonika*. Epikuros ismeretelmélete a tel-
jesen végiggondolt szenzualizmus, mely az igaz-
ság kriteriumának kérdésében is hű maradt a
Demokritosnál található ismerettani elemekhez.
Egész tudásunkat az érzéletekből, a szemléle-
tekből származtatja. Minden szemlélet, s minden
vélemény, amit szemlélet nem cáfol, igaz. Az
akarát helyességének kriteriuma pedig az érze-
lem: a gyönyör, mely megmondja, mit kell ke-
resnünk, s a fájdalom, hogy mit kell kerülnünk.

A tudatunkban rejlő ellentétek oka az, hogy
nem a tárgyak, hanem csak a róluk levált ké-
pecskék (v. ö. Demokritos) érintenek bennün-
ket. A világ mégis reálisan az, ahogyan mi föl-
fogjuk.

Epikuros iskolája az elméleti ismeretre leg-
kevesebbet adott, mert azt hitte, hogy a szemlé-
let által legközelebb áll a dolgokhoz. A szenzu-
alizmus minden korlátoltsága megtalálható
benne.

b) *Fizika*. Az epikureusok a természetről való

felfogásukkal Demokritos atómtanát újították föl. Nem a történések törvényszerűségének elméleti megismerése irányította fizikai vizsgálódásait, hanem lelküket akarták megnyugtítani a lelkinyugalmat zavaró kételyek és félelmek ellen. A legjobb és legderekabb elmék mindig érezték a lét mélységes tragikumát, s a *honnan?* és *hová?* nagy kérdései, a lélek sorsa különösen ezekben a zűrzavaros időkben szokatlan erővel vetődtek a töprengő tudat elé. Epikuros célja az volt, hogy a mindenség szerkezetének feltárással megnyugtassa az embereket a hagyományos hit és a babona „lenyűgöző“ (religio) erejével szemben: felszabadítsa a lelket a jövőendő homálya elé meredő rémülettől azáltal, hogy megmutassa: e félelem oktalan. Nincs miért félni a haláltól! — ez lehetne fizikájának jeligéje. Meg kell ismerni a dolgok okait (*causas rerum cognoscere*, mondja Lucretius), de csak a félelem eloszlatása miatt. Ha látja az ember, hogy a világon a vak sors az úr, mely atómok mozgásaiból: összetételéből és felbomlásából formál nem egy, de több világot, nem fog nyugtalankodni többé.

Epikuros atómtana abban eltér Demokritosétól, hogy nála a mozgás oka az atómok súlya, mely egyenest lefeléesésükben nyilvánul meg. Ámde így sohasem találkozónának, s világot nem alkothatnának. Megvan tehát bennük az *elhajlás* (*παρέγκλισις*, *clinamen*) eredeti irányuktól és így jön létre összeütközésük, s forgó mozgásuk. Epikuros ezzel az elhajlással, mely áttöri a szigorú mechanisztikus törvényszerűséget, materialista felfogásához híven a szabadság elvét — melynek csak a szellemmel kapcsolatban van értelme — belopja magukba az anyagi atómkba.

Az isteni gondviselés vagy a tökéletesedés gondolatát elveti, de azért nem atheista. Állítja, hogy

vannak istenek, csakhogy ezek is anyagi lények. Emberszerű valók, de nagyobbak és boldogabbak, mint a földi emberek. Boldogságukat rontaná, ha a világgal és az emberekkel törődnének. Ilyesmit nem is tesznek, hanem isteni nyugalomban, gond nélkül élnek a világok közt, az *intermundusban*. Mi emberek pedig nem a gondviselésükért, hanem azért tiszteljük őket, mert nagyobbak, különbek és boldogabbak nálunk. Ez a felfogás jobban megfelel a görög mythologia szellemének, mint a Stoa tanítása. A stoikusok ugyanis jó részben keleti emberek voltak, s ezért jobban is hatottak az idegenekre, mint a görögökre.

A lélek maga — úgymond Epikuros — szintén anyag: a legfinomabb és leggömbölyűbb atómok összetétele. Ahogyan összetevődött, úgy szét is bomlik, — kezdete volt, vége is lesz. „De a halál nem érdekel bennünket“, ó *θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*, hangzik az epikureizmus végső bölcsesége, mert „ha itt a halál, akkor már mi nem vagyunk itt, s ha mi itt vagyunk, nincs itt még a halál“.

c) *Ethika*. Epikuros az *okosság* etikáját tanította. Az élet célja a boldogság, mely bizonyos gyönyörteljes állapotot jelent. De nem minden gyönyörűség alkatrésze a boldogságnak, mert a pozitív gyönyör mindig valami vágy kielégítéséből fakad, a vágy pedig fájdalom. A boldogság tehát nem ismeri se az ilyen gyönyört, se az ilyen fájdalmat, hanem a lélek rendíthetetlen *lelki nyugalma*ban (*ἀταραξία*) rejlik. Pozitív gyönyörök csak eszközei lehetnek ennek az abszolút értéknek, de sohasem lehetnek legfőbb céljai a cselekvésnek. A Stoában az istenítés (*θειωσις*), Epikurosnál a cinikus ideál betetőzése (*κύνησις*) az ember ideálja. Az istent, ez pedig élvező szabad állatot akart csinálni az emberből.

A boldogságot csak a bölcs érheti el, aki a természet örök rendjének szemléletére és ismeretére tudott felemelkedni, s ebből fakad nyugodt, vidám, megzavarhatatlan kedélye. Nem érez tehát se fájdalmat, se félelmet, hanem állandó, zavartalan lelki nyugalomban él. Csak a bölcs mérlegeli helyesen az örömet és a fájdalmat, mert gyakran fakadnak apró gyönyörökből nagy fájdalmak, s apró fájdalmakból nagy gyönyörök. Ez a belátás, ez a mérlegelő tudás az erény. Okosság nélkül nincs boldogság, bár viszont az okosság erénye még nem boldogság, csak annak feltétele. Az epikureus bölcs tehát nem kerüli az érzéki gyönyöröket, de uralkodik rajtuk.

Ime, a görög gondolkodásra oly jellemző intellektualizmust Epikuros sem tagadja meg.

Az államot, s általában minden társadalmi alakulást bölcsünk a haszonnal magyarázott. Azt tanította, hogy az emberek eleinte úgy éltek, mint az erdő vadjai, majd hordákká csoportosultak, mert így jobban védhették magukat. Végül biztonságuk kedvéért az állami köteléket alkották meg. Jog, törvény és állam tehát önmagukban nem jók, de szükség van rájuk, míg hasznosak. Még a barátság, az emberi élet eme gyönyörű virága is, a hasznosság terméke. Epikuros kifejezetten óvja híveit az állami életbe való beavatkozástól és csupán a baráti körben való életre int. Jó barátok kicsiny körében nyugodtan élni, — ez az ő életideálja.

20. §. A szkepszis.

A kételkedés úgy kíséri a filozófiai gondolatok alakulását, mint árny az utazót. Csakhogy a nagy és termékeny korszakokban az észbe vetett rendíthetetlen bizalom miatt ez az irány

nem tud felszínre jutni; ámde rögtön felüti fejét, amint valami nagy erőfeszítés után némi gondolatfáradtság mutatkozik. A szkepszis fáradt korok filozófiája, s mint ilyen a görög bölcsélet területén is megjelent a stoikus és epikureus irányval együjőben. Hiszen ezek szenzualizmus is a szkeptikus hangulat kifejezője volt, mert a szenzualizmus és a szkepszis ikertestvérek.

A kételkedés kényelmes álláspontjának a görög világban az elisi *Pyrrhon* (kb. 360—270) adott először hangot. A hagyomány szerint a megarai Stilpon tanítványa volt.

Alapmeggyőződése szerint „nincs se szép, se rút; sem igazságos, sem igazságtalan; hogy igazában semmi sincs, s hogy az emberek csak feltevésük és megszokásuk szerint cselekesznek, mert minden dolog ép oly kevésbé ez, mint az, (*οὐ γάρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἐκαστόν*). Nem kereshetünk tehát igazságot sem szemléleteinkben, sem gondolatainkban, mert amazok csak látszatok, emezek pedig, ahány ember, annyifélék. Ez a híres pyrrhoni *ἀκαταληψία*, azaz hogy semmi sem ismerhető meg, s minden állítás értéke egyforma (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*). Akkor járunk el tehát helyesen, ha tartózkodunk az ítéletnyilvánítástól (*ἐποχή*), ha semmit meg nem határozunk (*οὐδὲν ὀρίζομεν*), mert ezzel szert teszünk a bölcs életét jellemző rendíthetetlen lelki nyugalomra (*ἀταραξία*), amit a stoikusok és epikureusok téves úton hasztalan keresnek. Pedig ez az *ἐποχή*-nak természetes következménye.

De meg lehet-e tagadni a gondolkodást!? A szkepszis szellemi fáradtsága és tunyasága szűk körben maradt mindaddig, míg a platoni hagyományoktól már idegen Akadémiába is be nem hatolt, ahol Arkesilaos és különösen *Karneades* (214—129) híveiül szegődtek. Mindket-

ten a stoikusok igazságkriteriumát boncolgatták, hogy a megismerésnek legfeljebb csak *valószínűsége* lehet, de ez is elegendő a cselekvő életre. Így minden ismétlődő tapasztalat (szemlélet) valószínű. E felfogás miatt vallotta magát Hume is „akadémikus“ szkeptikusnak.

Pyrrhon szellemét felújítja Alexandriában *Aenesidemus* időszámításunk kezdete körül (*Πυρρόωνρειοι λόγοι*) majd Kr. u. 200 körül *Sextus Empiricus* hadakozott e fegyverekkel az okság elve és a szillogizmus ellen.

21. §. Vallás és filozófia kapcsolódása: az új-platonizmus.

A szkepszis mindazoknak a szálaknak elszakadását jelenti, amelyek a világfolyamat folytonos változása közben az embert valami állandóhoz fűzik. Az antik-hellén kultúra alkotóereje időszámításunk harmadik századának feltűnte körül megszűnőben van: az egyén új módon látja a létet, s mivel helyét bizonytalannak érzi a világon, sok és döbbenetbe ejtő kérdéseket vet föl magának. Nagy egyedülvalóságában földöntúli segítség után nyújtja ki kezét, s életét a vallás érzelve kezdi irányítani. A nyugtalanság egyelőre a régi formákban keres magának kifejezést. Így elevenednek föl az őshellén mithoszok és a Kelet sokféle miszticizmusa. Meghatározatlanságuk bőséges értelmezésüket teszi lehetővé, s oly világképek jönnek létre, melyekben a vallásos szellem a legbizarrabb módon elegyíti a mithoszt, a misztikát és a filozófiát. Az új szellem képviselői megőrizték azt a görög vonást, hogy az istenséggel való kapcsolatot az isten megismerésének tartották, de persze e szó náluk elveszti régi racionális jelentését.

A görög filozófiában Pythagoras tanítása kép-

viselte mindig a misztikus hajlandóságot: ezt támasztják tehát most föl. A szellemet, a nemanyagit keresik mindenfelé, s így térnek vissza Platon öregkorának pythagoreizáló tanaihoz is. Ez a mozgalom, melyet új-platonizmusnak szokás nevezni, különösen Alexandriában játszódik le. Itt keveredik a zsidóság szellemével is, mely a Kelet és Nyugat e kapujánál igen nagy jelentőségre tett szert. Itt látszott meg az is, hogy Nagy Sándor világbirodalma nyomán a világ elhellénesedett és a hellénség elkeletiesedett.

A zsidóság szelleme ugyan kimerül az anthropomorf monotheizmusban, de azt hozta az oldott kéveként széthulló Nyugatnak, ami abból leginkább hiányzott ebben a korban: a kinyilatkoztatás tekintélyére támaszkodó rendet és az isteni kiválasztottság gondolatát. Az egyszerű jámborság viszont csodálattal telt el a görög szellemi élet hatalmas alkotása: a filozófia iránt, s ezzel kezdte magyarázni a maga naív hitét. A zsidóságnak ugyanis megvan az a különös saját-sága, hogy alkalmazkodni tud idegen kultúrákhoz, s azok formáiban is a maga szívós faji jellemvonásait fejtí ki. Így történt Alexandriában is, mint ez főképen Philo bölcséletében látható.

a) *Philo* (kb. 25. Kr. e. — 50. Kr. u.).

A zsidó származású alexandriai Philo fejezte ki legtisztábban a hellén filozófia és a zsidó hit szintézisét. Szellemtörténeti fontossága éppen abban rejlik, hogy egyesítette a világ fölött álló stoikus bölcsnek és az Istenben megnyugvó „igaz ember“-nek az ideáljait. Gondolkodásának alfája és ómegája az Isten nagysága körül forog, s a filozófiát az ő megismerésévé tette. Azonban az ész megszokott módján ezt elérhetetlennek tartotta: mert tudjuk ugyan, hogy Isten

van, de azt nem, hogy micsoda. Isten ugyanis a létező általában ($\tauὸ ὄν ἢ ὄν$), a puszta lét, mely meghatározást nem tűr, hiszen minőség nélkül való; csak negatív és absztrakt módon jellemezhető abszolút lét, mely „nagyobb, mint az erény, nagyobb, mint a tudás, s nagyobb, mint a magánvaló jó és a szép“. Fájdalmat és félelmet nem érez, gondja nincs, rosszban nincs része, hatni nem lehet rá, s zavartalan boldogsággal teljes. „Vagyok, aki vagyok“ ($\acute{\epsilon}\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota \acute{o} \acute{o}\nu$), idézi róla Philo a Biblia szavait. Tehát a zsidó Philo az első, aki a görög nyelvű filozófiában többre becsüli a végtelent a végesnél, a mértékent a mértékkel kifejezhetőnél.

Istenről ennél fogva csak képekben lehet beszélnünk, s ebből származik Philonak a mi számunkra oly nehéz örökös allegorizálása és szimbolizmusa. Előtte Mózes törvényei szellemi dolgok jelképei.

A világ Isten alkotása, de nem közvetlenül, mert csak a maga isteni erejét adta neki, mely aztán átjárja a halandó elemekkel elegy világot. Így Isten és a világ között egy szellemi szférát, egy $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$ -t helyez el Philo, amelyben az isteni erők foglalnak helyet. Ezek a közvetítők helyettesítik rendszerében Platon ideáit és a stoikusok $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -át, melyek a világ teremtése előtt Isten gondolataiban rejlettek ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\delta\iota\acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\varsigma$), s a teremtés alkalmával mint isteni szözetek nyilvánultak meg ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\omicron\iota\kappa\acute{o}\varsigma$). Általuk teremtette és tartja fenn Isten a világot. A Logos tehát Isten és a világ között áll, mint Isten árnyéka, képemása, vagy mint az isteni ösfény kisugárzása. A Logos „nem születés nélkül való, mint Isten, se nem született, mint mi, hanem a két véglet közt középpütt áll és összeköti ezeket“. Másutt meg Isten elsőszülött fiának

mondja (*πρωτόγονος υἱός*), kinek anyja az isteni bölcsesség.

Theocentrikus gondolkodásával függ össze, hogy az emberi életet is ebből a szempontból nézte. Az embereket Isten teremtette, még pedig a gonoszokat haragja, a jókat kegyelme által. Az emberben Istennel rokon a lélek (*νοῦς*), s véle ellentétes a test (*σάρξ*). Az élet célja kettős: követni az isteni törvényt, az ész szavát (*ἔπειθαί λόγῳ*), — s egyesülni lélekben az Istennel (*ἐν μόνῳ θεῷ σῆναι*). Ez utóbbi már nem megismerés, hanem prófétai elragadtatás, korybantikuss mámor, amikor a lélek már nem önmagában van (*οὐκ ἐν οἴσῃ ἐν ἑαυτῇ*), hanem kilép magából (*ἔκστασις*). „Menekülj önmagadtól és lépj ki önmagadból!” — *σῶσῃν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς* — szólítja föl a lelket Philo a legnagyobb boldogságra.

b) Plotinos (Kr. u. 204—270.).

A keresztyénség rohamosan terjedt és a görög racionalizmussal való érintkezés folytán a hit tételeit már tudás formájába is igyekezett önteni. Ennek a törekvésnek éltek a *gnosztikusok* (a Kr. u. II. század óta), akik főképp a történeti érzék és világfelfogás fejlődésében hagytak nyomokat a filozófia terén. Azzal, hogy élesen elkülönítették a világnak Krisztus előtti és utáni idejét, a történefilozófia alapját rakták le, mert ez a fordulat egyúttal a világ sorsát is magyarázta előttük.

De mielőtt az antik világ teljesen meghódolt volna a keresztyénség előtt, még egyszer összeszedte egész erejét, s az újplatonizmusban ösztönszerűen éppen azt állította vele szembe, ami benne legértékesebb volt: a filozófiát. Az irracio-

nális hit ellen vívott küzdelmében a görög intellektualizmus legelevenebb alakulatához, a platonizmushoz menekült. De nemcsak belőle merített, mert az újplatonizmus az egész régebbi hellén gondolkodást felhasználja, s benne a görög filozófia utolsó nagy szintézisét kell látnunk. Utolsó volt ez az erőfeszítés, mert benne a racionalizmus legyőzött maradt: istenfogalma és megismerési módja, az eksztatikus szemlélet átértékelt az intellektualizmus kereteit.

Az újplatonizmus megalapítója *Ammonios Sakkas* (kb. 175—242) volt Alexandriában, de teljes kifejlését az ő legkiválóbb tanítványában Plotinosban érte el.

Mintha Jacobus a Voragine *Legenda Aureájának* valamelyik bűbajos legendáját olvasná az ember, olyan a Plotinos élete, azé a pogány bölcsé, aki — mint életírója följegyzé — szégyellte, hogy van teste. Egy tiszta lélek története az övé; iskolás példája annak az ókeresztyén igazságnak, hogy a lélek természete szerint keresztyén, *anima naturaliter christiana*. Ő már abban a korban élt, amikor a filozófia több volt, mint egyszerű tan: eleven élet izzott benne. A filozófusok szektát alkottak, életközösségekben éltek, s távol a piac lármájától csak a lelkük szükségleteivel törődtek. E válogatott és rokon szellemű körben nem kellett „tanítani“, hiszen legtöbbször kész emberek alkották e baráti társaságokat, amit „iskolának“ nevezünk. A Plotinos írásai sem rendszeres filozófiai fejtegetések, hanem baráti beszélgetések, amelyeknek a szellemi élet megtisztulása és nem valami kész dogma magyarázata a célja. A lelkiismeret nagy nevelője ő pogány talajon, egy antik „directeur de conscience“ s ebben rejlik nagysága és fogyatkozása egyaránt. Az antik világ végső napjait élte. Az embereken erőt vett a világból való el-

menekülés vágya és vele valami nagy és szomorú, de szomorúságában is boldogító melancholia. Divatba jött a barbár Kelet... S ennek a chiliastikus hangulatnak filozófiai formát adott Plotinos.

Plotinost mindig mint Platon méltó utódát szokás emlegetni, s vannak elegenden, akik az ő újplatonizmusáért sokkal inkább tudnak rajongani, mint Platon filozófiájáért. Mi a különbség a kettő között? Erre a kérdésre a laikusnak egy történeti adattal tudnék legjobban felelni. Plotinos élete végén arról álmodozott, hogy Campania mezőin megalapítja barátaival a filozófusok városát, „Platonopolis“-t. Több mint félezer évvel előtte az athéni bölcs is álmodott az ideális államról. De Platon államában a bölcsek nem vonultak volna el a világ elől, hanem a cselekvő élet élén állva, irányították volna embertársaik sorsát a jóság felé. Plotinos pedig ez állam eszméjéből kolostort akart csinálni, ahol eksztatikus elragadtatásban keresték volna a bölcsek a világból kivezető utat. Vajjon melyik gondolat a bölcsebb és az emberibb?

Plotinos a filozófiában vallást keresett. Gondolkodásában csodálatos módon fonódik össze a görög filozófia és az egyiptomi vallás. De különösen a hermetikus fogalomkörre támaszkodik. A szkepsis kikezdte filozófiában nem lehetett többé igazi megnyugvást és bizonyosságot találni. Az volt tehát Plotinos főkérdése: milyen legyen az igazi létező megismerése, hogy a kételkedés ne férhessen hozzá? S itt visszatért ő Parmenidesnek arra a régi gondolatára, mely lét és gondolat azonosságát hirdette, s Platon filozófiájában is oly nagy szerepet játszott: az ész a létezőben magával egylényegű valóságot ismer meg. Vagyis, ha a létező nem anyagszerű, megismerése nem lehetetlen.

Ennek az alapmeggyőződésnek természetes következménye, hogy a lét Plotinos szemében a gondolkodás formáit mutatja. A létezés így válik összefüggő folyamattá, melyben kész tárgyak és létesítő aktusok, akárcsak a gondolatok és az elgondolások, különböztethetők meg. Plotinos úiplatonizmusa, mint látható, nem eleveníti föl Platon merev fogalmi világát, hanem ezt az aristotelesi fejlődő valósággal hozza kapcsolatba. Csakhogy míg a Stagirita a tények világából halad az első mozgató istenség felé, Plotinos az intuíció ritka pillanataira támaszkodva az Isten lételéből dedukálja a létezés minden formáját.

Azt tanítja, hogy az isteni őselv, mely az ideák intelligibilis szféráján túl (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) keresendő, nem ismerhető meg a filozófiai reflexió segítségével. A fogalmi gondolkodás csak előkészíthet az intellektuális szemléletre, megmutathatja az utat, de a látás már annak a műve, aki elszánja magát rá, hogy lásson. A plotinosi megismerés, a látás, az intellektuális szemlélet misztikus élmény. Benne megszűnik az alany és a tárgy kettőssége és a megismerő lélek teljesen egyesül az isteni őselvvel, abban teljesen felolvad (*ἀπλῶσις, ἀφή*).

Kétféle ugyanis a megismerés: a gondolkodó értelem kifelé irányul a létrehozott tárgyakra, a szertő megismerés pedig a létrehozó ok felé fordul. Ez az utóbbi látás arra tekint, ami által lát, s nem arra, amit lát. Tehát valami befelé fordulást tart Plotinos az Istenhez vezető útnak. „Menjen és térjen saját bensőjébe, aki megteheti“ és „próbálja meg, hogy mindentől elkülönülve egymaga legyen“. Ebben a dolgoktól való távollétben éli meg a filozófus az abszolút bizonyosságot, melyhez már nem érnek föl a szkepszis mérgezett nyilai. Benne „elmerül annak a szemléletében, akivel egyé lőn“, s onnan való

visszatérése után másoknak is lehetőleg hírt ad az ottani közösségről. E csodálatos egyesülésben (unio mystica) a megismerő teljesen passzíve viselkedik. Az isteni valóságot „nem lehet hajszolni, hanem nyugodtan kell rá várni, míg megjelenik, miközben az ember készül a látásra, mint ahogyan a szem várja a napfölkeltét“.

Mint látjuk, ez a megismerés már nem a Sokrates, Platon és Aristoteles útja, hanem teljesen a misztikáé. A logika megáll ott, ahol a misztika kezdődik.

Milyen hírt hozott Plotinos „onnan túlról“ e látomások után, mikben életírója szerint életben négy ízben részesült?

Az ésszel logikusan megismerhető világ fölött mint transzcendens valóság áll a Jó, az Egy (*τὸ εἶν, τὸ πρῶτον αἴτιον, τὸ ἀγαθόν*), mely maga az abszolút, tökéletes, örök létező. Benne nincs meg az alany és tárgy ellentéte, mert ezek itt egybeesnek; az abszolút való se nem *νοῦς* (gondolkodás), se nem *νοητόν* (gondolati tárgy). A létnek oly teljessége van benne, hogy ez mintegy kicsorodul belőle. Mint a Nap, mely nem fogy azzal, hogy világosságot áraszt, az Ős-egy sem csökken létében, amikor létet sugárzik ki (*περίλαμψις*), s a maga képére (*εἰκῶν*) létrehozza a világértelmet (*νοῦς*). A *νοῦς* úgy keletkezik, hogy visszafordul ősforrása felé, s ezzel mintegy elválik attól, ő maga alannya, az pedig megismerése tárgyává lesz. A *νοῦς* tehát Isten visszatekintő kép-mása, s gondolatai a benne foglalt tárgyak, az ideák (*ιδέαι*), amelyeknek rajta kívül nincs külön létük. A *νοητόν* a *νοῦς*-tól nem lényegileg, csak fogalmilag különbözik. A *νοῦς*-t, illetve a benne foglalt tartalmakat (*νοητά*) mondja Plotinos szubstanciának (*ἡ οὐσία*).

Viszont a világlélek kisugárzásai az egyes

lelkek, mint a *νοῦς* az Ős-egynek. Ezek szemlélhetik az ideákat, sőt még az abszolút valót is. A lelkek közepütt állnak alkotójuk: a világlélek és alkotásaik: a tárgyi világ (testek) között. Az egyes lélek, amennyiben az ideákat szemléli: szoros értelemben vett lélek, *ψυχή* — amennyiben pedig alkotó erő: természet, *φύσις*. Alkotásaival, az érzéki dolgokkal (*τὰ αἰσθητά*) ki is merül a létezők köre, mert a tiszta teljes anyag Plotinos szerint is, mint Platonnal, nem-létező, *μη ὄν*. A lélek alkothat belőle testeket, de ő maga nem test. Ha az Ős-egy az abszolút positio, az anyag az abszolút negatio (*στέγησις*); az minden, ez semmi. Az érzéki világ ép azért csálóka, mert benne az anyag elhomályosítja a szellemi világ szépségét.

E metafizika a világot az isteni szellem kisu-gárzásának fogja föl, vagyis abban a tételben foglalható össze, hogy minden létezés szellemi természetű. A görög filozófia, mely eddig csak vágyott a tiszta szellemiség felé, Plotinossal teljesen elért hozzá. Nincs semmi más, csak a szellem, — oly tétel ez, mely igen nagy és fényes pályát fut meg, amíg majd Hegelhez jut, s e messzeható gondolat világos fölvetése alkotja Plotinos világtörténeti fontosságát. Vele a görög filozófia kiélte mind azt a lehetőséget, amely benne rejlett, tevékeny ereje kiapadt, s megál-lásra kényszerült. A világból menekül, nem találja benne többé helyét, mint ezt Plotinos ethi-kája is mutatja, mely igazában a világból elvagyakozó lélek megváltástana.

Ott, ahol minden létezés az egy, örök Létező kisu-gárzása, mely oly szükségszerűen halad az anyag felé, az egyén aktivitásának meg kell szünnie. Hivatásának akkor tesz eleget a lélek, ha az érzékiesség teljes megszüntetésével, mely az

aszkézis által válik elérhetővé, visszafordul az ideák s az Ős-egy felé. Az Istenhez való visszaterés formái: az erényes élet, a filozófiai gondolkodás s végső fokon az eksztatikus szemlélet, az Istennel való szellemi egybeolvadás.

Plotinos egész bölcsélete ethikai értékelése a létezőknek: a rangsor csúcsán a szellem, alján az anyag foglal helyet. Az anyag az abszolút rossz, a csupa hiány, a jó teljes távolléte (*πρωτον κακόν. πενία παντελής ἀπουσία αγαθοῦ*); az Isten az abszolút jó és a teljes tökéletes lét. De mint-hogy az anyag nem-létező, a világon minden, ami van, többé-kevésbé jó. Az érzéki világ se abszolút rossz, hanem a jó és rossz keveréke (*δεύτερον κακόν*). Vagyis bölcselőnk mindenben meg tudja látni a szellemet: az anyagi burkon ez ragyog át, s ez az átragyogás — a szépség. Így lett Plotinos az autonóm esztétika megalapítójává. Nála a szép fogalmának önálló jelentése van, míg a megelőző gondolkodóknál vagy az igazsággal, vagy a jósággal folyik össze.

A lét tragikus vonása nyilvánul meg abban, hogy az antik szellem, mely oly sok szépet alkotott, csak utolsó erőfeszítésekor jut el a szépség öntudatára. Plotinos után ugyanis a görög filozófia élete már csak haldoklás. Életere kiapadóban alig-alig lüktetett: a filozófia helyét a vallás, a tudományét a mágia és más bűbájosságok foglalták el. Ahogyan a szellem erejével nem tudta visszaszorítani az újplatonizmus a diadalmasan előre törő keresztyén világot, úgy nem volt erre képes a belőle táplálkozó *Julianus Apostata* császári kardja (361—363) sem.

Az antik világ sorsa elvégeztetett, s Justinianus császár parancsa már elnémult filozófiai iskolák kapuit záratta be (529).

Irodalom a görög filozófia történetéhez. A görög filozófia legfontosabb szövegei igen jó összeállításban vannak közölve *H. Ritter et L. Preller: Historia philosophiae graecae*, IX. ed Gotha, 1913. c. könyvben.

Az alapvető történelmi mű még mindig: *Ed. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 3 rész, 6 kötetben. — Jók még: *Gomperz: Griechische Denker*, 3 kötet. — *K. Joel: Geschichte der antiken Philosophie*, I. — *L. Robin: La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*.

További bőséges bibliográfia van a már említett *Überwegs Grundriss* I. kötetének Prächter-féle átdolgozásában.

II. RÉSZ.

A középkori keresztyén filozófia.

22. §. A középkori keresztyén filozófia felosztása.

A középkori keresztyén filozófia elnevezés csaknem ezer esztendő élet- és világmagyarázatának szokásos megjelölése. Ennyi idő alatt a dolog természeténél fogva is sok változásnak kellett történnie: az a nagy egyöntetűség, melyet némelyek hajlandók a középkori gondolkodásnak tulajdonítani, alig egyéb képzeletnél. Ennek a filozófiának keretén belül is eszmék küzdelme folyik, sokszor a leghevesebb ellentétek viaskodnak egymással, s a harc nem volt meddő: a fogalmak finom kidolgozása és elkülönítése tekintetében sokszor felülmúlja a lenézett középkori filozófia az önérzetes modern bölcseletet.

Bármily hosszú időszakot ölel föl a középkori filozófia története, ennek az egész kornak mégis bizonyos egységet ad az a körülmény, hogy benne a vallás uralkodik a filozófián. Vagyis vezető elve a *theonomia*, amelyet az antik *logonomia* helyébe állított. A személytelen Logos uralmát felváltotta a személyes Istené. Minden kérdés annyiban érdekelte a gondolkodókat, amennyiben a vallásos világképben szerepet kaphatott: a filozófia célja volt a vallás tanainak megalapozása, megvilágítása. Ezért ezt az egész filozófiát a *keresztyénség bölcseletének* tartadjuk. Vallásos iránya folytatása az antik

gondolkodásnak, mert a görög filozófia, amint a vallásos világmagyarázat köréből indult el a maga külön útjára, ép úgy oda tért vissza az újplatonizmus idejében. A keresztyén gondolatnak még a színezete is az az alexandriai kultúra volt, amelyben az antik szellem utolsó nagy fellángolása mutatkozott. A középkor az antik világ örököse: a maga életét nem egy hellén gondolattal tette világosabbá és gazdagabbá. Természetes, hogy az Isten és a lélek halhatatlansága, az ártatlanság és a bűn irányába forduló érdeklődése az antik filozófiának azok iránt a tanításai iránt volt fogékony, amelyek töprengéseiben itt segítségére voltak. Platont elsősorban nem az ideák elméletéért, de a lélek halhatatlanságáról vallott tanáért kedvelték, de a kezdődő keresztyén világ nem igen tudta elválasztani Platon és Aristoteles filozófiáit az újplatonikusok misztikus bölcselkedésétől.

A keresztyén gondolkodás tehát a vallás ügyét tette a magáévá, de mégsem egyforma céllal. Az őskeresztyénség a dogmák kifejlesztésében találta meg a maga feladatát, s az új vallásos világkép megalkotása köti le minden erejét. Ennek a folyamatnak legfontosabb mozzanata a niceai zsinat (325), de még utána is tart mintegy két-három évszázadig. Ez a korszak párhuzamosan halad a hanyatló antik világgal, s ennek az öregsege mellett a nagy jövővel biztató ifjúságot képviseli.

A keresztyén gondolkodásnak ezt a szakaszát, mely itt két világ elválasztó mesgyéjén mintegy bevezetőül szolgál a tulajdonképpen való középkori filozófiához, az *egyházatyák filozófiájának* (*patrisztika*) nevezhetjük.

Új talajon ennek folytatása a szoros értelemben vett középkori filozófia, a *skolasztika* (IX—

XIV. sz.). Míg a patrisztika még mindig görög-római jelegű, ez már az európai germán-román népek körében virágzott. Az európai talajban meggyökerezett keresztyénség most más feladatok előtt állt: a dogmák megvédése, tudományos igazolása várt reá, s ezt végezte el a skolasztika az elmének sokszor csodásan finom okoskodásával. Ez a folyamat a már előbb kikristályosodott dogmák intellektualizálása. Mivel az arab és zsidó filozófia is lényegileg erre a szerepre vállalkozott a maga körében, s hasonlóan minden intellektualizmus forrásából: a görög gondolkodásból merített, — a keresztyén és a zsidó-arab filozófiai törekvések egymásra találnak, s ekkor éri el a skolasztika a fénykorát.

A patrisztika.

23. §. Szent Agoston.

1. Bármily érdekes volna a patrisztika ismertetése, e rövid filozófiatörténet keretében nem terjeszkedhetünk ki rá. Ennek legfontosabb problémája az, hogy miképpen lehet theória a hitből, amely minden theóriának ellentmond. A régi és új világ elválik egymástól. Az antik erények racionálisok, a keresztyének misztikusok és irracionálisok. Mert hogyan volna irracionális a Hit, amellyel el kell hinni a hihetetlent, — a Remény, amellyel remélni kell a reménytelenben és a Szeretet, amellyel meg kell bocsátani a megbocsáthatatlant!? *Kell*, mert különben nem volnánk erényesek és nem volnánk keresztyének. Hogyan mondhatná ily helyzetben a keresztyén Tertullianus: *Credo quia absurdum!*? A hit észszerűsítése felé a legjelentősebb lépések *Origenes* (185—254) és *Nyssai Gergely* (331—

394) nevéhez fűződnek. Amaz elsőnek kísérelte meg a hit tartalmának spekulatív felfogását. *Περὶ ἀρχῶν* (az alapelvekről) című munkájában az akkor virágzó logos-tant alkalmazta a keresztyénségre. Krisztus a megtestesült isteni szellem (*λόγος*), akinek lényében a szeretet szerint ve-szünk részt, amelyet iránta érzünk. Isten a világot mindenható akaratával a semmiből terem-tette. Ezzel a gondolattal Origenes megoldotta a görög filozófiának Isten és a világ viszonyára vonatkozó meglehetősen homályos kérdését. A világ végét és a megváltást pedig, amely alól a gonoszok sem lehetnek kivételek, abban keresi, hogy minden ember újra visszahelyeztetik (*ἀποκατάστασις*) az eredeti jóság és boldogság állapotába, hogy ismét Isten legyen minden mindenkben.

Nyssai Gergely pedig „*Nagy hitoktató beszéd*“-ében (*λόγος κατηχητικός*) az arianizmus ellen küzd, s rendszeres összefüggésben az észből bizonyítja a keresztyénség igazságát.

2. De az az egyházatya, aki legtöbbet tett az Egyház felépítése érdekében, s aki évszázadokon át irányt adott a nyugateurópai gondolkodásnak, *Szent Ágoston (Aurelius Augustinus)* volt. Nehéz eldönteni, hogy e csodálatos emberben a szent vagy a filozófus volt-e nagyobb? Tanai és egész egyénisége két világ összekötő kapcsává teszik: pogányság és keresztyénség ölelkeznek benne. Élete, amelyet maga tár elénk a *Vallomás-sok (Confessiones)* megragadó lapjain, filozó-fiai szempontból is ritka érdekességű. *Tárgya a lélek útja Istenhez*, az újplatonikus *itinerarium mentis in Deum*, s mivel erre a dialogikus forma nem alkalmas, Augustinus lelki változásai rajzában az Isten előtt való gyónáshoz, a *vallomáshoz* folyamodik. A Pál apostol ajánlotta és már Marcus Aurelius által követett önvizsgálat eredmé-

nye ez a pszichológiai önéletrajz, mely egyetlen vallásos élményben: az Isten megélésében foglalja össze az életet úgy a tőle való távolság, mint a közelség idejében. A keresztyénségre oly jellemző módon Augustinus metafizikai módon fogja föl élete történetét, mely Istennel és a bűnbeeséssel kezdődik, s benne minden az isteni kegyelem ajándéka. A szerző jeleneteket ragad ki életéből, s azokat megítéli, magyarázza, s átfogja istenkereső lelke hevével. Így vezet át bennünket a bűnnek (I—IV. könyv), a megtérésnek (V—IX.) és a megigazult léleknek állapotán (X.).

Aurelius Augustinus 354-ben az északafrikai Numidia Thagaste nevű városában született. Faját nem tudjuk; atyja pogány, anyja, Monica, istenfélő keresztyén nő volt. A fiút szilaj és heves természete egész életén át folytonos kutatásra ösztökélte és kora minden gondolatirányán keresztül hajtotta. Lelkének ellentétek közt mozgó valóját eleinte a manichaeizmus ragadta meg, melynek a jót és rosszat két küzdő félnek tekintő felfogása némileg kielégítette őt, mert ha eszének nem is, de élményeinek megfelelt. Mint a grammatika tanítója működött szülővárosában, majd retorikát tanított Karthagóban, Rómában és Mediolanumban (Milano). Közben az akadémikus szkepszis, majd az újplatonizmus bilincselte őt le. Milanóban Ambrosius püspök szónoklatait hallgatta, s noha a retorikai forma vonzotta őt a templomba, a tartalom is mindinkább megkapta, s anyjának és a nagy püspöknek hatása alatt 387. húsvétján megkereszteltette magát Ambrosiussal. Lelke nyugalalmát megtalálva, otthagyta a rhetori pályát és pappá lőn. 395-ben az afrikai Hippo Regius püspöke lett, s a legnagyobb hatású munkásságot fejtette ki a keresztyén dogmákkal szemben álló irányok (pl. pelagianusok, donatisták) ellen és hihetetlen sokat tett az

Egyház diadala érdekében. Szavának, tollának és tetteinek döntő súlya volt a katolikus egyház kiépítésében. 430-ban bekövetkezett halálával igazán nagy élet zárult le.

Augustinus igen nagy irodalmi tevékenységet fejtett ki, s írónak is a legkiválóbbak közül való. Ezméi azonban nem egyöntetűek, igazi romantikus filozófus, akinek gondolatai folytonos forrongásban vannak. Teleszívta magát kora egész filozófiájával és a szétszórt eszméket megpótolva igyekezett egy hatalmas szintézisbe összefoglalni.¹

De teljes rendszert sohasem ér el, mert egyes gondolatokat lát csak világosan, mint ez természetes folyamánya is nagy átalakulásokra hajló impulzív jellemének.

Munkássága így is mérhetetlen hatású, mert ő az összekötő az ó- és a középkor között. Pedig görögül nem tudott jól: Plotinost és Porphyriost Marius Victorinus latin fordításából ismerte; Platont aligha olvasta valaha. Különbözteti meg, s ítéleteit róluk az alexandriai tanokra alapítja. De sokat forgatta Cicerót, kinek *Hortensius*-a keltette föl figyelmét a filozófia iránt és belőle ismerte meg a pythagoreus, stoikus, epikureus és akadémikus tanokat.

Problémái. a) *Az igazság.* Augustinus elve, hogy az igaz vallás és a filozófia egyek (*de vera rel.* c. 5). Ezt a felfogást később a skolasztika is a magáévé tette. A hithez tehát az észen át is

¹ Legnevezetesebb munkái: *Contra Academicos* (az igazság természetéről), *De beata vita*, *De ordine*, *De quantitate animae*, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De trinitate*, *De libero arbitrio*, a már említett *Confessiones* és a *De civitate Dei* 22 könyve, mely Augustinusnak 413—426-ig készült főműve. Végül van az élete végén írt *Retractationes* (Visszavonások) c. műve, melyben szemlét tart életének eszméi fölött és rendszerezi azokat.

vezethet az út. Ez a meggyőződés csinált a hippói püspökből nemcsak egyházatyát, hanem filozófust is. Életének két célja: az Egyház szervezése és a benső bizonyosság megszerzése szerencsésen támogatták egymást.

Bölcslelete személyiségéből folyik, s benne belső fejlődése tárul elénk. Munkáiban az Istent megtalált Augustinus cáfolja a tévelygő Augustinust, s innen ered mindegyik művének remek lendületű elevensége. Könyvei személyes élményei; filozófiája életének a története.

Kiindulópontja a kételkedés volt, de belátta, hogy ez az álláspont tarthatatlan, mert benső ellentmondásban szenved. Sok mindenben jogosan kételkedünk, de *a kételkedésből bizonyosság fakad: a kételkedő lételének és a kételkedés tudatának bizonyossága*. Ha minden bizonytalan is, az, hogy kételkedem és az, hogy én, a kételkedő, vagyok, — igaz. Mindenki tehát, aki kételkedik benne, vajjon van-e igazság, önmagában olyan igazságot talál, amelyről nem kételkedhet. Nem rajtunk kívül kell ennél fogva az igazságot keresni, hanem önmagunkban: *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* (de vera rel. 39, n. 72).

Tehát Augustinus ép úgy, mint utána több mint ezer év múlva Descartes, a maga lételének belátásából indul el a filozófia útján. De minden igazság ily szubjektív belátás? Ha én és te ugyanazt az igazságot megismerjük, hol van az az igazság? Nem bennem és nem benned, mert nem azért igaz, mivel én és te gondoljuk, hanem valahogy fölöttünk van. Mindketten *elismerjük* a fölöttünk álló változatlan igazságot. Az igazság nincs a változó emberi gondolkodáshoz kötve, mert maga változatlan; „oly eledel, melyből bármennyit eszünk, nem fogyatkozik“.

A magunkra irányuló elmélkedés nemcsak

érzéki szemléleteket, hanem valami benső érzéket is talál bennünk, amely amazt tárgyává teszi, s végül az ész, mely a benső érzéket és önmagát is megismeri. Az ítéelő mindig fölötte áll az ítélet tárgyának; ennek viszont fölötte áll az, ami szerint ítéel. Az emberi ész ezért magasabbra mutat: a változatlan igazság, mint az ítélet zsinórmértéke felé. (*De lib. arb.* II, 6. n. 14; *De vera rel.* 29. n. 54 és 31, n 57; *De civ. Dei* VIII. 6.) Ha a magad természetét változónak találod, menj túl magadon az ész világosságának örök forrásához. Már akkor, mikor észreveszed, hogy kételkedel, igazat ismersz meg; igaz pedig semmisenem lehet az igazság nélkül.

Amit pedig igazságnak nevezünk, az nem is érzékelhető, hanem valami anyagtalan, amit csak gondolkodással érhetünk el. Reája sem az idő, sem a tér korlátozása nem lehet érvényes, mert az változást, ez anyagiságot jelent.

De az igazság e ritka szerencsés intuícióját nem tartja meg következetesen Augustinus: a logicum az ontologicummal olvad néha egybe, mikor kimondja, hogy „megismerő nélkül semmisenem lehet igaz“, vagyis az igazság elgondolás által igaz. S ez a tétel már átvezet bennünket filozófiájának középponti részébe: az istentanba.

b) *Isten.* Ha ugyanis az igazság változatlan megismerés, nem valami változó: születő és elmúló emberi gondolatban gyökeredzik, hanem valami öröktől fogva való és örökkévaló lénynek kell lennie, aki az igazságot gondolja. S ez a lény az Isten, „*in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*“. Ez elgondolás egyúttal Isten szellemiségének is bizonyítéka, mert máskülönben nem gondolkodhatna, vagyis ő „az igazság atyja“.

Isten létének ezt a bizonyítási formáját, mely az igazság létéből vezeti le Isten létezését, — lo-

gikai istenbizonyítéknak nevezzük (Trendelenburg). Az Igazság és az Isten fogalmak Augustinusnál azonosak. S e gondolkodása annyira tele van a görög teleológiával, hogy az igazságot nemcsak a tudás, a lét, hanem a boldogság feltételének, vagyis a jónak is tartja. Isten tehát az igazság, a jóság és a szépség, mely által lesz bármi igazzá, jóvá, vagy széppé. „Quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud? tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni“ (de trin. VIII. 3.). Így Isten a teljes abszolút valóság mely minden relatív valóság örök forrása.

A manichaeusok ellen azt bizonyítja Augustinus, hogy Isten egység, amely felé minden véges lény törekszik anélkül, hogy elérné őt. Ő az ideák helye, akinek értelme zárja magába azokat az ősképeket, amelyek a dolgok változatlan mintái: sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur; et quum ipsae neque orientur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest et omne, quod oritur et interit. (De div. qu. 83. qu. 46. De ideis 2.) Augustinus exemplarizmusa tehát, mely az isteni intelligenciában keresi a teremtett dolgok tervét, formáját, a platonizmusnak módosított alakja. Megszünteti az ideák világának különállását, valamint az újplatonizmusnak azt a felfogását is, mintha az ideák az Isten kisugárzásai, lecsökkentett másai volnának. Szerinte minden egyedi létezőnek megfelel egy isteni idea, mely e valóság normája, ősképe (singula igitur propriis sunt creata rationibus).

Isten létezése nem esik a kategóriák szerint

való létezés alá; csak helytelenül lehetne szubstanciának mondani, melynek a jóság, igazság, szépség, boldogság stb. attributumai vagy akcidentiái, mert ő teljes tökéletes egység, mely *egyszerű* is, úgy, hogy benne semmi sincs elválasztva. Inkább azt tudjuk róla határozottan megmondani, hogy micsoda nem, mint azt, hogy micsoda. (Negatív theologia.) Mégis nemcsak a létnek, de a megismerésnek és a boldog életnek az elve is ő. Az apostol szava szerint „benne élünk és mozgunk“, s ezt hiszi Augustinus is.

Az ő istene nem a tőlünk igen-igen messze lévő transzcendens lény, sem az anthropomorfizált atya-isten, hanem oly lény, aki „*bennünk van*“. Egész valónknek ő a célja. Ezért mondja róla a *Vallomásokban*: „Te, aki a túlvilági életben megpihensz bennünk, ahogy most munkálkodsz bennünk“. Ő a lét, tudás és jóság teljessége, aki a világot a semmiből *egyszerre és gondviselése által mégis folytonosan* teremti, a maga létéből adva neki létet, de csak kisebb-nagyobb mértékben (naturas essentiarum gradibus ornavit). Vele szemben nem áll más lény. Ellentéte a nemlét és az ebből fakadó Gonosz. A világot nem kényyszerűségből, de csupán jóságából kifolyólag teremti. Isten így minden valóság okfeje. Nem csoda tehát, ha megismerése elegendő Augustinusnak: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*, — mondja.

c) *A világ; az ember és a lélek.* Augustinus világfelfogása teljesen az Isten megismeréséből táplálkozik, s belőle fakad optimizmusa és esztétikai hajlama, amelyekkel a világot szemléli. Szemében a *világgyetem fokozatosan rendezett, szigorú törvényszerűség formáit mutató egységes és harmónikus rendszer, melyben az Isten abszolút valója: tökéletessége, jósága és szépsége látható.* A világ oka Isten, s mivel az okozat ará-

nyos az okkal, a világ minden dolgában van valami az isteni lényekben gyökerező. Ezért már Augustinusnál érvényesül a későbbi középkori aristotelikusoknak az a három tétele, hogy: 1. minden létezőben van igazság (*omne ens verum*); 2. minden létezőben van bizonyos fokú tökéletesség (*omne ens bonum*); 3. minden lényekben van egység (*omne ens unum*).

A pythagoreusokra mutat vissza a számoknak az a nagy szerepe, melyet Augustinusnál látunk: a világon mindenütt mérték, szám és forma vehető észre. Az isteni értelem a dolgokat matematikai elvek szerint rendezte. A dolgok elemei különben az anyag és a forma, melyekből kialakulnak. Az anyagot mi nem vehetjük észre, csak ha a formát teljesen absztraháljuk tőle, jöhetünk rá a mibenlétére. Forma és minőség nélküli valami ez, de nem semmi, csak majdnem semmi; valami *prope nihil* vagy *paene nihil*. Megvan benne az átalakíthatóság, a formálhatóság. Nem az Aristoteles anyag- és forma-elvéről van tehát itt szó, hanem inkább a platoni Timaios anyagáról, melyet a *demiurgos* az ideák mintájára alakít. Van testi és szellemi anyag, amint vannak testi és szellemi teremtmények. A keletkezés ennél fogva egyrészt formaadás, másfelől formaelfogadás; formálás és formáltatás. A változás az a folyamat, mikor a megmaradó anyag a régi helyett új formát kap, melynek törvényeit a világteremtő értelem szabta meg.

Isten a világot a semmiből teremtette, s még az anyag is, amely, mint láttuk, már valami, az ő alkotása. Ezt teremtette először, hogy belőle formálja a világot. Miért? Mert akarta, quia voluit, — mondja Augustinus. A világ oka tehát Isten akarata.

A nagy hippói püspök felfogásában sajátságosan keveredtek össze a keresztyén világteremtés

gondolata és a Platon Timaiosának eszméi, sőt a stoikus *λόγοι σπέρματικοί*, a dolgoknak ezen eszmei természetű őscsírái (rationes seminales) sem hiányoztak. Ugyanis Isten egyetlen aktussal teremtette a világot, de nem ezt a térben és időben kiterjedt valóságot, hanem az ú. n. elsődleges világot (mundus primordialis), mely az empirikus világ csiráiból áll. Ebben minden megvan, de csak ok formájában és a jövő számára. Ádámban Isten a valaha csak élő összes embereket megteremtette. Vagyis ezt a primordiális világot mint az időben kifejlődő való világ praeformációrendszerét kell felfogni. Ezzel kapcsolatban megértjük most már azt is, miért tanította Augustinus az eleve-elrendelést (praedestinato), melyet később abszolút formájában különösen a calvini theológia hangsúlyozott.

A világfolyamat így a világteremtéskor megalkotott primordiális okok kibontakozása, melyet a már akkor megnyilatkozott isteni akarat mozgat. Attól kezdve is törődik Isten a világgal, s bár a teremtés aktusa egyszeri és nem folytonos, mégis az isteni világfenntartás, mint folytonos teremtés hat ránk, mert Isten nem hagyja el a világot, minthogy léteivel ad ennek létet. Amint a világnak van kezdete a teremtésben, ép úgy az idő sem örök, mert ezt Isten szintén ugyanakkor teremtette. S az idő nem forma, hanem valóság: a teremtett és változó léttől elválaszthatatlan attributum; az időbeliség előfeltétele a változatlan és abszolút lény örökkévalósága. Az idő az örökkévalóság utánzása. Nem is érint mást, csak a múlandó tapasztalati világ dolgait, a teremtés következményeit. A teremtés aktusa nem lehet változó és időbeli, hanem örök, mint maga az Isten. Sőt a természetfolyamatok állandóságának is az isteni állandóság az oka és biztosítéka,

Érthető, ha Isten teremtményei közül különösen az ember, illetve az emberi lélek sorsa érdeklő különösen Augustinust. Vallásos gondolkodása itt is a metafizikai kérdéseket állítja előtérbe, amilyenek a lélek mibenléte és halhatatlansága.

Szemében az ember mikrokozmosz, egész kis világ. Van benne szervetlen, továbbá növényi és állati szerves anyag. S ezenfelül még az istenség tükrö: a lélek. Az ember leginkább tükrözi az Isten mivoltát, ő tehát a teremtett világ központja és célja. Lelke halhatatlan szellemi való, melynek megnyilvánulásai: az emlékezet, értelem és akarat. Az emlékezet által *van*, az értelem által *gondolkodik* és az akarat által *valósít meg valamit*. Így az isteni *esse, nosse* és *velle* képmása. Legfőbb része az akarat; vagyis Augustinus voluntarisztikus pszichológiát vall. Hogy az akaratban keresi a lélek legfőbb jellemvonását, annak részben tette, alkotásokra vágyó jelleme, részben a keresztyén életideál a magyarázata. A keresztyén ember ugyanis az akaratral azonos érzelmi életet értékeli legtöbbször. Az antik ideál a bölcs, aki közömbös, mert csupa értelem. Cselekvése tiszta belátásból fakad, míg a keresztyén ember semmibe sem veszi az értelmi életet. A mennyország a kisdedeké, s a keresztyén eszmény az olyan ember, aki az érzelemben és az akaratban nagy. Fenséges ügyért szenvedni, ez az igazi élet, — ezért igazi keresztyén a *mártir*, a vértanú. Benne látszik igazán, hogy az akaratot a szeretet kormányozza az akart cél felé. „Akarat van tehát mindenkiben, sőt mindenki semmi egyéb, mint akarat.“ (De civitate Dei XIV, 6.)

A lélek halhatatlanságának bizonyítása az igazságról szóló tannal kapcsolatos. A *Soliloquia*-ban mondja, hogy az igazság nem múlandó, s így a

lélek sem múlhatik el, mely azt megismeri. Ámde ez az állítás feltételezi a léleknek a születés előtt való létezését (*praeexistentia animi*), ami azonban nem keresztényen gondolat. S csakugyan Augustinus felfogása ingadozik a platoni *prae-existentia*, továbbá a *creatioelmélet*, — mely szerint az egyes lelkeket Isten esetről esetre teremti, — s a *generatiohipotézis* között, mely a leleknek a szülőktől való származását hirdeti.

Jellemző Augustinus idealizmusára az a tétel, hogy *test csak testre hathat, s nem a lélekre*. Ezért az érzéki észrevétel sem *passio animi*, nem a léleknek, hanem a testnek befogadó működése. A lelki ennél a folyamatnál *actio*, a figyelem és az észrebevés tevékenysége. Egyébként pszichológiája az újplatonizmus nyomain halad, amit a lélek misztikus felemelkedésének fokairól szóló tanítása is mutat. Az *animatio* fokán van, aki csak él, de lelki működése nincs; a *sensus* fokán az állatéleti funkciók találhatók meg (vágy, ösztön, emlékezet és képzelet); az *ars* fokát a racionális tevékenység, a gondolkodás jellemzi, melyből a tudomány és művészet is fakad; az *erény* fokán az ember lelke megtisztul az érzéki gyönyör ellen vívott sikeres harc és az Istenben való hit nyomán: azután van a *jóban való bizonyosság*, a kiválasztottság tudata; majd az Istenhez való közeledés (*ingressio*); s végül Isten örök szemlélete. (*De quant. animi*, 33. n. 70. skk.) Minden léleknek ez az igazi célja, mert Isten magának teremtett bennünket, s nyugtalan a mi szívünk, míg meg nem nyugszik ő benne.

d) *A jó és a rossz; a kegyelem és az örök élet*. A jóra és rosszra vonatkozó felfogásában Augustinus a manichaeizmustól elfordulva azt hirdette, hogy csak a feltétlen jó létezhetik, feltétlen rossz nincs. (*De civ. Dei XI*, 22.) Minden létezőben van valami foka a tökéletességnek; ez a pozitívum,

s a rossz csak hiány, *defectus, privatio boni, amissio boni*. A jónak, igaznak és szépnek bizonyos rendje van, s a rossz nem rontja az univerzum szépségét és rendjét: olyan ez, mint a képen az árnyék, a diszharmónia a dalban, melyek a világos színt és a harmóniát annál kellemesebbé teszik.

Különben Augustinus a jó kérdését is kapcsolatba hozza az igazsággal, mert szemében a boldogság és az igazság azonosak. Az igazság pedig maga az Isten, tehát ő az ember boldogsága is. Isten a legfőbb, az abszolút jó, s az ember életének célja. „A boldog élet: örülni Neked, Rajtad és Miattad. Ez és semmi más.“ Ezért „élvezi“ a boldog ember Istent (*fruitio Dei*) úgy, hogy a megismerésben és a szeretetben átadja magát neki. Akkor meglátja, hogy a jónak ép oly igaz és változatlan törvényei vannak, mint a matematikai tételek. Tér és idő nem befolyásolja érvényességüket. Az ethikai normák egyetemes érvényűek és az egyénektől függetlenek. Minden időbeli erkölcsi törvény ezeken a szív mélyére írt törvényeken nyugszik. Itt ragadható meg az igazi jó törvénye, mely maga az isteni ész és akarat.

Az erkölcsi jó tehát az akaratnak az Isten felé irányulása, mikor akaratunk a lét és jószág örök forrása felé törekszik. S a rossz úgy jön létre, hogy az értelmes lény akarata fellázad az örök, változatlan jószág törvénye ellen, s elfordul tőle: a lét helyett a nemlét felé törekszik. Fogyatkozás van tehát benne és nem gyarapodás: *causa deficiens* és nem *causa efficiens*.

Mivel az egész lét központja Isten, a legfőbb erény az Isten szeretete. Köréje csoportosul Augustinus egész erénytana. Az emberi természet bűnös, azért rászorul a megváltásra. De

erre magunk képtelenek vagyunk már csak azért is, mert az emberi akarat nem szabad. Rászorulunk tehát az isteni kegyelemre (*gratia Dei*), mely fölemel bennünket elesettségből az örök életre. Ilyen pedig csak a boldog élet lehet, mert a boldogtalan élet megsebzett, ki nem elégített, s önmagát emészti föl. Augustinus a legnagyobb ethikai lángelme, akit a mi nyugati kultúránk létrehozott. Életével mindnyájunk számára szemlélhetővé tette, hogy a bűn a felemelkedésnek nem feltétlenül akadály, hanem lendítő ereje is lehet. A természet, mikor legyőzi az embert, egyúttal a megváltás vágyát is felébreszti a leigázott teremtményben. A tökéletlenség az az anyag, amelyből az isteni kegyelem a megváltott embert formálja.

e) *A társadalom és a történet.* Augustinus szeme láttára bomlott föl a hatalmas római birodalom. Olyan időkben élt, amikor akarva-akaratlan fölvetődtek előtte a társadalom és a történet kérdései. Az emberek a rémületek és borzalmak korszakában a világ végének közelségét érezték: van-e hát valami értelme a maguk és intézményeik életének? Maga a keresztyén vallás megadja egy történetfilozófia lehetőségét, mikor úgy az egész emberiség, mint az egyes ember sorsfordulataira rátereli a figyelmet. Ezért az első történetbölcselet a Szentírás. Rája támaszkodunk valamennyien.

Augustinus azt tartja, hogy az emberi társadalom az emberi természet mélyén élő ösztönök és törvények alkotása. De csupán az az emberi közösség igazi állam, melynek alapja az igazság és erkölcsi tartalma van. „Ha elvesszük az igazságra való törekvést az államtól, rablóközösséggel van dolgunk“, — mondja. (V. ö. Platon.) Az állam feladata a földi béke, jólét biztosítása és védelme. Ezért a polgárok viszont

engedelmességgel tartoznak iránta. De nemcsak földi célja van, mert az államok az isteni gondviselés alkotásai (Rom. 13, 1), tehát a földi jólét mellett a polgárok örök javát is tartoznak munkálni. Az állami uralomnak az egyházat kell támogatnia, s hatalmi eszközeit rendelkezésére bocsátania.

A történet egységes folyamat, melyet Isten akarata irányít. Nem véletlen események összevisszasága, hanem törvény és tervszerűség nyilatkozik meg benne, amit legfeljebb az emberi szem nem mindig tud meglátni: *non temere et quasi fortuiti . . . sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi (sc. Deo), cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tanquam Dominus regit moderatorque disponit.* A világtörténet az emberiség két nagy csoportjának küzdelme: a kiválasztottaké és a kárhozatra ítéltké. E két csoport ma össze van vegyülve, de a világ végén, az ítélet napján teljesen el fog különülni. A történet az elkülönülés folyamata, melyből a szépség sem hiányzik. A két csoport küzdelmében mint a szónoki beszéd antitézisei követik egymást az események. Olyan költemény a történet, amely nem szavakból, hanem eseményekből fonódik össze: *ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur.* Augustinus mélységes optimizmusában látja, hogy a történetnek előttünk oly vígasztalan és sívár tülekedése harmóniában fog végződni, melyben a kiválasztottakból álló „Isten országa“ az örök szombat idején örökké fog uralkodni Istennel, míg az ördöggel szövetséget kötött civitas diaboli a kárhozat tüzébe hull. Dal a történet, melyet valami titokzatos dalnok zeng Isten dicsőségének szemléletére: *Pulchritudo saeculi velut*

magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris ducens in aeternam contemplationem speciei Dei.

Így tér vissza Augustinus a jó és rossz örök kettősségére, mik soha össze nem olvadhatnak.

Ilyen problémákat vetett föl ez a nagy és hatalmas szellem, aki az Egyház legnagyobb filozófiai teremtő lángelméje volt. Ő még szabadon alkotott a filozófia területén, mert nem kötötték meg a későbbi századok hagyományai. Eszméi nemcsak a maga korának, de az egész emberiségnek kincsesháza, s hozzá késő századok járnak tanulni. Egyénisége és belőle fakadó gondolkodása nem vesztették színüket ma sem, ezért sokszor találkozunk még a történet folyamán az augusztinizmus gondolataival. „Ha a külső burkon túl a gondolatok magváig hatolunk, — mondja róla Eucken — problémái egészen a jelenkor problémái; sokkal inkább azok, mint bármelyik régi, sőt újabb gondolkodónak is a problémái, Kantot, Hegelt és Schopenhauert sem véve ki.“

A skolasztika.

24. §. A középkor szelleme.

Az összeomlott antik világ romjaiból egyetlen szervezett alakulat emelkedett fel: a keresztyén Egyház. Reája várt a feladat, hogy a kultúra művét a romok alól megmentse a további fejlődés számára és a népvándorlás özönvize után Európa új népei közt az örökölt magok elhíntésével új tevékenység megindítója legyen. A római birodalom légiói visszavonultak és eltűntek a barbár özönvízben, de az egyházi vezetés megmaradt. Ez új világ számára az Egyház még mindig Róma volt és vele a Rend, az anarchia féke és a művelődés anyja. E szerepét nagy sikerrel végezte az egész európai középkoron át a *tanító Egyház* formájában. Innen származik a középkor kultúrájának vallásos jellege: az Egyház volt az a középpont, ahova a művelődés minden szála összefutott, s ezért mindenre a maga bélyegét nyomhatta rá.

Az új művelődés az egyházi iskolákból áradt szerteszét, s művelői leginkább a papság köréből kerültek ki. Származásánál fogva nem is lehetett más, mint keresztyén jellegű, de csak túlzással állítható róla, hogy teljesen az Egyház szolgálatában állt. E művelődés tényezőinek egészen természetes álláspontja volt az, hogy nevelő anyjukkal nem jöhettek ellentétbe, hiszen mindent tőle kaptak, mindenért az Egyháznak tartoztak hálával. A filozófiai kutatás is

azzal az előfeltevéssel fog a maga feladatához, hogy az igazság a vallás tanaival nem fog ellentétbe kerülni, mert az isteni kinyilatkoztatás és az ész megismerése ugyanazon igazságok kétféle útját jelentik az ember felé haladó irányban. Az Egyház az Evangélium praktikus racionalizálása és a theologia az irracionális hit theoretizálása.

Ezért a filozófiát szintén művelték az Egyház iskoláiban. Eredetileg a hét szabad művészet tanítóit, néha a tanulókat is, hívták *scholasticus*-oknak és csak később lett ez az elnevezés a hit tételeit theoretikusan magyarázó filozófiával foglalkozóra nézve közkeletűvé. A *skolasztika* azt a filozófiát jelenti, melyet az Egyház a maga iskoláiban tanításra elfogadott, de tévedés volna azt hinni, mintha a középkori bölcelet más irányokat nem követett volna. Uralkodó helyzete a skolasztikus filozófiának volt, azért összefoglaló név gyanánt beszélhetünk így a középkori bölceletről, de nem szabad elfelednünk, hogy nekünk itt is elsősorban filozófiai problémákról és nem a dogmák magyarázásáról van szó. Azonban a theológia és a filozófia köre sok dologban összeesik és a közös kérdések lehetővé teszik a kettő kapcsolatát.

A keresztyén mindig az Istenhez való kapcsolatát érzi, a függőség viszonyát éli át. Számára az életnek csak úgy van értelme, hogy az isteni kegyelem nyilvánul meg benne. Az antik ember szabadnak érzi magát és közömbös, míg a keresztyén a maga tehetetlenségét, ereje lekötöttségét érzi és alázatos. De ez az alázatosság nem a rabszolgáé, hanem a gyermeké, melyet a szeretet és a végtelen jóság tisztelete hoz létre. A világ lényege szerint szeretet, melyhez az odaadás visz közel. A tudás *ancilla fidei*, — a hit szolgálója lesz és a „filozófus“ fölé emelkedik

a „szent“, a filozófia rajongói fölé pedig a teológus. A kijelentett hit igazsága előtt meghajló bölcs nem kérkedik a tudással, mert ez legfeljebb a hit kapujáig vezetheti az elmét, de az igazság tengere még ezen túl terül el. A keresztyén ember a szív szavára figyel, s az értelmet ennek alája rendeli. Elfogadja a vallási kinyilatkoztatás igazságait még akkor is, ha eszének megfoghatatlanok; *credo quia absurdum*, — mondja Tertullianus. Az alázatosság és a vallási kijelentés elfogadása kifejleszti benne a tekintély tiszteletét. A régiséget nem bírálja, hanem csodálja. Chartresi Bernát a maga kortársait az antik emberekkel összehasonlítva óriások válán álló törpéknek látja. De a tekintély elfogadása nem jelent még szellemi szolgátságot. A germán-román középkor már igen intenzív értelmi életet él: azt a hitet becsüli, amelyet az ész is támogat.

A középkori keresztyén ember a maga létének folytatásjellegét és kicsinységét érzi át: az egyén megalázkodik és háttérbe szorul a nagy objektív képződmények (egyház, tudomány, stb.) mögé. Igen fontossá válik szemében a hagyomány, bár a történeti érzék teljesen alanyi természetű nála. A világfolyamatban nem a múlandó, hanem a megmaradó jellemvonások érdeklik. Ritka kor, melyben oly mélységes és benső odaadás található nagy ügyek iránt, mint a középkorban. Ez az elmélyedés teszi képessé a középkori filozófusokat oly finom gondolatárnyalatok megkülönböztetésére, amilyenekre a mai kor alig hajlandó. Így fejlődhetett ki a skolasztika terminológiája, melyek a mai filozófia közkincese (subjectív, objectív, a priori, a posteriori, essentia, existentia, stb.). A középkori filozófiának emellett kétségtelen receptív jellege van, ami az alkotó egyéniségek meg-

alázkodásának következménye. A középkori ember ugyanis korporatív (testületi) szellemű: a közösség tagjaként érez és gondolkodik. A társadalom bizonyos osztályába tartozás egész lelki alkatát eleve meghatározta sokkal inkább, mint az újkori emberekét. De a nemzeti elemek még csak csírában vannak; a művelődés jellege egyetemes, mint ahogyan egyetemes volt az az egyház, amely ennek a terjedésén szinte kizárólagos joggal munkálkodott.

Ezért a skolasztika filozófiájának is bizonyos egységes színe van. Történetében a neo-latin és az angol-kelta mentalitás a domináló, míg a német háttérbe szorul. E népeknél a filozófiának iskolai tanulmány jellege volt, mely kialakult és tételekben közölhető rendszert követelt: a filozófiát tanították és nem a filozofálást, — mégsem hiányzik a középkorból sem az egyéni kutatás. A filozófia története itt is nagy nevekhez kapcsolódhat.

A germán-román középkor filozófiája általában, mint a neki színt adó katolikus egyház, szintetikus tendenciájú: a kibékítő, összekötő vonásokat keresi. Ezt szolgálja a skolasztika módszere is, úgy, amint azt Abaelard kifejlesztette. A lehető ellenvetések még jobban érdeklik, mint a maga állításai.

De nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a skolasztikusok vitatkozási módja szelíd, udvarias volt. A durvaság, mely a renaissance és a protestáns hitviták talajának mérges növénye, nem nyomta el a középkori lélek virágait. A vitából ez a sok tekintetben személytelen világ mindig meg tudta becsülni az ellenfél személyét.

Az észismeretnek és a kinyilatkoztatott hitnek szintézise természetes törekvésként jelentkezik a filozófiában az után, hogy a lét súlypontja a túlvilágra tolódott át. De a skolasztika theoló-

giája és filozófiája már nem annyira a vallási élményből, mint inkább a dogmákból indult ki. Ezért a misztikus jelleget, mely a patrisztikában még igen eleven volt és az irracionális törekvést a skolasztikában határozott intellektualizmus váltja föl. E világfelfogás metafizikai jellemvonásokat mutat mindenfelé. Ez uralkodik benne. Isten mint a világ oka és célja, a legfőbb gondolata a középkor valamennyi világnézetének.

25. §. A skolasztika forrásai.

A skolasztikusok már nagy történelmi hagyományok nyomán gondolkodnak: nem kezdik az elmélkedést a kezdet kezdetén, mint a görögök.

Forrásaikat rendszeren az antik filozófiában és az egyházatyák közt kell keresnünk. A görögöket azonban legtöbbször csak latin fordításokból ismerték, s így hatott rájuk Platon gondolkodása, de még inkább az újplatonikusok. Aristotelesből eleinte csak a logikust ismerték, míg később az arab és zsidó filozófia közvetítésével az egészzet meg nem szerezték. Sokat olvasták még Boëthius, Seneca és Cicero műveit, akik szintén a görög szellem közvetítői. Általában a platonizmus és aristotelizmus uralkodik a skolasztikus filozófián.

De a filozófusok („Philosophi“) mellett ott vannak még a szentek („Sancti“), mint hagyományos tekintélyek. Közülük különösen Augustinus emelkedik ki: a korai skolasztikának ő az atyja és kétségen felül álló irányítója. Baeumker Aquinói Szent Tamást Augustinus és Aristoteles szintézisének nevezi a középkori filozófiáról szólva.

Végül a középkori misztikus tendenciák ál-

landó táplálói az ú. n. areopagitikus iratok, melyek Dionysios Areopagita, az első athéni püspök nevéhez fűződnek. Az újplatonikus misztika ezeken át táplálja a középkor vallási élményeit, s hatásuk e korban a legnagyobbak közé sorozható.

I. A skolasztika kezdetei.

26. §. *Scottus Eriugena.*

Abban a korban, mikor az európai kontinens népei még a kialakulás zűrzavaros napjait élték, az ír papság a tudományos törekvéseknek is tudott már élni. Innen jutott el a tudós élet példája Skóciába és Angolhonba (Beda Venerabilis), s onnan Franciaországba (Alcuin toursi iskolája) és német földre (Hrabanus Maurus fuldai működése). Irországból való az első filozófus is, kinek gondolatai mélyebb nyomokat hagytak a germán-román középkori kultúrában. Ezt az országot még a XI. században is *Scotia maior*-nak hívták, s róla nyerte nevét *Johannes Scottus Eriugena*, aki valószínűleg 810 körül született a zöld szigeten. A szerzetesi pályára lépve, 847 körül Kopasz Károly udvarában találjuk őt, ahol a Schola Palatinában tanít Párisban. Mint a főiskola vezetője, ura és pártfogója felszólítására lefordította latinra Dionysios Pseudo-Areopagita misztikus iratait és Nyssai Gergelyt, s a maga filozófiai rendszerében is ezekre támaszkodott. Nagy hatással vett részt kora problémáinak megvitatásában, de felfogása nem tetszett a római egyháznak, s I. Miklós pápa az eretnekség vádját jogosnak látta vele szemben. De Kopasz Károly megvédte őt; a fejedelem azonban 877-ben meghalt, s ettől kezdve Eriugenáról sem tudunk semmi biztosat.

Legnagyobb tette volt, hogy a theológiai tételek igazolását a tisztán filozófiai spekuláció terére vitte át. Szerepe e tekintetben hasonlít Origenes vállalkozásához. Jól tudott görögül, ami lehetővé tette számára, hogy az újplatonikus elmélkedésekből merítsen, s rajtuk kívül különösen Augustinus hatása látszik meg rajta. Főműve: *De divisione naturae* (A természet felosztásáról), melyben a „natura“ (természet) elnevezést a mai „tárgy“ fogalom jelentésében használja. El van telve a középkori ember alázatosságával és tekintélytiszteléssel, de az ész legfőbb tekintélynek tartja. Kétes esetekben ennek a szava hivatott a döntésre, mert az igazi tekintély — úgy mond — „nem más, mint az ész ereje segítségével felfedezett igazság“. Kutatásainak előfeltétele, hogy a hit és a filozófia nem ellentétesek; a vallás és tudomány támogatják egymást. De hogy a vallások közül melyikhez csatlakozzam, abban csak a tudomány szava igazíthat a helyes útra, mikor *beláttatja* velem a keresztény vallás igazságát. Szóval: az ész vezet rá, hogy melyik vallás tekintélyének vessük magunkat alá.

Ha már ez a tanítás sem egyezett teljesen az egyház álláspontjával, még kevésbé tudta ezt megnyerni Eriugena természetfilozófiája. A *de divisione naturae* az összes tárgyakat négy csoportba osztja:

1. Van olyan dolog, mely *teremtő, de nem teremtett*. Ez az öröktől fogva való Isten, mint a világ okfeje.

2. Vannak aztán oly dolgok, melyek *teremtettek és teremtők*; ezek az Istenben lévő örök ideák, mint az isteni öntudat tárgyai. Egységbe foglaltan mint az isteni értelem, a Logos áll előttünk, s belőle fakadnak a dolgok örök típusai, ösképei.

3. Ezek mennek át az isteni szeretet segítségével

vel a térben és időben lévő világ dolgaiba, melyek *teremtetnek, de nem teremtenek*.

4. S végül van a *nem-teremtett, de nem is teremtő* lény. Ez ismét Isten, mint a világalakulás végső célja, akihez a dolgok örök pihenésre (deificatio = istenülés) ismét visszatérnek. Minden Isten megnyilvánulása (theophania), s rajta kívül nincsen semmi. A világfolyamat körforgás Istentől Istenhez. Egyedül ő lehet csak szubstancia, mely léteében másra nem szorul, s önmagában önmaga által létezik. A változó lények ugyanis nem létezhetnek teljesen, csak a tökéletes, mert ebben nincs hiánya a létnek. Eriugena ezért pantheista, vagy talán inkább félpantheista, mert Isten szerinte nem azonos ugyan a világgal, mely az isteni ideákban gyökerezve, belőle bontakozik ki. De a világ dolgai nem jellemzik Istent. Ugyanis a dolgok jellemző tulajdonságai véges tárgyakra vannak elvonva, s mindegyiknek megvan a maga ellentéte. De Istenben nem lehet ellentét, tehát sem a minőség, sem a létezés fogalmai nem alkalmazhatók rá, mert ezek is a tapasztalati világból vannak merítve. Isten ezeken túl van; vagyis kisiklik az emberi fogalmak hálójából. Ha a *semmi* az, amit nem tudunk elgondolni, akkor a semmi és az Isten azonosak. Így értjük most már, ha a Biblia azt mondja, hogy Isten a világot a semmiből, azaz önmagából teremtette. Ime az emanációs pantheizmus, ez a plotinosi gondolat Eriugenánál. A világ fejlődésének erkölcsi célja van: az Istenhez való visszatérés, mikor a földi dolgok úgy elhalványulnak ő előtte, mint a csillagok és a gyertyafény, ha feljön a Nap.

Ethikája szintén az areopagitikus iratok aszketikus szigorúságát viseli magán.

Eriugena pantheizmusát nem fogadhatta el az iskola, mert a keresztyén dualizmussal, mely

szerint Isten és a világ nem lehetnek azonosak, ellenkezik. De ismeretelméleti realizmusa, ez a platoni örökség, messzeható küzdelmek kiindulópontja lett, mely szinte az egész középkoron végigvonul. Nála nem az egyes dolog, de az általános, a fogalmiság a létező; az egyedi valóságok fogalmak csomópontjai, s bennük fogalmi rendszerek fonódnak össze. A dolgokon a legfőbb általános fogalom: az istenség halad át a megvalósulás útján. Az anyag csak hordozója a fogalomnak, sőt maga sem más, mint általános fogalom: a változó. Az igazi valóság tehát az általános fogalmakban van. Ezzel az idealista meggyőződéssel Eriugena a realisták álláspontján áll az *univerzália* kérdésében.

27. §. A nominalizmus és realizmus harca.

1. Porphyrios veti föl Aristoteles logikai munkáihoz írt bevezetésében már az ókorban, vajjon az általános fogalmak (nemek, fajok — genera, species, összefoglaló néven *universalia*), pl. tölgy, állat valóságosak-e, felelnek-e meg nekik tárgyak a gondolaton kívül, vagy csak gondolati természetűek; elválaszthatók-e a dolgoktól, vagy csakis bennük léteznek? Van-e a gondolatnak is külső tárgya, mint pl. az érzéki észrevételnek? Ez a probléma rejlik a skolasztikában az *universalia*-kérdés mélyén, mely így metafizikai jellegűvé alakult át. A logikai fogalomtan és a platoni ideák elmélete egyesül ennél a kérdésnél, hogy a skolasztikus ontológia fakadjon belőle. Az *idea egyetemes*, — ehhez a gondolathoz szinte az egész középkori filozófia hű marad. Ezt még Aristoteles-szel szemben is megvédik. Halesius Sándor az aristotelesi forma-princípiumot is *causa exemplaris sive idealis* gyanánt fogja föl. Aquinói Tamás megrójjá Aristotelest, hogy Platon

ellen vívott polemiájában a szavak vezetik, s nem a mélyebb értelem: non disputat secundum veritatem occultam, sed secundum ea, quae exterius proponuntur; Bonaventura pedig bizonyos egyiptomi sötétséget emleget, amelybe az ideák tagadása miatt merül el a Stagirita.

E fontos kérdésben háromféle felfogással találkozunk. Az első szerint az univerzálék az igazi, eredeti valóságok, s az egyes dolgok létezésének előfeltételei (*universalia ante rem*). Ezt vallotta a *realizmus*. A másik azt hirdette, hogy az egyetemes *fogalmak* csak absztrakciók, amelyek nincsenek a tárgyokban, hanem az absztraháló elmében, bennem, a tárgyat megismerő szubjektumban (*universalia post rem*). Pusztá nevek (*nomina, voces*) az általános fogalmak, — mondja a *nominalizmus*. A két szélsőséges álláspont között, miket az ókori szofisztika és platonizmus felújításának tekinthetünk, közvetítő helyet foglal el az aristotelesi hagyományra támaszkodó mérsékelt realizmus vagy *conceptualizmus*, mely szerint az univerzálék valóságosan létező tárgyoknak felelnek meg, de e tárgyak csak az egyes dolgokban léteznek (*universalia in re*).

A nominalizmus és realizmus harcát a XI. század folyamán dogmatikai kérdések teszik aktuális kérdéssé. A filozófia, mint Eriugenánál is látható, a patrisztikus hagyományokat követve a realizmus, azaz a vele egy jelentésű idealizmus nyomán jár, de az iskolai logikai tanulmányok, melyek a nem teljesen ismert és helytelenül értelmezett Aristoteles tekintélyére hivatkoztak, a nominalizmusnak útját egyengették. A szubstanciát az egyedi valóban keresve az általánost másodrendű jelenségnek kezdték nézni, s az iskolai felfogás a stoikus álláspont felé kezdett hajolni.

Míg Eriugena öntudatlanul volt realista, *Gerbert* (a későbbi II. Sylvester pápa, † 1003.) már öntudatosan védi ezt az álláspontot. *Roscellinus*, compiegnei kanonok pedig a nominalizmus határozott képviselője (XI. század). Ő maga nem írt semmit, egy tanítványához, Abaelardhoz írt levele ismeretes csupán. Állításait inkább ellenfelei munkáiból tudjuk. Úgy látszik, a nominalista nézetet teljes következetességgel hirdette. Szemében az általános fogalom, pl. az ember, szubjektív gondolat, mert igazán csak az *egyed* emberek léteznek. Sőt az egész *részeinek* megkülönböztetését is önkényesnek, az emberi felfogást és közlést szolgáló feldarabolásnak tekintette. „Nincsenek színek, csak színes dolgok“ — mondja, s „nincsen bölcsesség, csak bölcs emberek“. Elveit az 1092.-i soissonszi zsinat eretneknek bélyegezte, mert a Szentháromságot is ennek megfelelően csak szónak tartotta. Igazában három külön isteni személynek kell lenni; vagyis *Roscellinus tritheista*, amit az Egyház nem tűrhetett. Vele elnémult a nominalizmus is, és csak a XIV. században bukkant újra elő.

2. A realiztikus irány továbbfejlesztője és *Roscellinus* legnagyobb ellenfele *Canterbury Anselmus* (1033—1109) volt.

Nevezetes munkái: 1. *Dialogus de veritate* (az igazságról). 2. *Cur Deus homo* (Miért vált Isten emberré?). 3. *Monologium* és 4. *Proslogion*. (Mindkettő az istenséggel foglalkozik.)

Anselmus a skolasztika orthodox irányának megalapítója és egyik legnagyobb hatású művelője. *Augustinus* kezdeményezését megragadva a racionális theológia kiépítésére törekedett. A hit-tételeket logikai előzményeikkel óhajtotta igazolni, célja a *fidei rationes* felkutatása volt. Ezért a dialektikát alkalmazza a theológiára, s a dogmákat észokok (*rationes necessariae*) alapján

magyarázza. Nagyszerű művészettel sorakoztatja egymás mellé szillogizmusait, s a keresztyén embernek szinte köteleességévé teszi a filozofálást: „az én szememben hanyagság — úgymond —, hogy megerősödve hitünkben, nem törekszünk megérteni azt, amit hiszünk“. Credo ut intelligam, a hit a tudás előtt jár, mondja Augustinussal. A kutatás folyamán a dogmáknak érintetlenül kell maradniok, s ezek a gondolkodás abszolút normái, amelyektől ha eltérünk, elménk eltévelyedése felől bizonyosak lehetünk. Az Egyház által szentesített dogma a kinyilatkoztatott isteni igazság teljes és hű kifejezése.

Az igazságról vallott felfogása fejlettebb, mint Augustinusé. Ez utóbbi ugyanis az igazságot Isten *gondolatának* tartja, míg Anselmus magával az istenséggel azonosítja. Nála tehát az igazság nem szorul az elgondolásra. Isten a tökéletesség, tehát a jóság és az igazság is, ezért nem változhatik meg soha az, ami igaz. Ha Isten azt, ami jó és ami igaz, nem-jóvá és nem-igazzá tenné: önmagával kerülne ellentmondásba, s így megszűnnék Isten lenni. De ez az abszolút igazság csak ok lehet, rajta túl van a létigazság, mely már ennek hatása és az ismereti igazság, melynek meg a létigazság az oka. Az abszolút igazság, a *summa veritas per se subsistens* Isten, míg az igazságot általában Anselmus oly helyességnek mondja, melyet csak értelemmel veszünk észre, *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* (de ver. c. 11.).

Az igazságnak ez az összehasonlító, normatív definíciója a modern logikában talált ismét elismerésre.

Igen érdekes és eredeti része Anselmus tanításának az Isten lételének bizonyítása.

A *Monologiumban* az ú. n. értékelméleti (ex gradibus), már Aristotelestől is használt bizo-

nyitást adja. Abból indul ki, hogy azok a dolgok, melyeknek értékük van, csak többé vagy kevésbé értékesek, s feltételeznek oly dolgokat, melyekben az ő részértékük teljes értékében van meg, Amazoknak csak eszközi értékük van, míg emezek önmagukban értékesek. Szóval relatív értékű dolgokról csak akkor lehet szó, ha vannak abszolút értékűek. A relatív érték onnan származik, hogy valamely dolog egy másik megvalósítására alkalmas. A cél elérése szempontjából tehát a relatív javakat rangsorba foglalhatom, s így eljutok egy olyan jóhoz, mely már nem szorul másra (illud igitur est bonum per se ipsum, quoniam omne bonum est per ipsum). Ez a *summum bonum*, legfőbb jó Isten. Különben is a lények (*naturae*) rangsora nem mehet a végtelenségig (*nullo fine claudatur*), kell legalább egy lénynek lennie, aki fölött már nincs senki. De ilyen csak egy lehet; mert ha többen volnának a legfőbb lények, vagy mindnyájuknak részt kellene venni a legfőbb lényekben (*essentia*) vagy azonosnak kellene vele lenni. Ámde, ha csak részt vennének, nem ők volnának a legfőbb lények, hanem a legfőbb lény, akiben részt kapnának; — ha pedig azonosak volnának vele, szükségképpen egységesek is lennének vele. Az egységes legfőbb lény pedig Isten.

E kozmologikus, mert a világ dolgaira hivatkozó istenbizonyíték mellett a *Proslogion* Isten lételének egy más, ú. n. *ontológiai bizonyítékát* adja. Anselmushoz azzal a kéréssel fordultak szerzetestársai, hogy olyan istenbizonyítékot adjon számukra, mely ne szoruljon e változó, véges és teremtett világra, mely méltatlan Istenhez. Ezért most Anselmus Isten fogalmából akarja annak lételét bizonyítani.

Szerinte az a tény, hogy megvan bennünk Isten fogalma, bizonyítja a létezését is. A zsoltár

szavaival szólva: „csak a balga mondja szívében: nincs Isten“. (Psalm. XIII. 1.) Ha a balga tagadja is Isten lételet, azért az ő gondolkodásában (in intellectu esse) létezik. Ez ugyan más, mint a valóságban létezni (in re esse). De ha valaki a legnagyobbat gondolja, ennek nemcsak a gondolatban, de a valóságban is kell lennie, mert máskülönben a gondolatot a valóság, vagy a valóságot a gondolat meghaladhatná. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re (Proslog. c. 2.). Tehát igazán van az, aminél nagyobbat nem lehet elgondolni és amiről nem lehet elgondolni, hogy ne legyen. „És ez Te vagy, Urunk Istenünk“ — fejezi be az okoskodást Anselmus.

Anselmus bizonyítása azon a megkülönböztetésen fordul meg, hogy más elgondolni a szót (cogitare vocem significantem) és megérteni, hogy mi a dolog (intelligere id ipsum, quod res est). Hogy bizonyítása sebezhető, már kortársai is észrevették, s egy Gaunilo nevű mar-moutier-i szerzetes védőíratot írt a balga mellett (*Liber pro insipiente*), melyben azt mondja, hogy ha helyes Anselmus okoskodása, akkor minden elgondolt dolognak is léteznie kell, pl. egy képzelt szigetnek is. Anselmus válasza (*Liber apologeticus*) ingadozó. Azt mondja, hogy bizonyítása csak a legfőbb lényre nézve használható; ha alászállunk a tárgyak szűkebb köréhez, ez a bizonyítási mód már helytelen. De hogy miért? — erre nem ad feleletet.

Ennek az istenbizonyításnak később a filozófiában nagy szerepe lett, de módosított formában. Ily alakban látjuk viszont: Isten létezik, mert ő a tökéletes lény; már pedig a tökéletességhez a létezés is hozzátartozik. Ez lényegében Descartes okoskodása is az újkori filozófia hajnalán.

Anselmus éles elméjének a *Cur deus homo?*

megváltástana is bizonyítéka. Azt mondja, hogy Ádámmal az egész emberiség vétkezett Isten ellen, s elégtétellel tartozik neki mindenki. Ezt az elégtételt Isten igazságossága követeli, viszont szeretete, jósága nem engedheti, hogy a büntetés a végtelenbe nyúljon. Ámde az elégtételt bűnös ember nem adhatja meg, csak büntelen, akit Isten elfogadhat áldozatul. Ezért kellett az istenembernek eljönnie, aki mint isten bűn nélkül való, s mégis ember, mert asszonytól született. A Krisztus halála tehát pozitívum: elégtétel és nem büntetés.

3. A nominalizmus és realizmus túlzásaitól ment igyekezett maradni *Petrus Abaelardus*, kinek szinte szokatlan, renaissance-jellegű egyénisége is megkap ebben a korban. 1079-ben Paletban (Nantes grófság) született. Roscellinus tanítványa volt, majd több helyen tanított, utoljára Párisban, hol a Szent Genovéva-hegyén elsőnek adott példát az egyetemi előadásokra. Neve egy szerelmi regénnyel is kapcsolatos. Megszereti Fulbertus kanonok unokahugát, Héloïset, s a szerelmesek titkon házasságra is léptek. De a rosszakaró rokonok elválasztották őket, s Heloïse apátnő lett egy kolostorban, Abaelardus pedig szerzetesi ruhát öltött és a Chalons-sur-Saône mellett levő Sz. Marcel klostromban fejezte be zaklatott életét 1142-ben. Szerelmének története él Rousseau „*La nouvelle Héloïse* c. művének címében, s maga Abaelardus is megírta ezt a *Historia calamitatum mearum* (Szerencsétlenségeim története) lapjain.

Művei egy része még ma is kéziratban hever, noha valamennyi a maga korának legelmésebb alkotásai közül való. Abaelard szinte kinő a középkorból, annyira egyéniség. E „mozgékony, élénk, könnyelmű és fölötte hiú francia“ (Lewes) nagyszerű dialektikus volt, ki meg tudta

mozgatni a legnyugodtabb elméket és a legünnepeltebb tanítók közé emelkedett. Eszméi közszájon forogtak, költeményeit Páris utcáin dalták.

Ilyen eleven elme kellett hozzá, hogy teljes egészében kibontakozhassék nála a skolasztikus módszer. A *Sic et non*-ban látszik ez pompásan. Felvet egy kérdést, s mellette és ellene egyforma számú érvet sorol föl a Szentírásból és a szent atyák műveiből. Megoldást nem ad, de az elmét a legnagyobb mértékben izgatja, s bevallott célja annak a megmutatása, hogy a legnagyobb tekintélyek sem dönthetnek el egy kérdést: erre csak a kritikus elme képes. Az értelmet egészséges, kutatásra ösztönző, de nem elernyesztő kételkedéshez akarja szoktatni, hogy beteljesedjék az Írás szava: „keressétek és megtaláljátok; zörgesetek és megnyitvatik néktek“. Hiszen „kételkedés által jutunk a kutatáshoz, s kutatás által fogjuk föl az igazságot“.

Abaelardnál így más lesz a filozófia és a valóság viszonya is, mint volt Sz. Ágostonnál és Anselmusnál. Nem a *credo ut intelligam*, de ennek megfordítottja: az *intelligo ut credam*, értem, hogy higgyem, — fejezi ki az ő törekvését. A filozófia a hitnek nélkülözhetetlen alapjává lesz, kritika nélkül még vallásos sem lehet a gondolkodó ember. Az ész mondja meg, mit kell hinnünk és mit nem. E nagyjelentőségű elv bevonul a theológiába is, és így Abaleard nevéhez fűződik az egyháznak és a tudománynak összeforrása, melynek következtében az Egyház nemcsak az üdv, hanem a tudás birtokosának is tekinti magát.

Az univerzália kérdésében nem teljesen világos Abaleard álláspontja. Roscellinus példáján látta, hogy a nominalizmus eretnekségre vezet, viszont a realizmus meg a pantheizmusba torkollik. Ő

tehát valami közvetítő állást igyekezett elfoglalni. Szerinte az általános fogalmak nem lehetnek sem szavak (voces), sem dolgok (res). A szavak maguk is egyedi hangcsoportok, s általánossá csak akkor válnak, ha több dologra egyformán vonatkoztatjuk őket; pl. az „ember“ fogalom minden emberre vonatkozhat. Ez a vonatkoztatás pedig már az elme műve: összehasonlítással keressük ki azt a fogalmat (conceptus), mely több dologról egyaránt állítható (quod de pluribus natum est praedicari). A szónak ezt az állíthatóságát *sermo*-nak (beszéd) nevezi; ez tehát valami közbeeső a szó és a tárgy között; az a *viszony*, melyet a mai logika jelentésnek nevez. Abaelard tehát fölismeri, hogy a fogalomnak nemcsak jele (a szó) és tárgya (a dolog), hanem jelentése is van. Felfogását *sermonismus*-nak vagy *conceptualismus*-nak szokás nevezni. Eszerint az általános fogalmak lényege a jelentésükben a gondolkodó elme által felismert viszonyban keresendő. A jelentés azonban nem tetszőleges, de objektív érvényességgel bír. Ezt adott neki Isten azáltal, hogy a dolgokat szerintük teremtette. Az általánosak (universalia) fennállottak tehát Isten elméjének fogalmai (conceptus mentis) gyanánt a *dolgok előtt*, megvanak mint a természet egyedi dolgaiban levő hasonlóság (conformitas) a *dolgokban*, s mint az emberi elmének a dolgokat összehasonlító tevékenységéből nyert fogalmak és állítások a *dolgok után*.

Amint látjuk, Abaelard az univerzália minden felfogásának eleget akar tenni, s ezért sorozták sokáig hol a nominalisták, hol a realisták táborába. Álláspontja legtalálébban a mérsékelt realizmus elnevezéssel jelölhető meg.

Theológiájában helyteleníti Roscellinus tritheizmusát. A Szentháromság tanát az ésszel is felfoghatónak vallja, s erre már a pogány filo-

zófusokban is megvolt a lehetőség. A szentháromság szimbolizálja Isten három tulajdonságát: a bölcseséget, hatalmat és jóságot. A Szentlélek pedig világlélek, mely közvetítő Isten és a világ között.

Igen jelentősek Abaelard ethikai nézetei, melyek szintén racionalizmusából fakadnak, s mint a középkori felvilágosodás képviselőjét mutatják őt be. Nagy tisztelője volt a hellén filozófiának és azt a meggyőződést vallotta, hogy az isteni kijelentés már benne is megnyilvánult és a kereszténység az antik filozófia demokratikus formája. Az Evangelium szabályait az ókori filozófusok is tanították: így a felebaráti szeretetet és az ellenségeiknek megbocsátást a stoikusok, — az önuralmat, bátorságot, jóságot és igazságosságot Platon. Minden emberben van egy természetes erkölcsi törvény (lex naturalis), melynél fogva kiki rájön arra, hogy mi a jó és rossz. A keresztény ethika ennek a reformálása. S már a filozófusok a lelkületben (animi intentio) keresték az erkölcsiséget. Abaelard szerint is nem a cselekedetben, hanem a szándékban rejlik a jó és a rossz. Az eredmény erkölcsi szempontból teljesen közömbös. Ebben az ethikában nagy szerephez jut aztán a lelkiismeret (conscientia), mely a cselekvő alany erkölcsi tudata az objektív normákkal szemben. Éppen ezekkel a kérdésekkel foglalkozik *Scito te ipsum* (Ismerd meg tenmagadat) című munkájában.

28. §. A harc eredményei.

(1. Summisták. 2. Misztikusok.)

A nominalisták és realisták nagy küzdelme a XII. században nem dőlt el. Abaelardus megoldásában sok volt a homályos részlet, s a kérdés nem jutott nyugvópontra. Az Egyház a felvetett

minden felelet ellen kifogásokat emelt, ezért a küzdelem egy időre elhalkult, hogy még ma se érjen véget. A dialektika finom pengéjű fegyvereket forgatott, de utoljára már mintha csak a levegőbe sujtott volna. Küzdelme meddő formalizmusként hatott, mert hiányzott a korból a tudomány, amelyre támaszkodhatott volna, s amire elevenen tudott volna hatni. Viszont nagy tudásvágy élt a lelkek mélyén, amely azonban nem talált kielégülést. Nyomában járt tehát a kiábrándulás, mely elfordult a dialektikától és a lélek benső eseményei felé fordítva tekintetét, ott kereste azt a kielégülést, melyet az ész nem tudott neki adni. Egyesek az élmények közvetlenségét kezdték többre tartani az elme műveinél. Két irány fejlődik ki: az egyik ragaszkodik a hit racionálisan tételekbe foglalható tartalmához, — ezeket képviselik a *summisták* vagy *szentenciások*; a másik inkább a vallásos élményt tartja fontosnak, ezt hangsúlyozzák a *misztikusok*, akiknek a középkor pszichológiai megismerése tartozik hálával.

1. A „summa“-írók a hittételeket foglalták össze. Nevüket Hugo a S. Victore *Summa sententiarum* című művétől kapták. Legnevezetesebb volt köztük *Petrus Lombardus* († 1164 Párisban), akit *magister sententiarum* néven emlegettek, mert könyve századokon keresztül használatban volt a dogmatikai oktatásban. A hittételek védelmében pedig a hollandus *Alanus ab insulis* († 1203) bizonyult igen ügyesnek, aki már Aristotelesnek behatóbb ismeretével vonult a harcba az eretnekek ellen.

2. Filozófiai téren sokkal fontosabb ezeknél az a mozgalom, mely a nagy Augustinus kezdeményezését megragadva az emberi lélekből akart eljutni Isten és a világ megismerésére. Voltak köztük, akik a platonikus hagyományokat föl-

karolva inkább a természetfilozófiai kutatás felé fordultak, s egy *physica corporis* lebegett szemük előtt. Ebben az irányban az ú. n. *Chartres-i iskola* és *Gilbertus Porretanus* († 1154) jeleskedett. Ez utóbbi felállítja a formáló alakok elméletét, mely azt tanítja, hogy az egyes létező csupán annyiban létezik, amennyiben általános van benne. Ezzel Platon ideáit óhajtja interpretálni.

Viszont voltak, akik egy lelki fizikára (*physica animae*) vágytak, s ezek a misztikusok. Ők nem az észbeli, hanem az érzelmi megismerést kívánták. Ennek talaja mindig a vallási élet, s nincs vallás, amely a misztikát ne ismerné. Mint mindig, most is a hit terén az antiintellektualizmust képviseli ez az irány, mikor azt hirdeti, hogy a vallás a szív dolga. Egy új vallási felfogás jelentkezik itt, egyelőre még az Egyház keretei között. De individualizmusa át fogja idővel törni ezeket a kereteket. Az Egyház megbecsülte az észet, mert ez összetart, szervező erő van benne, de az élmény elkülönít, az egyénit emeli ki: a misztikusnak nincs szüksége az egyházra. Az eksztázis a legnagyobb mértékű egyéni ismerésforma: igazsága közölhetetlen, s az eksztatikusnak nincs szüksége közbenjáróra, hogy Isten elé juthasson. Kevésre becsüli tehát a hagyományokat, a tekintélyeket, a tudományt; magában és Istenében merül ki egész világa. Így vezet majd a misztika a renaissance és a protestantizmus világformái felé.

Most még csak mint visszahatás jelentkezik a skolasztika megkövesedő hajlandóságával szemben. A vallásos élet megújódását várják tőle.

E korszak misztikusainak két irányát képviselik a *victorinusok*: *Hugó* és *Richard*, s *Clairvaux-i Sz. Bernát*.

Hugo a *S. Victore* (1096—1141) és *Richard* a *S. Victore* († 1173) a Páris közelében lévő *Sz.*

Viktor-kolostori iskola vezetői a misztikus élményben is a theoretikus mozzanatokat: a megismerést hangsúlyozták. Három foka van a megismerésnek: a *cogitatio*, mely testi szemmel történő látás, tehát az érzéki dolgok körében marad, — a *meditatio*, az elmélkedés, mikor a benső, lelki szemmel látjuk a változó világ változatlan formáit, s végül a legfőbb fok, a — *contemplatio*, mikor a szellemi szem közvetlenül szemléli Istent úgy, ahogy azt a szeretet számunkra lehetővé teszi. Ez is bizonyos *visio intellectualis*, mely Augustinuson át végső forrás gyanánt Plotinoshoz vezet bennünket. Mivel a victorinus misztikában bizonyos rendszeres út van a lélek számára megjelölve az Isten felé törekvésében, igen nagy hatása volt az egész középkoron át.

Szent Bernát (1091—1153.) a misztikát Abaelard ellen vitte a harcba és a praktikus mozzanatokat emelte érvényre. Neki minden tudás gőg és pogányság, egyedül az alázatosság a keresztényhez illő. Az élet célja nem a tudás, hanem „a lélek titokzatos fölemelkedése Istenhez a mennybe, édes hazatérése a test országából a lelkek birodalmába és felolvadása Istenben és Istennél“. Azonban Bernát Istent nem megismerni, hanem bensőleg bírni akarja. Az elragadtatás pillanataiból erőt merít a világ megjavítására; a vita contemplativa háttérbe szorul nála a vita activa elől. A victorinusok misztikája intellektuális és passzív, odaadó jellegű, mint a Plotinosé, Bernáté ellenben voluntarisztikus: ekstázisa a szeretet legmagasabb fokát jelenti. Benne a lélek nem válik azonossá Istennel, mert akkor a szeretet is megsemmisülne. Nem a lényegeket egyesülését (*cohaerentia essentiarum*), hanem az isteni és emberi akarat megegyezését (*convenientia voluntatum*) hozza tehát létre. „*Qui adhaeret Deo unius spiritus est*“. Az embert az unio

mystica nagyobbá, tökéletesebbé teszi, mert Isten és az emberi lét együtt lakoznak „nem lényegükben összeolvadva, hanem akarattukban egyetértve“ (non substantiis confusi, sed voluntatibus consentanei).

Így van a victorinus misztikának antik íze, míg Szent Bernát az embert szinte Isten munkatársává teszi a világban, s ezzel egy új világfelfogás felé mutat, mely a hasonló törekvésű német misztika nyomán fog megszületni a protestáns vallásosság alakjában.

3. Misztikus hajlamok nélkül a józan észre támaszkodva küzd az intellektualizmus ellen *Salisbury János* (Joh. Saresberiensis, † 1180), aki szintén a gyakorlati élet igényeit akarja csak látni a theoretikus törekvésekkel szemben. Találó pszichológiai megfigyeléseivel az asszociáció-tan, s általában az angol filozófia előfutárjává lett. Benne már elevenen él a vágy a tapasztalati tudományok után; a logika nagyszerű eszköz, ha a megfigyelés adataira alkalmazzuk, de önmagáért művelve értéktelen játékká válik: „sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic, si sola fuerit, iacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam, si aliunde non concipit“.

29. §. Az arab filozófia.

A XII. század végén úgy látszott, hogy az augustinizmus önmagába roskad: azok a platonikus és újplatonikus csírák, melyek vele együtt jutottak az európai középkor gondolkodásába, mintha már elvesztették volna életerejüket. A filozófia a nagy erőfeszítés után lemondással állt meg a megoldatlan kérdések előtt és az anti-intellektualista irányok kezdtek felülkerekedni. Ebben a nehéz helyzetben a kivezető utat ismét a hellén géniuszszal való érintkezés mutatta meg a skolasztikus filozófusoknak: a Nyugat megismeri a teljes Aristotelest és ez hihetetlenül termékenyítő hatást tett az elmékre. Nyo-

mában a filozófiai kutatás új lendületet nyert és a skolasztika legfényesebb korszaka bontakozott ki.

Azonban a hellén hatás még most sem közvetlenül éri a nyugati világot, hanem az arabok és zsidók hozzák ide Aristoteles metafizikáját és természettudományi tanait. Ők azok, akik Justinianus rendelete (529) után őrizői lettek az aristotelesi hagyományoknak és így összekötő kapcsokként szerepelnek az antik és a skolasztikus aristotelizmus között. Az Izlám kultúrája általában beletartozik az európai kultúrkörbe, mert szintén a zsidó erkölcsi eszméken épül fel.

A Kelet lelke adta meg már az újplatonizmusnak a színét, de e találkozásból maga sem került ki érintetlenül. A keresztyénség magába szívta a hellén kultúra szellemét és terjesztette ezt nemcsak a Nyugat, de a Kelet felé is. Az Izlám nem igen volt a vallási tanokon kívül egyéb iránt fogékony, de a mindent elöntő vallásos felfogás ellen az arabok körében némi visszahatás támadt s ez a reális ismeretekben és különösen az orvostudományban keresett támaszt. A szíriai keresztyének útján eljutott hozzájuk Hippokrates és Galenus ismerete, majd Alma'mún bagdadi kalifa jóakaró támogatása folytán a IX. század óta görög filozófiai szövegeket is fordítottak le a szíriaiából arab nyelvre. Így az izlám vallási tanai mellett bizonyos körökben valami filozófiai világnézet is alakult ki, mely azonban nem vert soha mély gyökeret és újplatonikus tanokkal többé-kevésbé elegyült aristotelizmus volt. Bármily üvegházi növény volt ez a filozófia az Izlám keretében, mégis nagy történelmi hivatást teljesített: a tudományos szellem ápolásában megőrizte a folytonosságot. Görög, zsidó és perzsa elemek vegyültek el benne. A filozófiában az arabok Aristoteles alexandriai magyarázói után igazodtak, s felfogásukat sok tekintetben magyarázza, hogy filozófusaik nem papok, hanem legtöbbször orvosok voltak. Viszont Aristoteleshez való vonzódásuk jórészt megérthető vallásuk szigorú monotheizmusából, melynek következtében az aristotelesi metafizika, főképp az istenről való felfogása, különösen érvényesülhetett náluk.

Az arab filozófia két helyen virágzott: egyrészt a Keleten, másrészt Spanyolországban a mórok uralma idejében. Az utóbbi helyről hatotta át Franciaországon keresztül egész Európát. Közvetítői pedig az eleven és fürge zsidók voltak.

Nem lehet célunk e helyen az arab filozófia történetével részletesebben foglalkozni. Itt csak a skolasztikára való hatása érdekel bennünket. Azokat említjük itt meg,

akiknek a művei eljutottak a keresztyén világba is, rendszerint meglehetősen hibás latin fordításokban.

A keletiek közül így válik ismeretessé *Al-Kindi* († 870 körül), aki a matematikában látta a tudományok alapját, még a teológiáét is. Azt tanította, hogy a világon minden egyes lény az összes többieket visszatükrözi, tehát az egyesből a mindenség kikövetkeztethető. A világegyetem egységének nagyjelentőségű gondolata ez. Nagyobb hatása volt szintén orvos és csillagász társának, *Alfárábi*-nak († 950 körül), aki az aristotelizmust még a plotinosi emanációtannal összeférhetőnek tartotta. De jelentős érdemei vannak az egyes dolog megismerésében rejlő általános fogalom kinyomozásában: nincs érzéki megismerés gondolkodás nélkül. Az univerzále benne van az egyes dolgokban, vagyis: unum de multis et in multis, és nincs külön léte, non habet esse separatum a multis.

Nagy hatást gyakorolt Albertus Magnusra és későbbi filozófusokra az a mód, ahogyan Alfárábi Isten lételet bizonyította. Ebben alig van ugyan sok eredetiség, de Platon *Timaios*-ának (p. 28c.) és Aristoteles *Metafiziká*-jának (I. XII. 7.) bizonyítását egyesíti. Megkülönbözteti ugyanis azt, ami csak lehetőség szerint létezik attól, ami szükségképpen létezik. Az a változó, ez az örökkévaló. Minden, ami létezik, előbb lehetőségben volt meg. De hogy a lehető valóban létezővé váljék, ahhoz valami indító okra van szüksége. Ezt a gondolatot alkalmazza Alfárábi a világegyetemre. A világ öszetett, úgy mond, tehát keletkezett, és így van oka. Az okok sorában azonban sem a végtelenig nem lehet visszamenni, sem az okor önmagába vissza nem térhet, mint a kör, kell tehát lenni egy első lénynek, aki a lehető világban a valóra váló fejlődési folyamatot megindítja. E lény csak szükségképpen létező lehet. Nem lehet benne lehetőség, mert akkor létezése egy más indítékra szorulna és így nem volna első létező (ens primum). Hogy pedig ne léteznék, ez az állítás önmagának ellentmondana. Az első létező tehát nem szorul létezésében önmagán kívül más létezőre, de ő maga minden más létezőnek oka. Létele nem függ az időtől, tehát örökkévaló, s mivel nincsen benne lehetőség, változatlan is. Ha nem változó, nem lehet öszetett sem; nincsenek akcideneciái. Egyszerűsége és változatlansága miatt ő a tökéletes lény; benne minden a tökéletesség fokán van meg. Változatlansága miatt nem lehet benne anyagiság, vagyis tiszta szellemi lény. Ő az abszolút jóság, bölcsesség, élet, okosság, hatalom, akarat, szépség, szóval minden. Ő az abszolút gondolkodás, s egyben a gondolat abszolút alanya és

tárgya (intelligentia, intelligibile, intelligens). A legnagobb boldogság az övé, ő az első akaró lény és az akarat első tárgya.

Alfárábî nem az elmélet, hanem a gyakorlat kedvéért filozófál. A megismerésre azért törekszik, mert nem hiszi, hogy az Istennel való misztikus egyesülés lehetséges. Az ember életének célja tehát az, hogy törekedjék a megismert istenséghez hasonlóvá lenni.

Érdekes, hogy a dualizmus dacára a világ keletkezését az újplatonikusok módjára az isteni szellem kisugárzásával magyarázza és így a pantheizmusba téved.

Nála nagyobb mértékben maradt híve az aristotelizmusnak Avicenna (Ibn Sina, 980—1037). Orvostudományi könyve évszázadokon át a tanítás alapjául szolgált, de filozófiai főművének is nagy hatása volt a keresztényen bölcseleőkre. E munka címe: *A lélek gyógyulásának könyve*, mely nagy filozófiai enciklopédia, s egyes részeiben vált a Nyugaton ismeretessé. Nézeteiben Alfárábî tanításából indul ki, de igyekszik ezt megszüabadítani az újplatonikus tanoktól és Aristoteleshez viszi közelebb. A logikában a skolasztikát megelőzően szinte Abaelardushoz hasonlóan oldotta meg az általános fogalmak kérdését. Híres tételében ugyanis, melyet később Averroés is elfogadott és Albertus Magnus szintén többször idéz, kimondja: intellectus in formis agit universalitatem, az értelem a gondolkodási formákban alkotja meg az általánosságot. Az általános fogalmak tehát a *genus logicum*-ot alkotják az egyes *genus naturale*-kkel szemben, s létezésüknek háromféle módja van Avicenna szerint: ante res, in rebus, post res. *Ante res* vannak az isteni értelemben, ahol mint az alkotó művész tervei, léteztek már a megalkotott világ sokfélesége előtt (ante multitudinem); *in rebus* megtalálhatók a természet egyes dolgaiban, mint a bennük rejlő általános lényeg (in multitudine); s végül *post res* léteznek a mi megismerő értelmünkben, amint azokat a sok egyedi dolog közös fogalma gyanánt belőlük elvonjuk (post multitudinem). Ez a gondolat megtalálható ugyan már Proklosnak Euklideshez írt kommentárjaiban, de Avicenna fogalmazásában terjedt el. Az egyedi dolgok sokaságának elvét Avicenna az anyagban látja, de ezt nem tartja a lélek kisugárzásának, mint Alfárábî, hanem örökkévalónak és nem teremtettnek, mint Aristoteles gondolja. Az anyag a tiszta potencialitás, mint ahogyan Isten a tiszta aktualitás. A változatlan Istentől ugyanis nem származhatik változó. Az ő első és közvetlen produktuma az intelligentia prima, amelytől a különböző égi szférákon át halad a teremtés rangsora a Föld felé.

Aristoteles szerint a világ, akárcsak az istenség, a maga egészében örökkévaló. De a keresztyén és a mohammedán vallás azt tanítják, hogy Isten a világot semmiből teremtette, s így a világ örökkévaló nem lehet. Ezért a filozófusok rendszerint zavarban voltak és a vallás megmentése végett fordultak aristotelizmusuk dacára Plotinoshoz ebben a kérdésben. Érdekes, hogy később Albertus Magnus és Aquinói Tamás azt mondják, hogy a teremtés nem bizonyítható az ész világánál, hanem ennek az aktusa a hit dolgai közé tartozik. Avicenna e tárgyban egészen sajátos felfogást vall. Szerinte a világ keletkezése, mint az alsóbb lénynek a felsőbből való kisugárzása, egyszóval a teremtés, nem egyszeri és időbeli, hanem örök. Ez csak úgy lehetséges, hogy benne az ok és okozat szükségképpen egyidejű. Az ok, mely a világot létrehozza, egyúttal állandóan meg is tartja létezésében. A dolgok tehát létük minden pillanatában Istentől függenek és a világ mégis örökkévaló, mint Isten, akitől függ. Az idő és a mozgás mindig voltak. Ezek alapján a világ úgy is fogható fel, hogy nem folytonos, hanem az idő minden pillanatában teremtett és mégis örökkévaló. Nem a dolgok hoznak benne létre más dolgokat, hanem a folyton alkotó isteni akarat. Ha Isten a világot nem teremtené a kisugárzás által minden pillanatban, a világ visszaesnék a semmibe. Létele mintegy a semmiből való folytonos előbukkanás és eltűnés.

Ez a felfogás nagyon illik az Izlám fatalizmusához. Nincsenek ugyanis állandóan ható természeti törvények, mindent Isten hoz létre: az embernek nincs tehát oka, hogy a világfolyamatba beavatkozzék, az ingadozó természeti rendben pedig nincs állandóság, amelynek megismerésére érdemes volna törekednie.

Az empirikus pszichológia területén végzett munkát Avicenna kortársa, *Alhazen* (965—1083.). *De aspectibus* vagy *Perspectiva* című munkája hatott Witelora és Roger Baconra. Benne láthatjuk a fiziológiai és pszichológiai optika megalapítóját. Igen érdekesen írja le, hogy a szemléletek mily sok asszociatív és apperceptív elemet tartalmaznak. Az apperceptiót pedig öntudatlan következtetésnek mondja.

Az Avicenna metafizikájában rejlő szkeptikus csírák teljes kifejlődésüket érték el *Algazel* (1059—1111.) filozófijában, hogy a bölcselkedés romjaiból emelkedjék a misztika világa felé. A theológia, mely ott még rejtve volt, itt már teljes diadalt aratott. „A filozófusok megsemmisítése“ (*Destructio philosophorum*) című munkájában harcol Algazel a bölcsélet ellen. Mivel Isten az egyetlen okság, az anyagi világ dolgainak nincs semmi

hatásuk. Akárcsak Malebranche és Hume évszázadok múlva, ép úgy bizonyítgatja Algazel, hogy az ok és okozat között nincs szükségképi összefüggés. A filozófusok az okság fogalmát csupán az időbeli sorrendre, az egyszerre vagy egymás után történésre alapítják, az egymásból való történést nem tudják bizonyítani. Nincs tehát más menedék, mint a valláshoz folyamodni.

Algazellemel nem szűnt meg Keleten az arab filozófia, de a vallás mögött háttérbe szorult. Az utána következő bölcselek munkássága elrejtőzött és nem jutott el Európába. Annál nagyobb hatást fejtett ki a nyugati kultúrában az a filozófiai gondolkodás, amely Spanyolországban a mór uralom alatt virágzott ki. Ezen a földön a mohammedán hódítók kevesen voltak és így kifejlődött köztük idegen vallású és nyelvű alattvalóikra tekintettel a vallási türelmesség. Ez pedig kedvezett a filozófia fejlődésének.

Az itten élő filozófusok közül az első kettő, akiknek munkái hatottak a keresztyén gondolkodókra, a pantheisztikus irányt követte. Mind *Avempace* (Ibn Boga, † 1138), mind *Abubacer* (Ibn Thofail al-Keisi, 1100—1185) az újplatonizmus útján haladtak.

Avempace munkája: „A magányos ember vezérlése“. Tárnya a lélek felemelkedése az állatokkal közös ösztönösségből, amint megszabadulva minden anyagiságtól és lehetőségtől eljut a szerzett értelem (*intellectus asquiritus*) fokára, mely már a tevékeny értelemnek, azaz az istenségnek közvetlen kisugárzása. A megismerés legfelső foka aztán már az igazi öntudat, melyben a megismerő és megismert nem különböznek. Ez az Isten, vele összeforrvá ismerhetünk csak meg örök igazságokat.

Hasonló gondolatokat vallott *Abubacer* főművében, melynek címe: „Az élő ember, az éber ember fia“. Az éber szó itt éberen gondolkodót jelent. Az ember fejlődésének rajzában *Abubacer* továbbmegy, mint *Avempace*. Ő ugyanis kiszakítja az embert a társadalomból és a kultúrából: embere mindent önmagából merít. E tekintetben Rousseauval hasonlítható össze: ideális embere szintén a történeten kívül álló természeti lény. Ebben a regényben igen erős a misztikára való hajlandóság. Mikor az ember az eksztázisban Istennel egyesül, eltűnik előle a világ sokfélesége, belátja, hogy mindez csalódás, igazán csak *egy* dolog van: Isten, aki örökkévaló és a dolgok csak az ő látszatos megjelenései. A boldogság a vele való egyesülés, a tőle eltávolodás a gyötrellem.

Abubacer szerint az igazi megismerés csak a filozófiával érhető el, de erre nem mindenki képes. A népnek szüksége van a vallásra, mely jelképekkel mondja el

ugyanazt, amit a filozófia fogalmakban. A jutalommal és büntetéssel kényszeríti ki a vallás a jó cselekedetet a népből, míg a filozófus ezt önmagáért teszi. Előtte lehallanak az igazságot takaró fátylak és mind tisztábban látja azt a maga valóságában. Ez a felfogás, amint látjuk, megfelel a XVIII. századi felvilágosult naturalizmusnak. Abubacer hat évszázad távolából nyújtja a kezét Rousseau felé.

Mindezeknél nagyobb hatása volt az európai filozófiára *Averroës*-nek (Ibn Roschd), aki 1126-ban Cordovában született. Atyja és nagyatyja bírák voltak, ő maga teológiát, jogot, majd orvostudományt, matematikát és filozófiát tanult. Bíró volt Sevillában és Cordovában. Idősebb barátja, a filozófus Abubacer, bevezette őt a cordovai khalifa udvarába, hogy a filozófiai kérdések iránt érdeklődő fejedelemnek Aristoteles munkáit fejtegetse. Munkásságával megnyerte ura kegyét és a fejedelem udvari orvosává lett. De a később trónra lépett fiatal uralkodó hallgatott az Averroës ellen vádaskodó papokra és nemcsak atyja nagyrabecsült szolgáját üzte el magától, hanem még a filozófia tanulmányozását is eltiltotta országában. Isten a pokol tüzét azoknak szánta, mondja rendeletében, akik azt tanították, hogy az igazságot az ész egymaga megtalálhatja. Minden logikai és metafizikai művet máglyára hányatott. Averroës kénytelen volt Marokkóba menekülni, s ott halt meg 1198-ban. Utána nemsokára a mórok spanyolországi uralmának is vége lett. Az arab filozófiát pedig a Korán és a vallási dogmák türelmetlen uralma nyomta el.

Averroës nem akart a filozófiában új utakat törni, munkásságát főképp Aristoteles magyarázatának szentelte. Többnek nézte őt, mint egy filozófiai rendszer alkotóját: az emberei tudás tökéletességét látta benne. „Credo enim, mondja róla, quod iste homo (sc. Aristoteles) fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam.“ Ily tisztelet mellett nem csoda, ha Aristoteles, a „Philosophus“ mellett Averroëst mint a „Commentator“-t emlegették a skolasztikusok.

Istentanában Aristoteles nyomain halad, de a középkor gondolkodóit meglepte az a tétele, hogy Isten, aki csak maga-maga lehet gondolatainak tárgya, nem ismeri a világot, nem tud róla. Ezt a keresztyén filozófia természetesen nem tehetta a magáévá. Annál nagyobb hatása volt az aristotelesi *νοῦς*-fogalomról adott magyarázatának. Szerinte az emberi egyéni lélek a potencialitás állapotából a valóságba a *νοῦς ποιητικός*, intellectus agens

hatására jut át. Az intellectus agens pedig világszellem, mely mint minden aktualitás az Isten lényegéből való. Ez nyilvánul meg az élő emberben, s tevékenykedik úgy, hogy az egyéni lelket teljesen magába olvasztja. A cselekvő értelem halhatatlan, de nem egyénhez kötött, hanem az emberiség egyetemes elméje. Erről azt tanítja, hogy isteni emanáció, s a világ elmúlása után Istenhez fog visszatérni.

Ennek a felfogásnak olyan következményei vannak, amelyek éles ellentétben állanak a keresztyén vallás világnézetével. Így az egyes embernek nincs külön lelke, nincs szabad akarata, nincs egyéni halhatatlansága stb. Ép azért az Egyház üldözte az averroizmust, a Aquinói Tamás *Summa contra gentiles* című művét az ilyen racionalista fölvilágosultság ellen írta. Mégis nagy hatása volt e tanoknak: a XIII. század derekán a párisi egyemen is gyökeret vertek.

Averroës a vallás és tudomány viszonyára nézve tipikus fölvilágosodási nézeteket vallott. A teljes igazság a filozófiában van, de a vallásban megtalálható ez a képes kifejezések burkában. A tömeg értelme felszínes, ezért rászorul az isteni kinyilatkoztatásra, míg a filozófusnak erre nincs szüksége. Ezért a teológiában sok olyan tétel van, amit a filozófia nem tehet a magáévá és megfordítva. Így egyengette Averroës a *kettős igazság* tanának útját, melyet egyes keresztyén tudósok hirdettek.

30. §. A zsidó filozófia.

A zsidó logikus, de nem filozófus-faj. Sokkal jobban telítve van a maga vallási képzeeteivel, legalitásos erkölcsi felfogásával és faji kiválasztottsága tudatával, sem hogy mély metafizikai kutatásra képes legyen. De eleven elméje idegen eszmék nagyszerű közvetítőjévé teszi: így hozta át az araboktól is Aristoteles metafizikai, ethikai és természettudományi műveinek ismeretét a keresztyén világba.

Az eszmékkel való érintkezés folyamán azonban maguk sem kerülhették ki, hogy filozófiai műveltség ne fejlődjék ki köztük. Ők is részben az újplatonikus, részben az aristotelikus tanok hatása alatt álltak. Amazt a *Kabala* tárja elének, melynek lényege a számmisztikával elegyült emanációs okkultizmus. Inkább vallásos, mint filozófiai elmélkedések ezek.

A spanyol zsidók között voltak, akik aristotelesi elveket fűztek tovább, vagy az arabok nyomán, vagy önállóan. Közöttük legnevezetesebb volt *Avicebron* és *Maïmonides*.

Avicebron vagy *Avicebrol* (Salomon Ibn Gebirol, kb. 1020—1070) sokáig mint arab filozófus volt ismeretes, míg 1845-ben Munk zsidó voltát fölfedezte. Főműve, a „*Fons vitae*“ *Duns Scotus*ra volt hatással. *Aristoteles* tanát úgy módosítja, hogy az intelligibilis formáknak is van hozzájuk tartozó anyaguk: a léleknek is van változó része, vagyis materiája. A testi világ a szellemi világ mintájára van alkotva, s minden látható dolog egy láthatatlanban bírja a maga analogonját. A kettő közt az istenség *akarata* a közvetítő, s ez az akarat működik minden fejlődő lényben. *Avicebron* tehát voluntarisztikus világnézetet vall, de jól látja, hogy ez irracionális, azért filozófiája miszticizmusban végződik. Az eksztázisban megismerjük az isteni akaratot; olyanféle aktus ez nála, mint *Spinoza* „*amor Dei intellectualis*“-a.

A legbecsültebb zsidó filozófus *Moses Maimonides* (1135—1204), aki az Ó-szövetségnek és *Aristoteles*nek összeegyeztetésén fáradozott. Nem valami eredeti elme, s leginkább erkölcsi komolyságával hatott.

II. A skolasztika virágzása.

31. §. A virágzás feltételei.

Az arabokkal való megismerkedés nyomán új lendületet nyert a középkori gondolkodás. Ha *Szent Ágoston* platonizmusa folyton a pantheizmus örvényével fenyegette a filozófiát, ez ellen nagyszerű ellensúlynak volt felhasználható az *aristotelesi* gondolatrendszer. A *Stagirita* valamennyi művének, de különösen *Metafizikájának* tanulmányozása lehetővé vált az arab és zsidó filozófia révén, s a keresztyén gondolkodók a szomjas ember mohóságával vetették magukat a tudásnak újonnan megnyílt forrásaira. *Aristoteles*ből meglepődve látták az igazi theizmus körvonalait kibontakozni, s benne a keresztyén istenhit csíráját érezték. Szerepét *Keresztelő Szent Jánosé*hoz hasonlították: ez a hit, *Aristoteles* a tudás terén hirdette az Igazság közeledését. Így lett a *Stagirita* „*praecursor Christi in naturalibus*“.

Nagy mértékben elősegítette a gondolatok kialakulását, hogy az egyetemben a tudományos életnek természetes központja fejlődött ki Párisban és Oxfordban. A tudósok nem voltak magukra hagyatva, hanem közös igyekezettel törekedhettek az igazság felé. Különösen az 1200 körül alakult párisi egyetemnek (Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium) volt rendkívül fontos szerepe ezen a téren. Ez nagy hírű tanárai által csakhamar oly tekintélyre emelkedett, hogy a nyugati keresztyén világban a tudományos életnek általánosan elismert vezetőjévé lett. Más egyetemek alapításakor is a párisi volt a minta.

A párisi egyetemen csakhamar helyet talált a kor minden jelentős szellemi iránya, s a filozófia területén is itt mérte össze fegyvereit a régi és az új irány. Amaz az augustinusi hagyományokhoz ragaszkodott, s Aristotelest is Platon szellemében kívánta rekonstruálni, — emez az arisztotelizmusban az igazság ismérveit vélte fölfedezni, s Augustinus és Aristoteles összeegyeztetésére törekedett. A hagyományokat a franciskánus-rend tanárai képviselték a párisi egyetemen, az újjítót meg a domonkos-rendiek. Abban az időben a szerzetesrend sokkal többet jelentett, mint ma. A középkor korporatív szellemének megfelelően a rend tagjai szinte teljesen elvesztették egyéniségüket és beleolvadtak rendjükbe. A nemzeti öntudat még nem fejlődött ki, a papság egyetemes emberi érdekeket szolgált, mint az Egyház: a szerzetesrend volt tehát az igazi haza. Mind-egyik az életnek egy-egy külön felfogását képviselte: más-más nézetek, törekvések éltették tagjaikat. Még külön szentjeik is voltak, akiket más rendek szentjeitől megkülönböztetetten tiszteltek. Csak így van értelme, ha franciskánus és domonkos filozófiáról beszélünk.

De mégsem érthető a skolasztika virágba borulása az igazán nagy egyének megjelenése nélkül. Albertus Magnus, Aquinói Tamás, valamint Bonaventura, Roger Bacon, Raymundus Lullus és Duns Scotus olyan egyéniségek, akiket pusztán külső hatások találkozásából nem lehet megmagyarázni. Bennük több van; ők magukban hordozták a kort formáló erőket anélkül, hogy másoktól vették volna át. Ők kapcsolták össze újra az antik gondolkodást az európai kultúrával, mikor az arab-zsidó közvetítőkön túl az eredeti szövegekhez fordultak, amit kivált R. Grosseteste és W. Moerbeke fordításai tettek nekik lehetővé.

32. §. *Bonaventura.*

Az augustinusi hagyományokhoz ragaszkodó régi franciskánus-iskola első mestere a XIII. században *Halesius Sándor* (Alexander Halensis, † 1245) volt, kinek „Summa universae theologiae” című nagy műve korának leghatalmasabb teológiai rendszere. Nem alkotó és újíto lángelme, de ő használja először a teljes Aristotelest a teológia segédtudománya gyanánt. Legkiválóbb tanítványa *Szent Bonaventura*, eredeti nevén Johannes Fidanza, aki a toskanai Balneoregiumban (Bagnorea) 1221-ben született. A franciskánus-rendbe lépve Párisban tanult, majd tanított, ahol Aquinói Tamással jó barátságban élt. 1274-ben a lyoni zsinaton halt meg.

Bonaventura, a „doctor seraphicus” igen összetett egyéniség, kinek lelke a skolasztika racionális törekvései és a misztika irracionalizmusa iránt egyaránt fogékony volt. Halesius Sándort tanítójának és atyjának nevezi, nem akart az ő nyomdokairól letérni. Konzervatív felfogása miatt azért nem idegenkedik Aristotelestől sem, akinek műveit jól ismeri, sőt Augustinus mellett

tekintélyként sokszor idézi is. De a kétes kérdésekben mindig a platonizmus szellemében dönt. Aristotelessel szemben védelmébe veszi a platon-i idea-tant. Az ideákat mint a teremtéshez Isten elméjében meglevő mintákat fogja föl, s Isten ezért a dolgoknak nemcsak oka és célja, kezdete és vége, hanem egyúttal ösképe (*ratio exemplaris*) is.

Legnagyobb hatása „A lélek útja Istenhez“ (*Itinerarium mentis in Deum*) című misztikus munkájának volt, melyben az istenszeretet fokait írja le rajongó lelke heves érzelmeivel színezet-ten. A legfelső fokon „*spiritus noster . . . quadam ignorantia docta supra seipsum rapitur in caliginem et excessum*“.

33. §. Nagy Albert.

A skolasztika fénykorának legragyogóbb jelensége mégis az aristotelizmus győzelme a platonizmus felett. Hogy a Stagirita oly tekintéllyé vált, aki előtt filozófiai kérdésekben még Augustinusnak is meg kellett hajolnia, az a domonkosok munkásságának, legfőképp Nagy Albertnek és nagy tanítványának, Aquinói Szent Tamásnak köszönhető.

Albert a Bollstädt grófok családjából született 1193-ban a svábföldi Lauingenben. Roppant tudásáért, amelyet mint filozófus, teológus és természettudós tárt kortársai elé, a „Nagy“ melléknevet és a „*doctor universalis*“ elnevezést kapta. Atyja várában, majd a párisi, páduai és bolognai egyetemeken tanult. A dominikánus rendbe lépve, Kölnben végezte a teológiát. Azután rendje a párisi egyetemre küldte tanítani, ahol oly nagy sikerrel működött, hogy nagyszámú hallgatóságát az előadó-terem be sem fogadhatta és a szabad téren kellett előadásokat tartania. A szerep-

léstől irtózó tudós természet volt, s éppen nem örült, mikor a pápa regensburgi püspökké nevezte ki. Három év múltán le is mondott erről a tisztről, s visszament Kölnbe, ahol némi megszakításokkal haláláig, 1280-ig tanított.

Albert nagy szintetikus elme, aki tudásnak minden ága iránt egyformán érdeklődött. Így alakulhatott ki benne az a merész terv, hogy a keresztyén Nyugatnak elhozza Aristoteles, valamint az arabok és a zsidók egész tudományát. E roppant enciklopédikus munkában nem vágyott eredetiségre. Igazi középkori lélek volt, akinél az egyéniség háttérbe szorult a feladat objektív nagysága előtt. Avicenna példája lebegett előtte, s Aristoteles összes műveit akarta a latin világgal megismertetni. De nem fordításokban, hanem az aristotelesi szöveget kibővítő parafrázisokban, ahol a Stagirita hiányait is kitölteni igyekezett. Ez által Albert munkája korszakalkotóvá lőn, mert a XIII. században megvetette az aristotelizmus alapját, ami a későbbi fejlődést lehetővé tette. A keresztyén gondolkodásból hiányzott eddig egy minden részében összefüggő filozófiai rendszer ismerete, melyre bizton támaszkodhatott volna. Augustinusban differenciálatlan és logikailag össze nem férő elemeket a nagy egyéniség varázsa kapcsolt össze, s felfogásának hézagai lépten-nyomon kiütköztek, ha tőle eltérő lelkű kutatók merítették gondolatai tengeréből. Albert nagysága abban is jelentékeny, hogy ő azért nem vált egyodalúvá; gondolkodásában az augustinizmus eredményei is helyet találtak. De különösen fontos, hogy a természet megfigyelése iránt fogékony volt, s természet-tudományi kutatásai a középkorban páratlanul állanak. Ezen a téren a megfigyelés jogait hangoztatja, s ha korának több érzéke lett volna zoológiai és botanikai vizsgálódásai iránt, a ter-

mészettudományok fejlődését három évszázaddal siettethette volna. De a középkor Albert tudásában a csodát látta, s mágikusnak tartotta őt, ahelyett, hogy az általa kijelölt nyomokon tovább kutatott volna.

Tanításának jellemző már a kiindulópontja. Élesen megkülönbözteti a tisztán filozófiai és a tisztán teológiai kérdéseket, s mindegyiknek megfelelő tárgyalási módot követel. Elválasztja egymástól az észbeli és a hitbeli meggyőződést. Az ő törekvése már nem merül ki az Egyház dogmáinak védelmében, hanem igazi theoretikus érdeklődés él benne, s ez igen fontos haladás. A tudományt lekicsinylő teológusokról mondja, hogy olyanok, mint az oktalan állatok: megugatják azt, amit nem ismernek. Az emberi megismerés határait korlátooltnak látja, mert mi csak a tapasztalatból ismert analóg dolgokat tudunk megoldani. Ezért nem fogható fel ésszel a szentháromság tana sem, mert a tapasztalati analógia én lehetnék, én pedig csak egyetlen személy vagyok.

A filozófia alapját a logikában látja, mely arra tanít, hogyan ismerjük meg az ismertből az ismeretlent. A logika által vizsgált gondolati képletek vagy egyszerűek, ezeket fedi föl a meghatározás, vagy összetettek, amelyeket a következtetés mutat meg.

A metafizikában Aristotelest követi, de a létezőre nézve elfogadja az omne ens unum, verum, bonum elvét, mely Augustinusra megy vissza. Az univerzálék kérdésében Avicenna felfogását vallja: reálisaknak kell lenniök, mert máskülönbem nem volnának reális tárgyakraól igazsággal állíthatók. Az egyetemes mint forma létezik, mert a formában van a tárgy egész létele. A formáknak viszont három osztályuk van: ante res, in rebus és post res léteznek, mint ahogy Avicenna tanít

ja. Egyébként az univerzálé *önmagában* tekintve az isteni szellem produktuma, az eszmék az isteni lényeg kisugárzásai, mert ha önállóan léteznének, mint a platoni ideák, akkor Isten a teremtésben kénytelen lett volna hozzájuk igazodni, vagyis őt korlátoznák, ami pedig lehetetlen.

Isten létezésére nézve nem fogadja el Albertus Canterbury Anselmus ontológiai bizonyítását. Empírikus hajlandósága Aristoteles kozmológiai bizonyítását fogadtatja el vele döntőnek. Így látja legvilágosabbnak Isten és a világ összeolvaszthatatlan dualizmusát.

Az egyéni lét elvét (*principium individuationis*) az anyagban keresi: minden dolog csak annyit hordozhat magában a formából, amennyire anyagában megvan a lehetőség. Az anyag ugyanis potencialiter magában rejti a formát (*potentia inchoationis formae*), s a keletkezés belőle való kifejlés (*educi e materia*) valamely aktuális létező hatására. Tehát: *esse universale est formae et non materiae*. Az egyetemes pedig: *essentia apta dare multis esse*.

A pszichológiában Albert módosítja Aristoteles tanát. Ő ugyanis a lélek minden megnyilvánulását, tehát a vegetatív, szenzitív és appetitív funkciókat is az *intellectus agens* művének tartja és ezzel a lelki élet teljes egységét vallja. A lélek a test egységes, halhatatlan formája (*una forma*). De küzd az averroizmus ellen, mert ha az *intellectus agens* minden emberben egyazonos volna, mindenki ugyanazt gondolná folytonosan. Vagyis az egyéni tudatok különbözősége bizonyítja a lélek különbözőségét.

Az etikában Albert a szabad akarat híve. Egyesíti a természetes morált a keresztyén erkölcsiséggel: az Aristoteles által megjelölt természetes erények (mértékletesség, bátorság, bölcsesség, igazság) mellett vannak még beoltott erények is:

a hit, remény és szeretet (Sz. Ágoston). Igen fontos ethikai mozzanat filozófiájában, hogy megkülönbözteti az erkölcsi hajlandóságot az erkölcsi ítéllettől. Amazt a synteresis (v. synderesis) fogalommal jelöli, mely a jó tudatának azt a szikráját (scintilla conscientiae) jelöli, ami nem aludt ki Ádámból és utódaiból a bűnbeesés után sem, — míg a lelkiismeret a kritika szava, mely ítélet alakjában jelentkezik.

Albert filozófiai műve egységes egész, azonban logikai kapcsolatai itt-ott hézagosak. Törekvései legnagyobb tanítványának, Aquinói Sz. Tamásnak rendszerében valósultak meg.

34. §. Aquinói Szent Tamás.

1. Szent Tamás, az „angyali mester“ (*doctor angelicus*) 1227-ben vagy 1225-ben született Roccaseccában az Aquinói grófok családjából. Monte Cassinóban és Nápolyban tanult, s családja akaratára ellenére lépett be az utóbbi helyen 1243-ban a domonkosok közé, akiknek néhány évvel előbb alakult rendje a hírhirdetés és tanítás érdekében a keresztyén igazságok harcos megvédését tűzte életfeladatul a különböző világnézeti áramlatok bomlasztó hatása ellenében. Így ez a szerzetesrend a maga életeszményével szinte megszabta már eleve Tamás filozófiai feladatát is: a hitcikk filozófiai átvilágítását és vitatkozó megvédését. Két évvel később a rend Párisba küldte, ahol Nagy Albert tanítványa lett, s követte mesterét Kölnbe is (1248). Azonban 1252-ben már újra a párisi egyetemen szerepel, ahol baccalaureusként Petrus Lombardus *Sententia*-it magyarázza, s 1257-ben nyerte el Bonaventurával együtt a magisteri fokozatot. De pár év múlva elhagyja Páriszt és a pápai udvarnál tartózkodik Orvietóban és Viterbóban (kb. 1260—1264), barátságot köt

Moerbeke Vilmossal, Aristoteles fordítójával és az ő hatására keletkeznek Aristoteles kommentárjai. Majd rendje tanulmányi felügyelője Rómában (1265). Közben a párisi egyetemen Brabanti Siger hatása alatt veszedelmesen terjedt a latin averroizmus, ezért a rend ismét Tamást küldte a veszélyeztetett területre, s 1268—1272-ig újra az egyetemi tanszéken találkozunk vele. Azután Nápolyban időzött, s a lyoni zsinatra utaztában hűnyt el váratlanul 1274 március 7-én a fossanuovai cisztercita kolostorban.

2. Szent Tamás filozófiai nagysága nem eszméinek eredetiségében rejlik: erre maga sem vágyott; hanem ő a középkor legnagyobb rendszerezője, legvilágosabb és legáttekintőbb elméje. Szisztematikus erő dolgában talán még Aristotelest is fölülmúlja. Ezt a tehetséget különösen akkor tudjuk teljes értéke szerint méltányolni, ha meggondoljuk, hogy a középkori gondolkodás rengeteg örökölt és éppen nem homogén anyaggal volt kénytelen küzdelem. A különféle tekintélyek a legkülönbözőbb gondolatokkal árasztották el s igen nagy érdem, ha valaki a zűrzavarban rendet tudott teremteni. Tamás képes volt erre. Műve ezért egyeztető jellegű. Nagy Albert iskolájában meglátta, hogy ily irányú célját az aristotelizmus asszimilációjával érheti el legbiztosabban. Filozófiája mégsem szolgai másolata a Stagirita rendszerének, hanem kora igényeihez mért rekonstrukciója, amelybe a középkorban szétszórtan élő platonai, plotinosi, augustinusi, sőt stoikus elemek is művészi módon beleszöttek. E munka egységes megalkotása nem volt könnyű, s Tamás csodálatos rendszerező képessége nélkül sohasem sikerülhetett volna. Ő az első solasztikus, aki az eddig szétszórtan megvitatott problémákat egy minden részében szigorúan össze-

függő rendszerbe, — e csodásan finom és remek filozófiai dómba — foglalta össze. A *Summa* írók vállain Mont Blanc ormaként emelkedik magasra a középkori gondolkodás láncolatában Aquinói Szent Tamás alakja.

Az új csoportosításban a régi elemek új szint, életet és értéket nyertek. Az antik filozófia az anthropomorf istenektől függetlenítette az embert, mintegy a maga lábára állította, s ennek megfelelően színtelen és periferikus lény Aristoteles mozdulatlan első mozgatója is, míg Aquinói Tamásnál a középkori világnézetnek megfelelően az ember életének nincs értelme Isten nélkül, ezért ő válik a rendszer középpontjává. Tamásnál háttérbe szorul a Nagy Albertnél még túlságosan érvényesülő aristotelesi empiria, s ezt a theológiai érdeklődés pótolja. De Sz. Tamás teljesen érthetetlen volna Aristoteles nélkül. Az ő szemében a Stagirita a „Filozófus“, s ő maga semmi más nem akar lenni, mint a pogány bölcselőnek keresztyén kommentátora. Azonban a magyarázó sok tekintetben túltett mesterén: mikor a racionalizmust a hittet, az idealizmust a naturalizmussal szerencsés összhangba hozta, egyúttal kifejlesztette és tökéletesítette a görög filozófus rendszerét. Ami ennél csak töredék, csak útnak indulás volt, az Tamásnál kiteljesedik és megkapja teljes, befejezett formáját.

Mindezek tehát nagy jelentőségű módosításokat hoznak létre a Stagirita rendszerén, melynek a thomizmus szerves továbbfejlesztése. Sz. Tamás nem riadt vissza attól, hogy az aristotelesi elvekből a következményeket is a maguk teljességében levonja és így a bennük rejlő világképet tisztán állítsa olvasói elé. E munkában az volt Sz. Tamás legnagyobb érdeme, hogy mikor a hit világát elkülönítette az ész világtól, megtudta menteni a filozófiai gondolkodást az arab

aristotelikusok miszticizmusától, amely a bölcseletet lejtőre juttatta volna a Nyugaton is.

Tamás az igazság problémáját sohasem tette kritikai vizsgálat tárgyává, mint Augustinus. Rendszerező elméje erre nézve megmaradt a hagyományos úton: hogy az igazság az értelem fogalmának és tárgyának megfelelése, *adaequatio intellectus et rei*, — oly világos és egyszerű volt előtte, amit fölöslegesnek látott tovább kutatni. A megismerés szabályozója maga a tárgy, mert az értelem ehhez igazodik (*quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*). Éppen az idevágó alapvető kérdések miatt vált dogmatizmusa a későbbi időkben a kritika támadásainak céljává.

3. A theológia és filozófia kérdéseit Albert mintájára Tamás is elkülöníti egymástól. A hit a tudományos kutatás *külső* szabályozó elve, de belső tartalmat a tudásnak egyedül az értelem adhat. A filozófia tehát harmóniában él a vallással, de önálló tudomány, melynek megvannak a maga sajátos kérdései. *Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire*, — mondja. De nemcsak a szentháromság tana, hanem a teremtés időbelisége, az eredendő bűn, az Ige testtévé válása, a szentségek, a *tisztítótűz*, a test feltámadása, a világ vége, az örök boldogság és kárhozat kérdései is olyanok, amelyekre csak a hit és nem a filozófia adhat választ. Ezen a téren az akaraté az elsőség (*habet principalem*): az értelem nem a bizonyítás ereje, hanem az akarat parancsa alatt hajol meg a dogmák előtt. A természetes ész által megismerhető igazságok a hit bevezetői (*praeambula fidei*), amint a természet a kegyelem lépcsője, *gratia naturam non tollit, sed perficit*. Ép így szolgálja a természetes ész a hitet (*naturalis ratio subservit fidei*), s ha a

praeambula fidei közt dogmák is vannak, ezek a hit első tárgyai, primo credibilia, melyek a többiek alapját képezik.

4. Az ismeret kérdéseiben Szent Tamás az aristotelesi realizmus álláspontján van, mert tanítása szerint az emberi értelem megismeri ugyan a valóságos világot, s így eljut az igazsághoz, de a igazság biztosítékát augustinusi fordulattal az isteni értelemben keresi. A dolgok igazsága az isteni értelemmel való megegyezésükben rejlik. Ez ugyanis a dolgok mértéke és irányítója. Minthogy pedig az emberi megismerés a dolgok másolása a lélek által, vagyis a gondolkodás a dolgokhoz igazodik — az igazság végső fokon az Istenben gyökerezik, mint végső okban. A képelmélet ismeretkritikai vizsgálata Tamásnál hiányzik, de az ismerés folyamatának gondos és részletes leírása megvan. Ebből látható, hogy a pszichologizmusnak és a phaenomenalizmusnak nem híve, de Aristoteles hatása alatt a fogalmi ismerésnek pszichológiai magyarázatát adja. Ez ugyanis tükrözés (speculari), egyszerű megragadás (simplex apprehensio, acceptio), az objektív lényeg (essentia) képmásának kiemelése az egyedi tárgy képéből, a fantazmából. Lényeges mozzanata ennek az absztrakciótannak, hogy benne a fogalom az emberi értelem alkotása, s a szemlélet alapján jön létre. Érzékek (szemlélet) és értelem (gondolkodás) tehát feltételezik egymást. A dolgokat egyedi határozányaikban *szemléljük*, általános lényegük szerint pedig *gondoljuk* a fogalmakban, amelyek potenciálisan már a szemléletekben megvannak, s belőlük kell kifejtenuünk. Így aztán az universalék kérdésében meg tud maradni Sz. Tamás a józan középúton. Különbséget tesz az egyetemes fogalmak *tartalma* és *formája* között, s azt tanítja, hogy míg aman-

nak megfelel valami realitás, addig emez magából a gondolkodó észből származik, s ennek a bélyegét, az elvonás logikai műveletét, viseli magán. A valóságban van pl. „ember“, de nincs „emberiség“. Viszont ez utóbbi egyetemes fogalom sem állhatna fenn ama realitás nélkül, mely e tartalom hordozója. Ezért lehetséges, hogy az egyetemes fogalmak nem csalnak meg bennünket (abstrahentium non est mendacium), mert a fogalomban is megvan az, ami a tárgyban, csak más módon. Tudásunk végső elemeit, az elveket pedig Tamás velünk születetteknek tartja, csak-hogy ezeket is a tapasztalatból kell kihámoznunk.

5. A metafizikában Szent Tamás teljesen Arisztoteles tanítását fogadja el, de a Stagiritánál jobban kiépíti a lények rangsorát és beilleszti rendszerébe a teremtés fogalmát.

A lények közös alapját alkotja a materia prima, mely tiszta lehetőség, potentia pura, s rajta épül fel a formák rendszere, mely mind magasabbra emelkedik egészen a tökéletes lényig. A tapasztalat világa a két szélsőség között terül el. Legalul vannak az elemi formák: négy elem. Majd a belőlük alakult testek: a vegyes formák következnek. A szervetlen világra támaszkodnak az organikus vagy leki formák, köztük legmagasabb rendű az intellektív emberi lélek. Fölötte emelkednek az angyalok, s ezeken túl az istenség, kiben a formák csúcspontja és végső forrása van. Az anyaghoz kötött lények a *formae inhaerentes*, — az ember értelmes lelke, az angyalok és az istenség pedig az önálló lények, *formae subsistentes*, melyek létükben nincsenek az anyaghoz kötve, hanem önmagukban létezésképesek. Legmagasabb fokon ilyen az Isten, aki tiszta forma, csupa valóság, actus purus; ő az a kész működő lény, aki az őszanyagból

megvalósítja a formákat (educuntur). Hatása nélkül mozdulatlan maradna minden.

A létezés (existentia) a formákban való részesezés (habet essentiam) által történik. A formák tehát hatnak, s legnagyobb hatást a legmagasabb forma fejt ki. Legegyetemesebb hatás maga a létezés, ez tehát csak a legfőbb okból származhat. Azaz: Isten szólít mindent létre és ő tartja létezésükben az alsóbb okok erejét és hatását. Így válik ő, aki a világtól teljesen külön van, mégis a világ minden dolgának létrehozójává és fentartójává.

Isten-ben, ki a lét abszolút teljessége, egybeesik a *létezés* (existentia) és a *lényeg* (essentia), de a teremtményekben e kettő közt igazi különbség (distinctio realis) van. Isten az abszolút egyszerű lény, míg minden teremtmény összetett. Amott a lét és a lényeg csak fogalmaink szerint (secundum intentiones) választható szét, emitt azonban valósággal különböznek egymástól.

Anyag és forma a thomisztikus metafizikának is két végső elve: ezek magyarázzák meg a dolgok lényegi, vagy faji különbségét. De a valóság még számbeli, egyedi különbségeket is mutat: honnan van az egyéniség? Miért nem esik egybe a dolgok lényege, essenciája és individuális exisztenciája? A lényegeket miért porlanak szét apró darabokra: egyénekre? Ennek a magyarázatát Tamás az anyagban keresi, de nem a materia prima seu communisban, hanem az ú. n. materia quantitate signata seu individualisban, azaz abban az anyagban, mely már mennyiségi-
leg térben és időben meghatározott, azaz: kiterjedést nyert anyag. A mennyiséget ugyanis az arabok nyomán elfogadja, mint a testi szubstancia első akcidentális meghatározását. Általa kapja meg az anyag az oszthatóságot és vele a

sokká válás lehetőségét. Ez tehát az egyedi létezők alapja.

6. Az Isten lételének bizonyítására Szent Tamás mindazt felhasználta, amit erre a görög és arab gondolkodóknál talált. Anselmus ontológiai bizonyítását nem fogadja el, mert tapasztalat nélkül mi nem ismerhetünk meg semmit. Istennek önmagában való tiszta lényegét nem foghatjuk fel; ebben a negatív theológiának igaza van, mert mindaz, amit tapasztalati fogalmaink segítségével róla mondhatunk, csak azt fejezi ki, hogy Isten micsoda nem. Viszont a világ érhetetlen Isten nélkül, s ezért Isten ebből ismerhető meg általunk: ő a világ okfeje.

Ilyen szempontból Tamás Isten lételének öt bizonyítását sorolja föl. Az első a kozmikus mozgásból való bizonyítás és Aristoteles gondolatainak kibővítése. Eszerint minden mozgásnak van oka, a mozgató mozgásának ismét és így tovább. Ezzel a mozgások egy bizonyos sorát nyerjük. Ha valaki azt mondaná, hogy nincs Isten, aki az első mozgató, annak e mozgási sort végtelennek kellene vennie. Ámde ily sor önmagát semmisíti meg, mert nem volna első, így második, stb. tagja sem. Kell tehát lenni egy első mozgatónak, mely maga nem mozog. — Avicennától veszi a második, a ható okból való bizonyítást. Az ész szerint ugyanis mindennek van oka. Az oknak pedig különböznie kell az okozattól, mert másképp egy okozat az önmaga oka lenne, ami lehetetlen. A világ sem lehet az önmaga oka: kell teremtőjének lenni, kit Istennek nevezünk. — A harmadik bizonyítás a lehető és szükségképi viszonyából Alfârâbî és Maimonidest követi. A világ dolgainak esetlegessége (contingentia) kényszeríti az elmét, hogy a szükségesnek és maradandónak a létezésére következtessen. Kontingens dolgról nem lehetne

szó, ha nem volna egy abszolút és szükségképi dolog, amihez viszonyítva beszélhetünk kontingenciáról. (Ezt az ex possibilitate-bizonyítást azonosítja Kant a kozmológiai istenbizonyítással.) — A negyedik ú. n. ex gradibus-bizonyítás a dolgok fokbeli különbségén alapszik. Első formájában Sz. Ágostonnál található meg, s abban áll, hogy mivel a világ dolgai a létezésben, jószágban és egységben több-kevesebb fogyatékoságot mutatnak, kell lennie egy lénynek, amelyen ezek teljes tökéletességükben vannak meg. A relatíve értékes dolgok u. i. csak úgy állhatnak fenn, ha az abszolút értékben részesednek. Az abszolút értékek hordozója pedig Isten. — Végül van a physikoteleologikus bizonyítás a világ célszerű rendjéből és kormányzásából. Mint-hogy a világban van rend és célszerűség, mely felé a dolgok törekszenek, kell lennie valakinek, aki a természet folyamatait célja felé irányítja.

Ezekben az istenbizonyításokban a középkori szellem szinte a végső lehetőségeit éri el. Végeredményükben mind a korrelativitás logikai elvére vezethetők vissza (Pauler Ákos), mely szerint relativum nem állhat fenn abszolútum nélkül. De mindegyik más-más mozzanatban látja azt a relativumot, amelyből kiindul.

Isten lényegét Aristoteleshez hasonlóan Tamás is a tiszta gondolkodásban látja. Isten önmagát a saját lényegiségében ismeri meg, de ezzel egyúttal a világot is megismeri, mert lényegisége magában foglalja a dolgok ideáit vagy ősképeit. Az ideák u. i. nem önálló létezők, mint Platon tanította, de Isten teremtő gondolatai. Itt rejlik a világkép és a világrend lényege, melyet a dolgok utánoznak, még pedig minden teremtmény a maga módján. Isten értelme teszi az igazságokat is örök érvényűekké: „si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna: sed quia

solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet.“

De az isteni értelemmel együtt jár az isteni akarat is, mert az akarat az észet követi. Az akaraton nyugszik az isteni hatalom, melynek minden logikailag lehető, ellentmondás nélkül való és elgondolható alája van rendelve. Az isteni hatalom határa a logikailag lehetetlen, az, ami az észnek ellentmond, amit nem gondolhatunk el, aminek egyáltalában nincs létele, mint Szent Tamás mondja. Ezért észszerű a világ.

A világfolyamat végső célja, hogy a dolgok rendje az isteni elme rendjéhez hasonló legyen. De Isten nemcsak végső célja, hanem teremtője, kormányzója, fenntartója is a világnak, aki a dolgoknak mintegy előzetes mozdításával (*praemotio*) az egész világfolyamatot eleve megszabja. Isten a természeti tárgyakkal és a lelki akarásokkal egyformán első okozója. Azonban a teremtés nem csupán az isteni értelem műve, ahogyan az arabok hirdették, hanem az Isten szabad akaratából folyik. Nem szükségképi aktus tehát: Isten teremthetett volna más világot, más világrendet és jobbat is, mint a mostani, ha úgy akarta volna.

7. A keresztyén filozófia hagyományos augustinizmusával szemben a thomizmus a legteljesebb intellektualizmust jelenti. Sz. Ágoston voluntarista, az akaratot, a szeretetet mondja a lélek központi tevékenységének, Szt. Tamás pedig a lelki élet egész erejét és értékét a gondolkodásban találja meg. Általa lett a kifejtett skolasztika noocentrikus jellegű. Eszerint az értelem fölül áll az akaratnak abban, ahogyan tárgyát megragadja; az értelem *bírja* a tárgyát, az akarat *törekszik* rá, s a bírás tökéletesebb, mint a törekvés. Ezen túl az értelmet nyomon követi az akarat, mert az akaratnak az értelem mutatja

meg a tökéletes jót (*voluntas de necessitate movetur*). Az erkölcsi ítélet az erkölcsös cselekedet forrása. Az ember életének célja tehát elsősorban a megismerés; a boldogság elérése („formaliter“) értelmi és nem akarati természetű.

A középkor tekintélykultusza Tamásnál az ész emeli a legfőbb tekintély rangjára, mely kritikájával megmutatja, hogy melyik vallásnak higyjünk. Vele megindul a Nyugat gondolkodásában az ész fokozatos térfoglalása, mely majd pár század múlva magukat a skolasztikus kereteket robbantja szét.

8. Tamás intellektualizmusának remek alkotása etikája. Alapjában véve itt is a régi arisztotelesi, stoikus és augustinusi elemeket használja föl, de a skolasztikus etikának első rendszerét építi ki belőlük. Alapul a keresztyén erkölcsi felfogás augustinusi formáját veszi, s erénytanában a peripatetizmus gondolatai vezetnek. Az emberi tevékenység célját a boldogságban látja. De a feljes boldogság Istené; ő az ember eszménye, aki felé a megismerés által törekszik. Cselekvéseink első és közvetlen mértéke a *humana ratio* (*regula propinqua et homogenea scilicet ipsa humana ratio*); hozzá mérjük az akarat értékét. De ez maga is az isteni értelemben gyökerezik, ez diktálja az emberi belátást: *prima regula* (*com-mensurans voluntatem*) *scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei*. Tartalmát a *synderesis* útján ismerjük meg, mely „*habitus continens praecepta legis naturalis*“ és szubjektív formájában az az erény (*virtus*), mely által „megismerjük, mit kell tennünk és mit kell kerülnünk“. A természeti törvény az isteni szellem egyenes leszármazottja, képemása (*imago*). Reája támaszkodik a lelkiismeret, mikor a törvény parancsolatait az egyes esetekre alkalmazza. Erkölcsileg jó tehát az a cselekedet, mely megegyezik az ésszel

és az örök törvénnyel, s erkölcsileg rossz, amely ezektől eltér.

A filozófiai etikát kiegészítik a vallás és a hit; az erényekre az isteni kegyelem teszi rá a koronát. De a kiválasztottak természetfölötti élete sem egyéb intellektuális tevékenységnél: ők az Istent boldogító szemléletben tökéletesen bírják, azaz megismerik.

A *szereket* az erényes élet alapja, de kísérői a sarkalatos erények: a bölcsesség, az igazságosság, az erősség és a mértékletesség. Amint Isten az emberi lét kezdete, ő a végcélja is.

Hiányos volna Sz. Tamás etikai rendszere, ha csupán csak az egyes ember és az istenség viszonyára terjedt volna ki. A magáévá tette azt az aristotelesi felfogást, hogy az ember társas lény (*ens sociale et politicum*), s ezért az emberek egymáshoz való viszonyáról sem feledkezett meg. Aristoteles Politikájának kommentálása nyomán keletkezett a *de regimine principum* című műve, melyben az antik és keresztény társadalomfilozófia szintézisét tárja elénk.

Vizsgálódásai nem annyira a társadalom eredetére, hanem a formáira terjednek ki. A társadalom feladatát abban keresi, hogy a gyöngé egyénnek feladatai elérésében segítőtje legyen. Felfogása tehát individuális: az egyénért van a társadalom és nem megfordítva. A társulás fokozatait mutatják a család, a község és az állam. Az államnak, mely maga a „tökéletes társaság“, feladata a társadalmi béke és egység megvédése. Legjobb az egyéni önkényt törvényekkel korlátozó monarchikus államforma. A zsarnokgyilkosság vagy más ilyenmű merénylet bűn, ha egyéni vállalkozás, de a nép nyílt lázadása a zsarnok ellen jogos és törvényes. A fejedelem Isten földi helytartója és szolgája: viszonya az államhoz kicsinyített mása Isten és a világ vi-

szonyának. Épp ezért a világi hatalomnak a szellemi előtt, a fejedelemnek Krisztus helytartója, a pápa előtt meg kell hajolnia.

Aquinói Sz. Tamás hatalmas rendszerének csak hamar akadtak hívei, azonban ezek között nem igen volt nevezetesebb egyéniség. Különösen a domonkos-rend fáradozott tanainak érdekében. Az aristotelizmus végül teljes diadalt aratott, s Tamást, a küzdelem legnagyobb alakját az Egyház már 1323-ban szentté avatta, 1567-ben pedig V. Pius pápa Augustinus, Hieronymus, Ambrosius és Gregorius mellé ötödiknek az egyház doktorai közé iktatta. Az *Aeterni patris* enciklika (1879) óta pedig tanítása a katolikus egyház főiskoláin tanított filozófiává lett és a ma virágzó neo-skolasztikus mozgalom belőle táplálkozik.

35. §. Az empirikus irány: Roger Bacon.

Az arabok az európai népekkel Aristotelesnek nemcsak a szoros értelemben vett filozófiai tanait, hanem természettudományi kutatásait, s azontúl az antik orvostudományt és matematikát is megismertették. Nagy Albertben mindezek iránt megvolt a fogékonyság, de Aquinói Szent Tamás hatalmas alkotásának fénye miatt az empirikus ismeretek árnyékba kerültek. A párisi egyetem a theologiai tanoknak élt, s ezért a valóságtudományok területén nem tudott az antik örökség olyan újító hatást kelteni, aminő a filozófiai aristotelizmus diadala volt. De amire Páris nem volt alkalmas, arra kedvezőbb volt a talaj az oxfordi egyetemen. Az angol szellem nem szívesen élt a tiszta fogalmiság világában, s közel maradt a tapasztalati valósághoz. Az oxfordiak a Biblia és Aristoteles kedvéért megtanultak zsidóul és görögül, hogy az eredeti forrásból meríthessék

tudásukat és élénk érdeklődéssel figyeltek föl, amint az araboktól a tapasztalati tudományokról hallottak. Különösen a matematikai és optikai kutatások ragadták meg őket, s ebben az irányban maguk is tovább próbáltak haladni. Így képessé lettek rá, hogy a kontinentális skolasztika egyoldalúságát ellensúlyozzák.

Az oxfordiak egyik legnagyobb hatású mestere *Grosseteste Róbert* (R. Greathead) (1175—1253.) lincolni püspök, aki Aristoteles-fordításaival és magyarázataival, de kiváltképpen természettudományi munkáival környezetére igen mély hatást tett. Elődeinél sokkal jobban hangsúlyozta a világfolyamatban a geometriai és fizikai törvények érvényesülését és az igazság érvényességi formájára nézve is meglehetősen tisztult nézetei voltak, mint ezt a valamelyik tanítványától írt *Summa philosophiae* bizonyítja.

De a XIII. században a tapasztalati iránynak leghatározottabb harcosa a franciskánus *Roger Bacon* (1210/14—1292/94), a „doctor mirabilis“. Bacon Grosseteste tanítványa, de időt és fáradságot nem kímélve korának valamennyi nevezetes más tanítóját is fölkereste. Nagy elégedetlenség élt benne az egyoldalú theologiai tanulmányok iránt, s kielégíthetetlen tudásvágya a legkülönbözőbb területekre ragadta. Egyéniségében volt már valami renaissance-jellegű; éles kontúrokkal válik el a középkori háttértől, de kritikai elméje korának fogyatkozásai miatt inkább a meddő bírálatban merült ki, s nem igen jutott a pozitív alkotásig. A nagyigényű *Opus maius*-ban empirisztikus és racionális elemek keverednek, s eszméivel két kiváló honfitársának, *Verulami Baconnak* és *Lockenak* középkori előfutárja. A nyelvtudomány fontosságát hangsúlyozza, sőt az összehasonlító nyelv-

vészet fogalma is megvillan előtte. A matematikát a tudományok sorában a legelső helyre teszi, az optikát az arab Alhazen nyomdokain matematikai alapon építi tovább. De eszméi még nagyon differenciálatlanok; nincsenek világos elvi alapjai. A filozófiában nem halad túl a platonizáló augustinizmuson, sőt egy és más tekintetben visszaesést mutat a régi franciskánus iskolával szemben, mikor Avicennát és Alhazent vegyíti vele.

Szerinte minden tudománynak a Szentírás magyarázatának kell lennie, mert „una est tantum sapientia perfecta quae in Sacra Scriptura totaliter continetur“. A filozófia előtte önmagáért semmitsem ér: „philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est“, s csak mint a dogmák magyarázója jöhet szóba: „philosophia non est nisi sapientiae divina explicatio per doctrinam et opus“.

Tradicionalizmusa a történet iránt teszi fogékonyá, mert „eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus est lex Dei; scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio“. A filozófia célja a természet megismerése: „tota philosophiae intentio non est nisi rerum naturas et proprietates evolvere“. Csúcspontját pedig az ethika alkotja, mert ebben a teológiával közvetlenül érintkezik.

Roger Bacon szerint az ember lelke csak „intellectus possibilis“, melyet az „intellectus agens“ kelt a megértés munkájára. De az utóbbi „tevékeny értelem“ maga az isteni lélek, mely a maga világosságával teszi bennünk láthatóvá az igazságokat. E tan az augustinusi elmélet merész magyarázata az averroësi terminológiával. Egyébként nem fogadja el Bacon Averroës tételét: hogy minden emberben ugyanazon értelem tevékenykednék, ez az ő

szemében „error peior et haeresis nequior, immo nequissima“.

A megismerés minden fajtáját intuitívnek fogja föl, mert a megismerttel egyesül a megismerő. Azt a hatást, melyet valamely lény egy más lényre tesz, „species“-nek nevezi (primus effectus agentis), s a megismerés a kozmikus szubstanciák kölcsönhatásának csak egyik formája.

A megismerésnek három fajtát sorolja fel: a tekintély, az ész és a tapasztalat (per auctoritatem et rationem et experientiam) szerint valót. Ezek azonban a tapasztalatra korlátozhatók, mert a tekintély bizonyítás nélkül nem ér semmit, az észkövetkeztetés pedig kellő tapasztalati alap nélkül bizonytalan. Bacon mégsem a modern értelemben vett pozitívista, mint sokan szeretnék hinni, mert alig van nála zavarosabb fogalma valaminek, mint éppen a tapasztalatnak. Ezt a fogalmát a benső, lelki életre, a hit tárgyaira, az erényekre és az isteni kegyelem dolgaira is kiterjeszti. Pozitívum és misztika olvad itt össze nála, mert azt mondja ugyan, hogy mindent a tapasztalat útján kell bizonyítani: oportet ergo omnia certificari per viam experientiae, de mindjárt hozzáteszi: duplex est experientia. Az egyik a külső (per sensus exteriores), a másik a benső tapasztalat (scientia interior), mely isteni sugallat: divinae inspirationes non solum in spiritualibus sed et in corporalibus et scientiis philosophiae. E benső tapasztalatnak hét foka van, s legfelső fokán („raptus“) épp oly eksztatikus, mint a már ismert katolikus misztika.

Roger Bacon műve egészben véve alig több nagy ígéretnél: a tapasztalati tudományok forrongását érezteti, s benne a középkori szellem bomlását. Apuinói Tamás művének tragikumája,

hogy az ész uralomra emelte, s ez az ész fog ellene fordulni, amikor az újkor kezdetén a Roger Baconnál most még oly formátlanul hangot adó tapasztalati tudományokkal szövetkezik. Itt is bebizonyosodik minden lét tragikus volta: a létező legteljesebb pillanatában már a halál csíráját hordja magában.

36. §. *A voluntarista visszahatás: Duns Scotus.*

Hogy a lelki élet páratlan egységében az értelmi vagy az akarati mozzanatokat tartjuk-e fontosabbaknak, az végső fokon az értékelés dolga, mely legnagyobb részben irracionális tényezőkön fordul meg. Az aristotelista thomizmus sem tudta igazi érvekkel igazolni a maga intellektualizmusát, aminthogy Augustinus voluntarizmusát is csak a nagy egyházatya egyénisége magyarázhatja. A franciskánusok hite inkább a vallás érzelmi oldalát ölelte át, hajlottak a misztikára és a szeretetben látták Isten megismerésének biztosítékát, ezért az augustinizmust képviselték a thomizmus racionalista hajlamaival szemben. Ez az alapértékelésük rejlik az újfranciskánus irány mélyén is, mikor a misztikát elhagyva maguk is a filozófia fegyvereivel akarják hitüket rendszeresen bizonyítani a lehető területen. A skolasztikának ez a más szempontú kiépítése Duns Scotus, a „doctor subtilis“ érdeme. Ő bírálja Sz. Tamás felfogását, de egy más pontból kiindulva sok tekintetben ugyanoda jut, ahova az Aquinói.

Johannes Duns Scotus, valamelyik brit szigeten született 1275-ben, de valószínűbb, 1266-ban; sőt lehet, hogy még 1245-ben. Korán a franciskánus rendbe lépett, s Oxfordban tanult, ahol Roger Bacon és mások hatására magába szította a matematika és az antithomizmus szel-

lemét. Később maga is tanított az oxfordi egyetemen, majd Párisba ment, ahonnan feljebbvalói Kölnbe rendelték 1308-ban, de itt még ugyanabban az évben elhunyt. Oxfordi évei voltak a legtermékenyebbek, itt bontakozott ki a gondolat végtelen finomságai iránt fogékony szelleme, úgy hogy rövid élete dacára a skolasztika legnagyobb alakjai közé emelkedett.

Duns Scotus a középkor leganalitikusabb elméje: született dialektikus és kritikus. Ezt az egyéni hajlamát Aristoteles és a matematika tanulmányozásán edzette, s így érthető éles kritikája, amit mások eszméin gyakorol. De a bírálatban sohasem volt sértő: a gondolatok és nem a személyek ellen harcolt. Stílusa éppen nem elegáns, sőt pongyola, de érvei találóak. Fiatalsága szolgálhat magyarázatául, hogy többet törődik a kritikával, mint a maga eszméinek kifejtésével, azért nincs minden homályosság nélkül.

1. A theológiát élesebben elválasztja a filozófiától, mint Aquinói Tamás teszi. Az észbizonyítékok tekintetében matematikán edzett elméjének igényei vannak, viszont a hit aktusa iránt meghódolóbb. A theológiát nem tartja szigorú bizonyító tudománynak (*scientia propria dicta*), mert elvei nem *ex eídentia rei* ismertek. De azért ez a legelső tudomány, mert a legnagyobb tárgya van és elvei a maga módján a legbizonyosabbak, *quia habet obiectum nobilissimum, et principia secundum se certissima sunt*. A *ratio naturalis* körét meghaladják a hit dolgai (*credibilia*), amelyek közé sorolja Duns Scotus nemcsak a Sz. Tamás által oda utalt dogmákat, hanem az Isten mindenhatóságának, mérhetetlenségének, mindenütt jelenvalóságának, igazságának, igazságosságának, irgalmának és gondviselésének tételét is. A

theológiának nem theoretikus, hanem praktikus jellege van: az életet akarja irányítani.

Ezzel az elválasztással Duns Scotus kétségtelesenül egyengette a filozófia és theológia szétválásának útját, noha az ő célja még a filozófia és a dogmák harmóniája volt.

2. Az univerzália-kérdésben elfogadja a realista álláspontot, s Nagy Alberttel és Aquinói Tamással az általános fogalmak háromfajta existenciáját tanítja (ante, in és post). A nominalizmust elveti, mert a fogalom nem lehet meg tárgya nélkül s minden tudomány a logikába olvadna bele, ha tárgyaik, az általános fogalmak csupán az ész alkotásai volnának: ita quod universalia non sunt *fictiones intellectus*, tunc enim nunquam in quid praedicarentur de re extra, nec ad definitionem pertinerent, nec metaphysica differret a logica; *immo omnis scientia esset logica*.

De messzeható különbség van Duns Scotus és előzői közt abban a kérdésben, hogyan viszonylik az általános az egyeshez. Tamás szerint az általános a forma s az egyes elve az anyag, azaz: az egyedi létező a formának bizonyos fogyatkozását jelenti. Duns Scotus azt tanítja, hogy az individuum az ultima realitas s benne a lét teljessége, nem pedig hiánya van meg. Hogy tehát az általános lényeg (quidditas) individualizálódjék, valami pozitív többletnek kell hozzájárulnia s ezt a többletet *ilyenségnek* (haecceitas) nevezi. Az állatból (animal) az emberség (humanitas) tesz embert (homo) s az emberhez a sokratességnek (socratitas) kell járulnia, hogy Sokratessé legyen. Ebben keresendő a principium individuationis.

Igen érdekesek a jelentés lényegére vonatkozó azok a fejtegetések, melyekkel Duns Scotus a fenomenológia megalapítójává válik. A legálta-



lánosabb adottság a *lét* (Ens), de ennek a fogalma már bizonyos előfeltételeket foglal magában, amelyek a kategóriák fölé emelkednek s így transzcendensek. E transzcendenciákat kutatva két csoport tűnik föl előtte: az *unicæ* és a *disiunctæ*. Amahhoz számítja az *unum*, *verum*, *bonum*-ot, — ezekhez a következő fogalompárokat: *idem et diversum* (azonosság és különbözőség), *contingens et necessarium* (esetleges és szükségképi), *actus et potentia* s talán a páros és páratlan, a hasonló és nem-hasonló is ide tartoznak, amennyiben a mennyiség és minőség kategóriáit megelőzik.

3. Tiszta léte csak Istennek van (*Deus est esse*), minden más csak részesedik a létben (*habet esse*). Duns Scotus szerint minden teremtett lénynek van anyaga és formája, tehát a szellemi lényeknek (angyalok) is. Háromféle anyagfajtát különböztet meg, de Tamással ellentétben mindegyiket többnek tartja tiszta lehetőségnél: az anyag valóság (*aliqua res actu, aliquid actu*). E felfogásban Avicbronhoz csatlakozik, akit védelmébe vesz Nagy Alberttel és Sz. Tamással szemben. Mivel minden létező alapját ugyanaz az anyag alkotja (*quod unica sit materia*), az egész világ úgy tűnik föl előtte, mint valami óriási fa: gyökere az anyag, ágai a múlandó szubstanciák, levelei a változó akcideneciák, virágai az értelmes lelkek, gyümölcsei az angyalok s a kertész, aki e fát ültette és ápolja — az Isten.

4. Ismeretében Sz. Tamással nagyon sok érintkező pontja van. A tapasztalati valóság az ismeret alapja (*unde fundamentum originale, a quo movetur omnis cognitio, dico radicaliter est esse actuale*). Az egyetemes fogalmakat elvonás útján szerezzük meg. A lélek önmagát intuitív reflexió útján ismeri meg (*reflexione sui ipsius*

supra se exprimit). Tanította, hogy az emberben nemcsak a lélek az egyetlen forma, hanem a testiség (corporeitas) is, mert a materia prima önmaga nem képes a lelket magába fogadni.

5. Igen nagy nevezetességre tett szert Duns Scotus az akaratról szóló tanításával. Megkülönbözteti az ösztönös *törekvést* a jó felé az *akarati aktustól*. A törekvés állandó és szükségszerű, az akarás időszakos és szabad. Az akarás lényege a szabadság. Duns Scotus az akaratban az öntevékenységet látja, melyre semmitem sem gyakorolhat szükségképi befolyást, mert akkor már nem volna öntevékenység. Még az abszolút jóval szemben sem kötött az akarat, mert az értelem figyelmét el tudja terelni róla más tárgy felé. Azért az akarat fölötté áll az értelemnek: primatusa van az intellektus fölött, de csak a szabadságát tekintve. Mert téves az a felfogás, mintha a szabad akarat azonos volna a szeszélyes önkénnyel: a motívumokon alapul minden akarás. E tekintetben a jó képzete finális, vonzó hatást fejthet ki.

Értelem és akarat közt az a különbség, hogy amaz szükségképpen tevékeny, emez pedigelfüggesztheti a maga tevékenységét. Egyébként az akarat értékesebb az értelemnél, mert a szeretet erénye tökéletesebb, mint a hit és a remény, minthogy a szeretet tökéletesebben egyesít Istennel, mint a megismerés s mert a gyűlölet Isten iránt rosszabb, mint nem tudni róla.

Az akarat teljessége Istenben van meg. Az igazság sem előzi meg az isteni akaratot, inkább ez teremti úgy az igazságot, mint a jót. Az Isten nem azért akarja a jót, mert ilyennek ismeri meg, hanem azért jó valami, mert Isten akarja,

37. §. A logikusok: Raymundus Lullus.

A skolasztika az aristotelesi iratok közül legelőször logikai természetűekkel (De interpretatione, De categoriis) jutott érintkezésbe. Ezeket, valamint Porphyrios *Isagoge*-ját és Boëthius logikai műveit tanították eleinte a logika tudománya gyanánt. Majd a többi aristotelesi logikai irattal való megismerkedés s egy-két középkori értekezés nyomán kialakult a logikának iskolai formája, amit tankönyvekbe foglaltak. Legnevezetesebb volt *Petrus Hispanus* (XIII. sz.) *Summulae logicales* című munkája, mely egész sereg magyarázót is mutathat föl.

De a tudományos methodika terén legnagyobb igényvel a spanyol származású *Raymundus Lullus* (1235—1315) lépett föl. A rejtelmes egyéniségű franciskánus az averroizmus ellen küzdött s a katolikus hit igazságát megdönthetetlen módon igyekezett az ész elé állítani. Ezt szolgáltni volt hivatva „Nagy művészete“ (*Ars Magna* seu scientia generalis), mely fogalmak mesterséges kombinációjából akarta az elméleteket származtatni. A tudományokat ábrázoló koncentrikus körök mozgatása útján különböző schémák jöttek volna létre theológiai, filozófiai és jogi, valamint orvostudományi igazságok számára.

Lullusban nagy fantázia működött, de megsejtette az igazságok egységét és összefüggését. Azért minden különössége dacára sok hívet szerzett az „ars lulliana“ számára s ezek őt „doctor illuminatus“-nak nevezték. Sejtései miatt G. Bruno és Leibniz is lelkesedéssel beszéltek róla. Hogy a logika nem pusztán a deduktív bizonyítás tudománya, hanem új igazságok felkutatását mutató *ars inveniendi*, — ez az újkori gondolat először Raymundus Lullusnál merül föl.

III. A skolasztika hanyatlása.

38. §. *Ockhami Vilmos.*

A skolasztika a XIII. századdal elérte fejlődésének tetőpontját: a XIV. században a bomlasztó kritika ideje következett el. A theológia és filozófia útja mindinkább elválik, az alkotó munka helyett a vitatkozás lármája hallik mindenfelé s kezd letűnni a tekintélyek ideje. Az új nemzedéknek nincs egy eredeti gondolata, de annál merészebben bírálja a régi nagyokat. A tudós napszamosok egész légiója nyüzsög az iskolák katedráin, de nincs sehol egy irányító egyéniség, ki a munkának célt és értelmet tudna adni.

Még legjelentősebb alak ez időkben az angol *Ockhami Vilmos* (mh. 1347 táján), kiben korának nyugtalan törekvései elég tisztán megtestesültek. Éppen nem akart elszakadni a skolasztika talajáról, de újításai mást eredményeztek, mint amit szeretett volna elérni s előzőinek tanításából éppen azokat a mozzanatokat ragadta meg, amelyek a bomlás csírái voltak. Az egyház ellenében az állam abszolút hatalmát védte, az ész jogai és ereje ellenében az akarat nagyságát hangsúlyozta s a realizmus helyébe felújította a nominalista hajlamokat.

Ockham Duns Scotus kritikáját szítta magába, de még szélesebbre tágította azt az űrt, melyet mestere teremtett a theológia és filozófia között. Nála már a vallásnak alig maradt olyan tétele, amelyre a filozófiának joga lett volna az ész vizsgálódását kiterjeszteni. Nem bízott az észben s a szkepticizmust növelte nagyra. E tekintetben fokozott Duns Scotusként áll előttünk.

A létezőkre nézve elfogadja az anyag és forma elvét, de csak az egyedi szubstancia létezését ismerte el, míg az általános — szerinte — csak a

gondolkodástól kapja önálló formáját. Az általános fogalomnak semilyen formában sincs realitása. A „platonikusok“ helyett az „igazi Aristoteles“-hez kíván csatlakozni. Szemében az általános fogalmaknak realitást tulajdonítani s Duns Scotus *formalitas*-ait elfogadni: az egyedi létezők fölösleges megkettőzése volna, már pedig „entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda“. Csak az egyes dolgok a valóságok, az általános fogalmak pedig jegyek (*signa*), melyek elvont gondolati alkotások. Nem a metafizikába, hanem a pszichológiába és a logikába tartoznak tehát. E felfogás nem tesz most már különbséget a lényegiség (*essentia*) és a létezés (*existentia*) között (*existentia et essentia idem omnino significant*).

De a fogalom mégsem önkényes valami, mert ez a jegy a megjelölt dolgot helyettesíti (*supponere*). Kialakulása természetes és a dolog kifejezése (*terminus*) a gondolatban, melyet a nyelv és az írás önkényes jegyeitől (*secundum institutionem voluntariam*) élesen meg kell különböztetni. Ezért Ockhami Vilmos tétele szerint „*universalia sunt termini post rem*“.

A dolgokat tehát nem ezek útján, hanem intuitíve, a maguk egyedi realitásában ismerjük meg. A tudomány azért nem haszontalan, mert általános fogalmai az egyes dolgok nagyobb vagy kisebb számának helyettesítői, vagyis a valósággal érintkezésben van.

A fentiek eredménye volt, hogy a theológia és a filozófia útjai elváltak s újra a misztika hatalmasodott el a keresztyén világban. Feje *Eckehart* (l. alább). Tanítványai *H. Suso* és *J. Tauler*, továbbá a „csodálatos“ *Joh. Ruysbroeck* (1293—1381) és *Thomas a Kempis* (1380—1471). Az utóbbinak „Krisztus követéséről“ (*De imitatione Christi*) írt könyve a legnagyobb hatású vallá-

szos építő iratok közé tartozik. A filozófia pedig a formális logikára szorult, melyet Ockham „omnium artium aptissimum instrumentum“-nak mond. De a dolog természetében rejlik, hogy a filozófia a levegőben lóg, ha nem a tudományok talajából nő ki. A középkorban a teológiával állt szoros kapcsolatban, most, hogy ez megszakadt, lázasan keres más kiindulást s meg is fogja ezt találni a matematikai természettudományokban. De ez már egy más világba: az újkorba tartozik.

Néhány könyv a középkori filozófia történetéhez. — Überweg-Baumgartner: *Grundr. d. Gesch. d. Philos. d. patrist. u. schol. Zeit.* 1915.) (Alapvető mű bőséges bibliografiával). M. Grabmann: *Gesch. d. schol. Methode.* 2 köt. M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale.* É. Gilson: *La philosophie au moyen âge*, 2 köt. U. az: *Le Thomisme*, 1923. A. Harnack: *Lehrbuch d. Dogmengesch.* 3 köt.

Szövegben igen fontos a Migne-féle *Patrologia graeca et latina*. S a komoly tanulmányozáshoz nélkülözhetetlen sorozat a Baeumker—Hertling-féle *Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* 1891 óta megjelenő kötetekben.

Folyóiratok közül legfontosabb a louvaini *Revue Néoscholastique*.

III. RÉSZ.

Az újkori filozófia.

39. §. Az újkor szelleme.

A skolasztika nagyszerű és még ma is élő próbálkozás arra, hogy összeegyeztesse az irracionális keresztvén vallást a görög intellektualista filozófiával. De a történet folyamán a feudális középkori társadalmat a kultúra alkotó munkájából kiszorította a városi polgárság és vele egy új szellem váltotta föl a filozófiai gondolkodásban is a régi szellemet. Ez a szellem tudatosan tradicionalista volt, — nem tagadta meg tehát a régi kultúrák örökségét, de nem elégedett meg vele, hanem tovább akarta azt fejleszteni az ön-maga vágyai szerint.

S milyen az a lélek, amelyből ezek a vágyak fakadtak?

A transzcendens valóságok felé forduló középkori lélekkel szemben az újkori lélek *immanens hajlamokat mutat*: nem vágyik el a földi világból s ennek az örömeit nem kívánja egy transzcendens létért feláldozni. A mást is magától függőnek érzi, s nem megfordítva. Ezért nagyobb a felelősségérzete, mint régebben. S mégis meglepő, hogy az ethikai kérdések iránt való érdeklődés az újkorban vesztit intenzitásából. Ennek az a magyarázata, hogy a természet mivoltára irányuló ténykérdés, mely az újkor legfőbb problémája, háttérbe szorítja az ethikai és esztétikai érték kérdéseit, melyek a keresztvén és az antik filozófiát annyira foglalkoztatták. Ép

ezért az újkori kultúra a valóság és érték kettőségének, sőt ellentétének tragikus vonását mutatja. Vele függ össze, hogy az egész modern filozófia történetén végigvonulnak a természeti szükségszerűség és a szellemi szabadság megoldatlan problémái.

Az újkorban ismét önállóságra törekszenek kultúránk öröklött elemei: a vallás, a tudomány és az állami élet, s ezeket még ma sem tudtuk egyetlen szintézisbe összefoglalni, mint pl. a középkori Egyház tette a maga tekintélyi elvével. Innen van kultúránk számtalan ellentéte.

Az újkori ember gondolkodásában egybeesik az igazság és a valóság fogalma, s ezt a szépségnél és a jóságnál többre tartja úgyannyira, hogy ez utóbbiakat sokszor hajlandó illúzióknak vélni. A gondolkodás a kész valóságot úgy teszi a magáévá, hogy szétszedi részeire. Az újkori elme ezért inkább *analitikus*: a boncolásban leli kedvét, míg az antik és a keresztyén filozófia az analízist és szintézist egyensúlyban tartotta.

Az újkori ember a középkorival szemben anti-korporatív hajlamokat mutat: a közösség kapcsait tehernek érzi, s inkább az elválasztó, mint az összekötő vonásokat hangsúlyozza. Az egyéniség (individualitás) szelleme az, mely a gondolkodásán uralkodik. A forma általánossága zavarba hozza az egyéni való előtt, s könnyen hajlik rá, hogy azt ennek feláldozza. Az egyéniség megbecsülése készíti rá, hogy csak önmagának higgyen; *elveti tehát a tekintély elvét*. Nem fogad el igaznak semmitsem csak azért, mert valami tiszteletreméltó tekintély azt a maga erkölcsi erejével támogatja. Az újkori embert ily módon sokszor az a veszedelem fenyegeti, hogy elveszíti az emberekkel és az Istennel való kapcsolatát, mely a hellén és keresztyén embert teljesen kielégítette, — s teljesen magára marad. De e vesz-

teségért bőven kárpótolja őt, hogy érintkezésben marad a dolgok kimeríthetetlen sokaságával: a természettel. *S a természetnek egy új, eddig fel nem fogott oldala jelentkezik előtte: végtelensége.* Az újkori lélek rajongó áhitattal adja át magát a természetnek, s benne fölhalálja mindazt, amit megelőző kultúrák az abszolútum bármely más formájában kerestek. Ezért a modern filozófia legfontosabb fogalma a „természet“, s legszorosabb kapcsolatban a természettudományokkal áll.

A természet gépezetének belső szerkezetét kutatja fáradhatatlanul. Vágyik látni, amint e nagy óraműben a kerekek fogai egymásba fogódzva mozgatják előre a világfolyamatot. *Kérdései ezért theoretikus természetűek újra, mint a görög gondolkodáséi voltak,* de attól mégis sokban különböznek. Újra bízik az észben, de az evidencia élménye ritkább nála, mint a hellén gondolkodóknál. A végtelenség fölemelő, de egyben leverő hatással is van rá. Az újkori lélekben *nincs meg az antik harmónia, sem a keresztyén hit bizakodó reménysége, hanem fájdalmas diszharmónia és tépelődő kétség jellemzi.* Még legoptimistább alkotásaiban is némi kételkedés és állandó szubjektívisztikus hajlam fedezhető föl. Nincs többé „*philosophia perennis*“, csak a távol messzeségben ragyog föl néha a *veritas aeterna*. Ezért van gondolkodásában az ismeretproblémának központi jellege, de hiányzik belőle a gondolkodásnak az a bátorsága, mely a skolasztikát jellemzi. Az újkori ember tehát cseppet sem nagyobb filozófus, mint elődei.

Az embert végső fokon mégis csak az ember érdeklí legjobban minden időkben. A filozófia az ember megismert igazságainak előfeltételeit nyomozza. A görög ezt egy művészi értelemben időn kívül álló létezőben, a keresztyén gondolat Isten-

ben, az újkori ember a mindig más és mégis mindig egy természetben keresi. Amott az ideális formákon, illetve az örök és tökéletes istenségen, itt a természetten függ az egész emberi lét. Nem csoda tehát, ha a régi és új kultúrformák összeolvadásakor Spinoza *Natura sive Deus*-ról beszél.

Az antik filozófia nem ismeri a modern kultúrának ezt a természet fogalmát; az ő véges világa alig több nagyszerű műalkotásnál. Ezért a hellén bölcséletben ember és világ szinte egymás mellett állnak, az újkoriban egyik a másikat el akarja nyelni (monizmus). Ott az ember a világgal szemben szabad, a keresztyén filozófiában mindkettő függő viszonyba jut az Istennel szemben, az újkorban vagy az egyik, vagy a másik az uralkodó. De a régi idők heteronómiájával szemben legszívesebben az ész autonómiájához ragaszkodik a modern gondolkodás.

Az újkori embert az antikkkal szemben jellemzi még az is, hogy amaz inkább filozófus, aki egészet lát, ez inkább szaktudós, aki részekre figyel. A filozófiában — nagy valószínűséggel mondhatjuk — ma sem jutottunk túl Platonon és Aristotelesen, de a szaktudományok soha nem sejtett haladást tettek. Az újkor kultúrája sokrétűbb, színesebb, mint az antik, de benső, éltető gondolatokban nem igen gazdagabb.

Hogy ily sokrétűvé fejlődhetett, annak a végtelenség kétségkívül modern gondolatán túl a kulturális munkának nemzeti megosztásában is kereshetjük az okát. A nemzeti elkülönülés a keresztyén egyház egyetemessége nyomán az újkori individualizmus szülötte. S a modern lélek diszharmóniáinak alkalmas kifejezési formája lőn a nemzeti különbözőség a gondolkodás terén is.

Szinte természetes, hogy mikor a modern

kultúra első nagy alkotása jelentkezik, először a mediterrán népek körében találkozunk vele, ott, ahol a megelőző kultúra élt és kifejlődött. Az olasz renaissance-filozófiában lesz nagykorúvá az újkori lélek: szinte egy pillanatban kapjuk itt meg a jövő egész ígérését. De a forrongás korszaka után az újkori filozófia műve a francia, angol és német nemzet kezében alakul tovább, akik a maguk külön egyénisége szerint alakították a hozzájuk került problémákat.

A francia a maga éles elemző szellemét, s a gondolatok legvégső következményeitől vissza nem riadó merészségét vitte a filozófiába. Logikus képzeletében a művészet és filozófia határai összefolynak, de a kifejezés világosságának ez nincs hátrányára. Egy gondolatot lát rendesen, azért nagyobb az analízisben, mint a szintézisben. Inkább pszichológus, mint metafizikus. Szeret a tapasztalat egy-egy adatából kiindulva konstruálni. Szociális valójánál fogva a társadalmi elméletek terén mutatkozott kiválónak.

Az angol szellem a valóság tisztetével válik ki. Józan, lendület nélkül való. Az absztrakcióban nem igen leli kedvét és szívesen bízza magát természetes ösztöneire. Gyakorlati érzék és az erkölcsi kérdések iránt való érdeklődés több van benne, mint akár a franciában, akár a németben. Ő a *cselekvés* idealistája, s nem a gondolaté.

A német kedélyének mélysége és nagy rendszerező ereje miatt szinte a par excellence modern filozófusnemzet. Gondolkodása mindig az egészet vágyik átölelni, azért a részletekben sokszor hiányos és zavaros. De a filozófia és gyakorlati élet, valamint a szaktudomány nála válik el legkevésbé, azért a filozófiai szellem az ő nemzeti művelődésében jutott legnagyobb szerephez. S ezzel tanítója lett más nemzeteknek is.

A filozófiában a német szellem vette át a hellén örökséget, s itt ő a modern *praeceptor mundi*.

De ha az újkori kultúrát egységes egésznek tekintjük, s ennek a filozófiai problémákban való megnyilvánulását követjük, könnyen megkülönböztethető áramlatokat veszünk benne észre, amik áttörik a nemzeti korlátokat. A *forrongás korszakára* (1350—1600), mely a humanizmus és renaissance idejét öleli föl, a *nagy konstruktív rendszerek kora* (XVII. század) következik. Ott még minden együtt van, s az új szellem keresi a megnyilatkozás formáját. Antik filozófiában és középkori misztikában egyaránt próbálkozik, míg megalkotja a természet modern fogalmát és ezzel közel jut a maga kifejezési módjához. A XVII. sz. folyamán a nagy összefoglaló rendszerek ideje következik el, még pedig a modern lélek meghasonlottságának megfelelően egyrészt a racionális, másrészt az empirikus szellem útmutatása szerint. A két irány eredménye a *felvilágosodás kora* (XVIII. sz.), mely az embert helyezve az érdeklődés középpontjába, sok részben a modern kultúra legteljesebb valóját fejezi ki. Ennek a végére esik Kant nagy kísérlete: az újkori lélek törekvéseinek összefoglalása és tevékenysége jogos határterületeinek kijelölése. Nyomában a metafizika új lendületet nyert, de a régi felfogást elvetve nem a tárgyban, hanem a tárgyat megalkotó szellemben vélte megtalálni a világ lényegét (*német idealizmus*). A merész spekulációt aztán Hegel után a materializmus reakciója és a multon élősködő „egyetemi filozófia“ váltotta föl. Csak lassan tért magához napjainkban az elalélt filozófia, hogy az újkantiánus ismeretelméleti kísérletek nyomán ma ismét merjen a metafizikáról beszélni és ezzel a világegésznek magyarázatára vállalkozni.

I. A forrongás korszaka.

40. §. *Az antik filozófia felújítása.*

Minden új kultúra a meglévővel való elégedetlenséggel kezdi a maga életét, de mikor ennek a formáit elveti, rendesen még régebbi kultúrformákat elevenít föl, mert a maga sajátos módján még nem tud megnyilvánulni. A renaissance nem szokatlan jelenség kultúrák hajnalán: a lélek új formái belőle fejlődnek ki. A keresztyén filozófia a platonizmus renaissanceában kezdődik, s az újkori gondolat is a hellén filozófia eredeti forrásaiból akar meríteni és annak a felújításában keresi a maga kifejezését. Az antik világ autonómiája volt az egyházi tekintély bilincseiből szabadulni akaró modern ember nevelője. Ennek a ruháját viselte mindaddig, míg a modern tudomány: matematikai törvényeken nyugvó természetszemlélet, — nagykorúvá nem lett.

1. Ha a skolasztika Aristoteles hatása alatt fejlődött nagyra, az elégedetlen elemek most Platon neve körül csoportosulnak. A költőfilozófus forrongó lelkét érzik rokonuknak, s hozzá menekülnek Aristoteles rideg és józan világából.

Itália meggazdagodott városi osztályai Dante, Petrarca és Boccacio hatása alatt igen fogékonyak voltak az új szellem iránt. Őket nem kötötték a középkor hagyományos formái, közülük kellett tehát az új kultúra első hangját hallani. A Medici Cosimo uralma alatt virágzó Firenzébe jött Konstantinápolyból 1438-ban Georgios Gemistos *Plethon* († 1450), aki Platon filozófiájáért rajongott és rávette Cosimót a firenzei platoni akadémia megalapítására, mely a nagy filozófus athéni iskolájának felújítása kívánt lenni. Virágzását Medici Lorenzo és Giuliano idejében érte el, amikor a platonizmus minden tudós körbe

szerűtlenek innen. Legnevezetesebb tanítói voltak *Bessarion*, aki Aristotelest is elismerte, és *Marsilio Ficino* (1433—1499), aki Platont és Plotinost latinra fordította. Ez az Akadémia ugyanis neoplatonikus hajlandóságú volt: misztikus és vallásos elemek uralkodtak benne. Sőt később az antik világ egész okkultizmusa, majd zsidó kabbalisztikus tanok is tárt kapura találtak nála. Legjobban látszik ez a köréhez kapcsolódó *Pico della Mirandola* (1463—1494), valamint a német *J. Reuchlin* (1455—1521) és *C. Agrippa von Nettesheim* (1486—1535) művein. Az utóbbinak kalandos életében és tudásában már a mágia foglalja el a főhelyet. Benne világosan megnyilvánul a modern léleknek az a törekvése, hogy a természetet meghódítsa. De ezt nem titkos varázsigékkel, hanem a dolgok rejtett sajátságainak megismerésével, valami „természetes“ mágiával akarja elérni. A világ egységes oksági összefüggését sejtette meg, s ezt akarta az ember uralmának megalapozására felhasználni. „Ahogy az emberi testben — úgymond — az egyik tag mozgása a másikat hozza létre, s amint a hárfán egy húr megérintése a többieket is rezgésbe hozza, ép úgy kimutatható a világ valamely részének mozgása az összes többiekben.“

Agrippánál még mélyebbre igyekezett hatolni a természet titkaiban a maga korában nagy hírű orvos, alchimista és filozófus *Theophrastus Bombastus von Hohenheim*, görögös nevén *Paracelsus* (1493—1541), aki a chemia segítségével az orvostudományt törekedett reformálni. A filozófia az ő szemében már természetkutatás, melynek eszköze a megfigyelés és a gondolkodás. Galenust és Avicennát elveti, mert tapasztalat nélkül spekuláltak. Az embert mikrokozmosznak tartja, akiben a makrokozmosz világ minden anyaga és ereje megvan: az ember analízise

a világ analízise. Így félredobja a skolasztikus megkülönböztetést az égi és a földi világ között. Mindegyikben vannak szerinte „elemi“ részek, melyekből a test áll; „sziderikus“ részek, amelyek a csillagokat, de egyúttal az életszellemeket is alkotják, és végül a „deális“ rész, az értelmes lélek, mely magától Istentől származik. Ezekben az okoskodásokban az újplatonizmusra (emanatio) támaszkodik. E három alkotórésznek megfelelő tudományok: a természettudomány, az asztronómia és a theológia, — ezek az orvosi tudomány segítői. Minden élő lényben van ugyanis még egy külön életerő, az ú. n. „Archeus“, s az orvostan feladata, hogy ezt az Archeust támogassa az ártalmas elemi szellemelek (gnómok, salamanderek, undinák és sylphek) ellen vívott küzdelmében. Az organizmus minden ereje önmagában van, a külső hatások csak ezt módosíthatják, de önmagukban az élő lényekkel semmire sem mehetnének.

Goethe Faustjának monológja a Paracelsus szellemét lehel. Legfontosabb tette, hogy nála már a világ és az ember összeolvadnak: egyiket a másikból érti meg.

2. De a platonizmus mellett Aristotelesnek is voltak hívei, különösen az egyetemi körökben. Ezeket is áthatotta a humanizmus szelleme és az ókori szövegek alapján helyesen értelmezett Aristoteleshez kívántak visszatérni. Az *averroistákkal*, kik a Stagirita arab és skolasztikus magyarázóit követték, szemben állott Páduában az *alexandristák pártja*, akik Alexander Aphrodisias (Kr. u. 200 körül élt) értelmezését fogadták el a lélekre nézve. Amazok szerint az ember „eszese része“ a halál után a világlélekbe tér vissza, s így halhatatlan, — emezek pedig azt tanították, hogy a lélek a test éltető elve, s vele együtt keletkezik s pusztul el. Az alexandristák

feje *Pietro Pomponazzi* (Petrus Pomponatius, † 1524), az egyéni halhatatlanság hitét az emberiség végtelen fejlődésének gondolatával helyettesíti. Ugyancsak ő az erkölcsi autonómia elvét, melyet majd Kant tesz a modern ethika alapjává, egész világosan kimondja. Az erkölcsi törvény nem külső erőtől kapja szentesítését, hanem a magunk belső lényének követelménye rejlik benne. Szerinte a halhatatlanság hitére az egyháznak csak a tömeg fékentartása miatt van szüksége. Ő még a skolasztikus „kettős igazság” elvét vallja, de már a metafizikai elvek naturalisztikus felfogása uralkodik gondolkodásán.

Voltak olyan filozófusok is, akik egyenest szembehelyezkedtek a Stagirita tanaival, s mint Luther, szívesen beszéltek „Narristoteles” gondolatainak haszontalanságáról. Így *Pierre de la Ramée* (Petrus Ramus, † 1572. a párisi Bertalan-éj áldozataként) az aristotelesi logikát támadta, s újításaival Németországban ért el meglehetősen hatást. A fogalmi szillogizmus helyébe a „dolgokkal” való érintkezést, a logika helyébe a retorikát kívánta tenni, amiben *Lorenzo Valla* (1408—1457), ki az ethikában az epikureizmust elevenítette föl, tekinthető elődjének.

41. §. Az új ember.

A forrongás éveiben csaknem minden antik irány felújítására sor került. Rotterdami *Erasmus* nem volt idegen Epikuros bölcsességétől. S a humanizmus nyomán az újstoikus filozófia is megszületett, mely a stoikus morál keresztény formája óhajtott lenni. De ez már nem Itália klasszikus földjén virágzott ki. Az olasz renaissance sokkal jobban kedvelte az örömet, több esztheticizmus volt benne, semhogy a *Stoa* szigorú aszkézisét föltámasztotta volna. Ezt a né-

met reformáció keltette életre, s innen jutott el a reformáció tanaival rokonszenvező elmékhez francia földre. Az ókori írók ismerői voltak ezek, kik zűrzavaros koruknak a római respublika végnapjaihoz és a császárok uralmának borzalmaihoz való hasonlósága miatt Cato és Brutus, Seneca és Thraseas moráljában keresték a sóvárgott lelki nyugalmat. Fejük, ki a stoicizmust kora igényeihez alkalmazta, *Michel de Montaigne* (1533—1592). Az ő *Essais*-jének 1580. évi kiadása teljesen stoikus tanítást hirdet, míg később az epikureizmus felé vonzódott.

Montaigne könyve nyolcévi (1570—1578) önmegfigyelés eredménye. *Essai*-inek önmaga a tárgya (Je suis moymesme la matière de mon livre). Csak az egyéni vonások érdeklik őt. De vele nem csupán a maga megrajzolása volt a célja. Azért a „jóleső nyugalomért“ dolgozott, amelynek birtokában a bajok nem rendítenek meg. A metafizika nem kenyere, csak a morális meggyőződés. Seneca és Plutarchos a kedves írói, de stoicizmusa egyéni tapasztalatokra, az életre, s nem csak a könyvekre épült. Nem is volt tudomány módjára rendszeres formában tanítható. A régi stoicizmusból csak az ethikai elveket tartotta meg. De a dolgok örökös változása és az egyéni felfogás különbözősége az ismeret dolgában szkeptikussá tette. *Que sais-je?* — kérdezi folyton: mindenkinek más véleménye van, pedig az igazság csak egy lehet. A szkepsis vezeti a Stoához is. „*En cette incertitude et perplexité — úgymond — que nous apporte l'impuissance de voir et de choisir ce qui est la plus commode, le plus sûr, quand autre considération ne nous y conduirait, est, à mon avis, de se rejeter au parti où il y a le plus d'honnêteté et de justice.*“ Az egyént

a benső szabadság útján akarja a boldogsághoz elvezetni.

A vallásnak Montaigne már nem az igazsága, hanem erkölcsi hatása miatt híve. De az értéket teljesen szubjektívnek fogja föl. „Nem azt mondjuk a dolgokon értékesnek, — írja — amit azok magukkal hoznak, hanem amit mi beléjük helyezünk.“ Nagyon fontos lépése, hogy elveti az ember keresztyén értékelését, mellyel az embert a természet fölött látjuk. Montaigne folytonosan az ember és állat egylényiségét hangoztatja, s minden élőt egy nagy egészbe fűz össze. Elmélkedései háttérében már ott emelkedik a „természet“ modern fogalma, e fenséges Alma Mater, amely millió és millió egyéni vonáson át nyilatkoztatja ki magát. A végtelen természet kifogyhatatlan gazdagsága és nem a szkepsis Montaigne hitvallása. Minden értékelés relativitását hangoztatja: „Micsoda erkölcsi jó az, amely még tegnap becsületben és érvényben állott, ma pedig már nem; s amelyik a folyó túlsó partján már bűn számba megy?“ Az ember a megszőkás rabja. „A törvények tekintélye nem abból származik, hogy igazak, hanem hogy törvények. Egyedül ez tekintélyük misztikus alapja, más nem.“ Montaigne már a régi szociális kapcsok bomlását jelenti és ő a „természetes élet“ első modern prófétája. S ő kezdi az ember és világa magyarázatát *sub ratione naturae*, mely oly jellemző vonása lesz az újkori gondolkodásnak.

Míg Montaigne a maga gyönyörűségére ír és a nagyvilági körökre akar hatni, addig *Justus Lipsius* († 1606) 1592-től a louvaini egyetemen *ex cathedra* tanítja a régi Stoa egész rendszerét, azonban ő is — mint előzői — keresztyénesíti a stoicizmust.

Általában azt látjuk, hogy az újkor elején az antik világ minden filozófiai iskolája szóhoz jut.

Bár lényeges módosulásokon megy át mind-egyik, az új alakulásban fontos történeti szerepük van. Újplatonikus elemek szövődnek Nicolaus Cusanus és Giordano Bruno gondolkodásába, a stoikus etikából táplálkozik Spinoza, a Stoa természetfilozófiája élteti Hobbes rendszerét, a szkepticizmus adja meg Pascal és Bayle gondolatai jellemét, az epikurosi fizikát újítja föl Gassendi és az augustinizmus nélkül érthetetlen a jansenista mozgalom, sőt jórészt a lutheri reformáció is.

42. §. *Nicolaus Cusanus.*

Német származású az a gondolkodó, akiben múlt és jövő a legkülönösebb módon és a legteljesebben fonódott össze. Nála már meglátszik a német szellem jellemző sajátja: az egyetemesség, mely a legeltérőbb elemeket képes egységes szintézisbe foglalni. *Nicolaus Cusanus* (1401—1464), a kuesi (Trier mellett) vincellér fiából lett bitoros, mint filozófus két kultúra elválasztó mesgyéjén áll. Kifejezési formái még teljesen középkoriak, de törekvései öntudatlanul is nagyszerűen modernek. A skolasztika nominalizmusát a misztikával és az újplatonizmussal egyesíti, de a humanista mozgalmak is megkapják őt és a matematikai tudományok nagyrabecsülése révén a pythagoreizmushoz kapcsolódik. Egész gondolkodása nehéz küzdelem a középkor theizmusa és az újkor pantheizmusa között, mely különösen a végtelen és a véges fogalmaival való küzködésben nyilvánul meg. Érzik rajta, hogy folyton egyet akar mondani, de ennek a kifejezése nem sikerül neki, ezért más és más formában próbálja intuitív sejtését kifejezni.

Legfőbb két műve a *De docta ignorantia* (1440) és az *Apologia doctae ignorantiae* (1449).

Különösen két probléma foglalkoztatja: az emberi megismerés és az Isten és világ viszonya.

Az ismerésben négy fokot különböztet meg: 1. az *érzéki szemléletet*, melyből zavaros képek származnak, 2. az *észt (ratio)*, melynek feladata az elkülönítés, a térben és időben való elhelyezés, s legjellemzőbb vonása a számok és nevek használata, 3. a spekulatív *értelmet* (intellectus), mely kritikájával amazok ellentéteit elsimítja és végül 4. a *misztikus szemléletet* (*visio sine comprehensione, unio, filiatio, intuitio*), mely fogalmakra nem szorul, mert benne a lélek Istennel, a tudás teljességével olvad egybe. De ezek nem külön képességek, hanem egyetlen megismerő erő módosulásai, amelyek egymásra támaszkodnak. Az alsóbb fok mindig benne van a felsőbbben. A megismerés mindig a megismerthez való hasonulás. Azonban az ember csak akkor *tud* valamiről, ha külön van a megismert tárgytól. Azért *tudásunk* nem teljes ismeret, csak *sejtés* (*conjectura*), s ennek a belátása a *tudós tudatlanság* (*docta ignorantia*). Aki ebben az állapotban van, az tudja, hogy Istent vagy a végtelenséget soha meg nem ragadhatja, csak közeledhetik feléjük.

Cusanust azonban ez a felfogás nem teszi ismeretelméleti pesszimistává, sőt a feladat nagysága csak megeddza bátorságát. Amiről okos észszel lemond az ember, azt egy más úton megnyeri. A *sejtés* se nem igazság, se nem tévedés. Nem szabad benne megnyugodnunk, hanem tovább kell kutatnunk az igazság felé. S erre a matematika mutatja meg nekünk az utat: ott van az egyedüli bizonyosságunk. Amint a végtelen kicsiny gömbben kerület és középpont összesznek, ép úgy esnek egybe Istenben az ellen-

tétek (*coincidentia oppositorum*); s ahogyan az *egyből* mintegy kifejlenek a többi számok, úgy fejlik ki minden véges a végtelenből.

Ami nekünk ellentét, az az Istenben egységbe olvad össze. Benne a lehetőség (*posse*) és a lét (*esse*) azonosak; ő — egy merészen képzett szóval kifejezve — *possess*. Isten nemcsak a legnagyobb (*maximum*) létező, akire tér, idő és mozgás kategóriái nem érvényesek, de egyúttal a legkisebb (*minimum*) is, mert ő minden mindenkben. Minden létezővel szemben ő a *causa efficiens*, *formalis* és *finalis*: *deus est tricausalis*. Mint *unitas*, *aequalitas* és *connexio* Atya, Fiú és Sz. Lélek, mert *ab unitate gignitur unitatis aequalitas*; *connexio vero ab unitate procedit et ab aequalitate*. Ő tehát az igazi abszolútum, a Minden. Róla szólva a negatív theológiának van igaza, mert igazi lénye fel nem fogható; csak a nem-tudással tudhatunk róla valamit (*non accedi potes deus, qui es infinitus, nisi per illum, qui scit se ignorantem tui*). Itt lép aztán jogaiba a misztikus intellektuális szemlélet: a tudatlanságból végtelen tudás válik.

A végtelen egység mellett a dolgok végtelen individualitása foglalkoztatja Nicolaus Cusanust. Istenben mindent egybefoglaltan lát, s belőle fejlik ki minden: *Deus est omnia complicans in hoc quod omnia in eo, et omnia explicans in hoc quod ipse in omnibus*. Igaza van tehát Sz. Tamásnak, hogy minden teremtett dolog, kivált az eszes ember, Isten képmása, azonban — teszi hozzá Cusanus — a dolgok és az emberek úgy mutatják Istent, ahogyan a különbözően homorú tükrök különböző képet adnak ugyanarról a tárgyról. Minden valóság kétféle szempontból tekinthető: az *universum* és a *diversum* szempontjából, t. i. az Isten felé irányuló egyesülés (*universum*) és a tőle való elkülönülés (*di-versum*)

szerint. Így nézve „az ember Isten, de nem teljességgel (absolute), mivel ember, tehát emberi isten; az ember azonban a világ is, de nem konkrét módon (contracte), mert csak ember; az ember mikrokozmosz, vagy a világ emberi formában (humanus quidam mundus) . . . Az emberi állapotban minden az emberi állapot szerint létezik, amint a mindenségben a mindenség módja szerint van kifejlődve (intra humanam potentiam omnia suo existunt modo, in humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter explicata sunt) . . . Mert az emberi lény egység, mely az emberi létbe összevont végtelenség“. A világ tehát Isten kibontakozása (Deus explicitus), amelynek minden egyes valósága az egész világegyetemet tükrözi vissza. Minden valóság léte tökéletesedés; legfelső fokon a tudatlan tudatosulása.

Három nagy gondolat az, amelyik Nicolaus Cusanus óta nem hagyja nyugodni az újkori embert: a világegyetem végtelensége, a létező valóságok összefüggő egysége és az individualitásnak kimeríthetetlen gazdagsága. Ezekre keresi szünet nélkül a feleletet a legkülönbözőbb utakon. Éppen azért Nicolaus Cusanus gondolataival igen sokszor találkozunk a történet folyamán. Giordano Bruno és Leibniz, valamint Schelling és Hegel e sor legkiemelkedőbb tagjai. Tőle számítva a végtelenség kérdései folyton az érdeklődés előterében állanak, s a modern funkcióelméletnek, s az infinitesimalis számításnak csírái itt keresendők; Kepler, Cardanus, Galilei, Descartes és Leibniz mind az ő utódai.

Az új világgép.

43. §. *Giordano Bruno.*

Azt a helyet, amit Cusanus filozófiájában még az Isten foglal el, utódai már a Természettel óhajtották betölteni. De ehhez a fogalomhoz ők még nem a tudós logikus elméjével, hanem a művész rajongásával közeledtek: élmény és nem kritikailag kidolgozott fogalom volt ez nekik. Így alakult ki Itáliában egy aesthetiko-pantheista jellegű természetfilozófia, mely rajongásával előtte járt a matematikai természettudomány módszeres munkájának.

A világegyetem egységét, s változásainak organikus összeszövődését senki sem élte át nagyobb csodálattal, mint *Giordano Bruno*, akit a renaissancefilozófia képviselőjének szokás tekinteni.

Bruno 1548-ban született Nolában, egy nápolyi kis városban. Huszonkétéves korában domkos-rendi pappá avatták, de önálló gondolkodása miatt már négy évvel később előljárói százharminc eretnekséggel vádolják. Menekül tehát előlük. Genfben megismerkedik Kálvinnal, s valószínűen fel is véteti magát a reformátusok közé. De egy félévnél tovább itt sincs maradása, a hitbeli orthodoxia tovább kergeti. Ettől kezdve a pápa és Aristoteles, meg a pedáns skolasztikus doktorok mellett Kálvint is gyűlöli. Aztán a katolikus Franciaországban, sőt a párisi egyetemen talál nyugodt napokat, s III. Henrik veszi pártfogásába. De itt sem maradhat. Csakhamar Londonban látjuk a francia követ házánál és Philipp Sidney, Erzsébet királynő kegyence, barátai közé sorolja. Ez a két év (1583—1585) életének csúcspontja. Itt írja gyors egymásutánban legjobb műveit. Érdekes lát-

vány, s a milieu-elmélet kapva kaphat rajta, hogy itt, a nagy királynő udvarának árnyában születik meg ama kor legnagyobb filozófiája párbeszédés formában, s minden idők legnagyobb tragédiája: a Shakespeare-é. S itt írják híres szonettjeiket Shakespeare, Sidney és Bruno. A londoni évek után jött Németország, s vele a hanyatlás napjai. A német szellemmel való érintkezés sokat letörült Bruno élénk esztétikai fogékonyságából és elhomályosította filozófiáját. Szinte maga is *philosophus teutonicus*sá lett a németek földjén és ő, az olasz nyelv mestere, latinul kezdett írni. Végül mégis csak hazahúzta valami. Azonban Velencében az Inquisitio tömlöcébe vetették. Évekig sínylődött itt, de tanaiból semmit vissza nem vont. Ezért „vére ontása nélkül“ halálra ítéltetett, s 1600 február 17-én reggel Rómában, a virágok piacán máglyára vitték. Egy szemtanu elbeszélése szerint, mikor a haladók felé nyujtották a keresztet, fejét elfordította és szemét az égre vetette, „bizonyára azért, hogy ama többi, tőle költött világban hírül adja, hogyan bánunk el mi rómaiak az istentelen emberekkel“.

Pedig alig érezte valaki jobban az újkor filozófusai közül az istenséget, mint ő. „Ha nem is ugyanabban az értelemben és ugyanazon a módon beszélek az istenségről, mint a tömeg, — írja egy helyütt — ha felfogásunk sajátos is, mégis sem nem ellentétes azzal, sem nem idegen attól, csak világosabb talán és bővebben kifejtett.“

Bruno túlságosan fia egy igazán átmeneti kornak. Alig gyűlöl valamit jobban, mint a skolasztikus filozófiát és Aristoteles száraz okoskodásait, mégis, mikor filozofálni kezd, gondolatait állandóan a skolasztikus formák békóiba veri. Exaltált lelkének remegése nem tudja ledönteni

ezeket az évezredes formákat, csak akkor lendül merészen fölfelé, ha a költői kifejezéshez fordul. Ilyenkor — úgymond —

Szárnyimmal légi úton bizton járok,
 Kristályégbolt nem szab nekem határt,
 Eget hasítva végtelenbe szállok
 S míg mérhetetlen régiókon át
 Magukhoz vonnak csillagmíriádok
 Mögöttem elhagyom a föld porát.¹

Bruno nem teremtő lángelme. Gondolkodásában Pythagorasra, Platonra, Lucretiusra, Kopernikus heliocentrikus világfölfogására és Cusanusra meg Telesióra támaszkodik. Tudománya nem új, de modernné teszi őt szintézisének merészsége. Eszméit végig merte gondolni, úgy, hogy nem törődött vele, összeütközésbe jut-e miatta az Egyházzal. Ez benne az igazi újszerűség, amiért máglyán kellett végeznie az életét. Ő volt az a nagy lázadó, aki először rázta le magáról a középkori tekintély igáját. Az elméleti igazságot minden kompromisszumnál többre becsülte. Közvetlen előzőit művészi képzelete messze fölülmúlja, s így el tudja mondani azt, ami azoknak nem sikerült.

A világ végső okát egészen aristotelesi módon bizonyítja. A természetben — mondja — minden egyes dolog egy ok felé mutat. S amint az egyes véges dolgok egyes véges okokra vezetnek vissza, épp úgy visszavezet az egyes dolgok teljessége, totalitása, mely már nem véges, hanem végtelen, egy olyan okra, mely maga sem lehet egyéb, mint végtelen. Ha ugyanis nem volna végtelen, akkor hatásainak e végtelen teljességében ki kellene merülnie. Neki tehát a legmélyebb ősokeket kell lennie, amelyből minden hatás származik. Ez az ősök az abszolút valóság, mely egyedül létezik abszolút módon.

¹ Szemeréné Horvát Renée dr. fordítása.

Ennek az abszolút valónak méhéből bontakozik ki a természet. Sőt e kettő: abszolút való és természet, nem is különböznek egymástól, csak más-más a funkciójuk: az egyik az alkotó *natura naturans*, a másik az alkotott *natura naturata*. Az alkotásnak azonban vannak bizonyos elvei. A természetet a művészet érteti meg, amelyhez hasonlít. S amint a művészetben a forma és anyag szerepel az alkotás elemei gyanánt, ezek találhatóak meg a természetben is. Csakhogy e két elem itt nem valami önálló az abszolút valóság mellett, hanem annak a megnyilvánulási formái. A forma a „ható lehetőség“, az anyag pedig a „szenvedő lehetőség“. De ezek soha széjjel nem választhatók. A valóság legkisebb részében is az egész van jelen. Minden dolog egy módja az isteni természetnek, mely mindent éltet. A mindenség tehát élő egység; az ősök életelv, azaz világlélek, Isten. Nincs igazuk a régieknek, akik a világ anyagát megkülönböztették Istentől: a világszubsztancia maga az Isten. Ő tehát nincs külön a világtól, hanem benne van a világban, valamint a világ ő benne. Ő az egész végtelenség, ahol elenyészik a részek ellentéte, s minden csupa harmónia.

Minden lény egy *monas*, szétválhatatlan egység, mely a maga módján tükrözi vissza Istent, a monasok monasát. A monas élete kiterjedésében és összehúzódásában, a maga koncentrációjában áll; amaz a testiség képzetét, ez a gondolkodását kelti. Bruno tehát túl van a spiritualizmuson és materializmuson egyaránt: abszolút monista.

Erkölcsei felfogása is rajongó intellektuális lelkének alkotása. Egész lényével az igazságot szomjuhozta, s azt tanította, hogy ez a legfőbb érték. Az igaz tudásból fakad az igaz vallásosság, valamint az igaz erkölcs is, a „hősi hevü-

leté“ (Degli eroici furori). A heroikus ember tudja, hogy a legnagyobbat csak harccal és fájdalommal lehet elérni. Törekvésében tehát a szenvedés és a veszedelem nem riasztja vissza, mert ezek csak az érzéki szemlélet, s nem az örökkévalóság szempontjából (nel'occhio dell eternitade) bajok. Minél nagyobb a cél, annál nagyobb szenvedésen át visz felé az út. De a hősi lélek örül, mert nemes tűz hevíti keblét, s ha sikertelenül önlángjában emésztődik el élete, — nem baj!

Brunónak az egyénisége talán nagyobb, mint filozófiája. Típus modern ember, de fogalmai még teljesen differenciálatlanok. Természet, világ, mindenség, istenség, világlélek teljesen összefolynak nála. Megittasult a végtelenség gondolatától. E fogalom nála teljes pozitívum, míg a régieknél inkább fogyatkozás (privatio), azaz negatívum volt. Az antik művészi képzelet többre becsülte a befejezettet, a meghatározottat, amelynek megvonhatta a határait. Az alexandriai korban kezd szerepelni ez a gondolat, mint a kibeszélhetetlen és megismerhetetlen istenség attribútuma. A keresztyénség is megtartotta ezt az Isten tulajdonsága gyanánt, de megtagadta a világtól, a természettől. Még Kopernikus is végesnek tartotta a világot. Bruno vitte be az újkori köztudatba a világ végtelenségének gondolatát. Tele volt sejtelmekkel, melyek közül a tudomány később nem egyet (pl. hogy az álló csillagok Napok, s a csillagok anyaga az, ami Földünké) igazolt.

Zürzavaros sejtései majd tisztább alakban jelentkeznek Spinozánál és Leibniznél, sőt a német metafizika más nagy rendszerei (Schelling) sem idegenek tőle. Spinoza ugyan elveti Istennek, mint a világ céljának gondolatát, — Leibniz

sem fogja a világ anyagát az istenséggel azonosítani, Bruno pantheizmusa mégis egyik legnagyobb hatású filozófiája az újkornak.

44. §. Az új vallás.

Az újkor elején megindult humanista mozgalmat a német földön a vallásos megújulás vágya követte. Ez az áramlat magával ragadta az egész német gondolkodást. Itt most már nem a külsőre, nem a természetre irányul a figyelem, hanem az emberi lélek mélyére akar hatolni. Nem a külsőből óhajtja megérteni a belsőt, hanem ellenkezőleg, a lélek világosságában akarja a természetet is szemlélni. Mikor a német szellem az egész valóság megismerésében ezt a befelé forduló utat követi, nem jár töretlen mesgyén, csak a régebbi német spekulatív misztika nyomaira lép. A keresztyénség evangéliumi eleme, mely a középkori egyházi élet misztikus tendenciái mögött rejtőzött, most itt törte át a tekintélyi felfogás vasburkát. Ugyanis a német misztikának központi gondolata, hogy *az emberi lélek és az istenség lényegileg azonosak*. A német filozófia mindig azt a titokzatos pontot keresi később is, ahol az emberi és az isteni egymással találkoznak. Elsősorban tehát a lelket akarja megismerni, mert így rajta keresztül eljut az istenséghez is. Még egészen a középkorba tartozik *Johannes Eckehart* (1260—1327 körül), a német spekulatív misztikusok atyja. E kiváló dominikánus teljesen Nagy Albert és Aquinói Tamás szellemében akart még filozofálni, de az ő intellektualizmusuk hideg acélja izzásba jött Eckehart kedélye benső hevétől. Mégis, mikor német nyelvű prédikációiban a hit igazságait magyarázta népének, önkéntelenül olyan gondolatok tolultak ajkára, amelyeknek a német refor-

mációban van természetes folytatásuk. Eckehart mester különbséget tesz az istenség és az Isten között. Amaz az abszolút magánvalóság, mely sem kinyilatkoztatásra, sem megismerésre nem szorul. Belőle ered az élő háromságisten és ez ismeri fel önmagát teremtményeiben. Nemcsak a teremtményeknek van tehát szükségük Istenre, hanem Istennek is a teremtményekre, hogy bennük magát fölismerje. E felismerésben Isten magához emeli kegyelmével a dolgokat, amelyek így hozzá, vagyis kiindulópontjukhoz térnek vissza. E visszatérés, vagyis a dolgok elmúlása, az üdvözülés, mely igazában megismerési folyamat. Csakhogy Isten az, aki cselekszik benne, az emberi léleknek teljes passzivitásban kell maradnia: Isten csak akkor szólal meg bennünk, ha lelkünkben elnémult minden emberi. Az üdvözülés feltétele a teljes lelki szegénység, az Istenben való eltemetkezés. A földiektől így elfordult szegény lélekben Isten születik meg. Ezért semmi különbség sincs az ilyen lélek és Isten között: egyikén sem vehet a bűn diadalmat. Az élet egyetlen parancsolata tehát csak az lehet: adjuk át magunkat Istennek, mert aki nem kíván magának semmit, mindent megkap, mert megkapja az Istent. Vágyakozó lélekkel hallgatag csendben várni az Istent, — ez az igaz élet.

Így már Eckehartnál az odaadásban, az Istenbe vetett hitben rejlik a vallás igazi lényege. A hit aktusának egyedüli fontosságát emelte ki *Luther*, mikor a régi misztikához kapcsolódva a keresztyén vallás időtlen lényegét akarta kifejezni az őt elnyomással fenyegető idői és egyházi burokból. Bár ő nem volt filozófus, sőt a filozófiát olyan vén asszonynak mondotta, aki Görögországtól bűzlik, — jelentősége mégis rendkívül nagy ezen a téren. Az ősnémet valláserkölcs

géniusz szólalt meg benne és az etikának olyan tartalmat adott, amelynek filozófiai megalapozása évszázadok múlva Kant műveiben nyert betetőzést. Luther gondolkodásának középpontjában a tiszta hit eszméje állott. Az erkölcsi érték a szív hívő érzelmében és nem a külső eredményben rejlik. A benső érzület teszi „jóvá“ a cselekedetet és nem megfordítva. A cselekvésről szólva — mondja Luther — „két mondás igaz: jó és jámbor cselekedetek sohasem tesznek valakit jó és jámbor emberré, hanem a jó és jámbor ember visz végbe jó és jámbor cselekedeteket. Rossz cselekedetek sohasem tesznek valakit rossz emberré, hanem a rossz ember rossz cselekedeteket tesz. Vagyis: hogy minden körülmények között a *személynek* kell előbb jónak és jámbornak lennie még a jó cselekedetek előtt, s a jó cselekedetek már eredményei lesznek a személy jóságának és jámborságának“. Krisztus szerint is a rossz fa rossz gyümölcsöt terem, míg a jó fának nincsenek rossz gyümölcssei. Az ember most már önmagában, hitében, lelke meggyőzésében találja meg egész valóját és a *hit-től* függ az ember jó vagy rossz volta. Luther szerint a világfolyamat mögött Isten rejtőzik, s mi az ő álorcái vagyunk, akik mögé elrejtőzik, mikor cselekszik.

Luther nyomán egy új theológia született meg, mely a vallásos élmény bensőségére vetette a súlyt. A hitet nem tények igazság gyanánt való elfogadásának, hanem benső élménynek tartották, mely az egész ember újjászületésével jár együtt. Ezekből az elmélkedésekből táplálkozott a német misztikának Eckehart után legnagyobb alakja, *Jakob Böhme* (1575—1624), a görlitzi varga. Munkái igen nehéz olvasmányok, mert minden tekintetben magukon hordják annak a forrongó korszaknak tulajdonságait, amelyben

keletkeztek. Bizarr theológia, alchimia, merész természeti spekulációk, fantasztikus költészet és misztikus elragadtatások hihetetlen chaosban vannak itt együtt. Böhmében korának minden gondolatárama kereszteződött. Az egyszerű varga olvasta a könyveket és elmerült a természet áhítatos szemléletében, de legtöbbet merített a maga lelke mélyéből. Az olvasás és a szemlélődés anyagul szolgált lelkének az elmélkedéshez. Meg akarta szabadítani a szellemet a betűtől, megragadni a tünemények mélyén munkálkodó erőt és behatolni minden valóságnak legelső okfejéig. Vallásos látó szellem, aki csodálatos megvilágosodásokat élt át. Legjobban izgatja őt a rossznak a kérdése. Ennek az eredetét magába az Istenbe helyezi, s az Isten lételét Eckeharthoz hasonlóan a kinyilatkoztatlanságból a kinyilatkozásba való átmenetnek fogja föl. A lét tehát az önmagától való különböződéssel kezdődik. Ezzel lesz Isten magamagának tárgya, vagyis tudata. Nincs ugyanis tudat, megismerés, ellentét és elkülönülés nélkül: minden a maga ellentétén válik világossá és tudatossá, mint ahogyan a Nap a sötét alapról ragyog teljesen. A dolgok létele az Igenben és a Nemben van. Az Igen maga az isteni, a Nem az ő ellentéte, amelyen az isteni örök szeretet magát hatásában kinyilatkoztatja. Mint minden dologban, magában az Istenben is van jó és rossz. Erjesztő gonoszság nélkül nem volna se mozgás, se élet, csak a pusztaság semmi. A gonosz hozza létre a jót, mint akaratot, hogy visszaszorítsa amaszt ősi állapotába. Az a dolog, amelyik csak jó és a szenvedést nem ismeri, nem kíván semmit, tehát könnyen sodródik a bűnbe. A jó csak a rosszban lesz érezhetővé, akarattá és hatássá.

Böhme a szellemet tartja az első és igazi létezőnek. A szellem végtelen szabadság, mely ön-

magából hozza létre a tárgyakat és a formákat. De ahogyan a jó rászorul a rosszra, ép úgy szorul rá a szellem — hogy megnyilvánulhasson — a természetre. Mert a természet dolgai is valóságok, csakhogy a szellemivel ellenkező létből fakadnak. Böhme műve nagy szinthézis, amelyben összebékíti a jót és a rosszat, a tapasztalat valóságát és a szellem elsőbbségét. S ebben a törekvésében az újkor minden nagy német filozófiai rendszerének előfutárja. Leibniznek, Kantnak, Fichtének, Schellingnek és Hegelnek a szellem a létező és a szellem végtelensége formákkal ki nem meríthető. De mind e filozófusok szerint a világnak is van egy sajátos valósága, s ez a valóság bántja a szellemet és mégis a szellem természetéből kell levezetni. A német filozófia a szellem és az anyag antinómiájával küzdök: hogyan lehet principium a szellem, ha valóság az anyag? S a monadológia, a transzcendentális idealizmus, az abszolút Én filozófiája és az abszolút idealizmus egyugyanazon problémának különböző megoldási kísérletei. Mindezek testvérei a görlitzi varga filozófiájának: az egységes német lélek nyilatkozik meg bennük.

45. §. Az új politika: *Macchiavelli*.

Nem lett volna teljes az újkori szellem munkája, ha csupán csak a természetet vontá volna vizsgálódásai körébe. Az újkor kezdetei a társadalmi viszonyoknak mélyreható változásaival jártak együtt, s ezek magyarázatát és rendszerezését is el kellett végezni. A középkori filozófia a társadalomnak metafizikai magyarázatát adta, s az isteni eredetű egyházat fölébe emelte az emberek alkotta világi államnak. A modern politika alapjairól az első elméletet Itália klasszikus földje hozta létre. A firenzei *Nicolo Macchiavelli*

(1469—1527) ebben a legérdekesebb egyéniség, aki két nagyjelentőségű munkájában (*Vizsgálódások Titus Livius első tíz könyve fölött és A fejedelem*) az egész újkor politikájának irányelveit rakta le. Benne könnyen megismerhető a régi politikai elvek fölüjítása és ennek a közepkoriakkal való tudatos szembeállítás. Cola di Rienzo forradalmában meglátja azt a kísérletet, amely a régi római államot akarja visszaállítani, s alapjában véve önmaga is ennek az útját egyengeti politikai elméletével. Macchiavelli ízigvérig politikus elme. Ő a *hatalom* ideájának logikusa, kinek tekintete teljesen a hatalomra van irányítva és a politikusban a hatalmat akaró ember új típusát látta meg. A legfőbb érték szemében az erő (*virtu*) és nem a jó; a politikának semmi köze a keresztyén erkölchöz; aki a jót akarja, legjobb, ha nem ártja magát a közügyekbe. Ez az éles elválasztás annak a kifejezése, hogy Macchiavelli nem akar a politikában semmiféle transzcendens tekintélyt (amilyen az erkölcs) irányítóul elismerni. A politika az ő szemében autonóm, öncélú valami. Mivel az állam töltötte be gondolkodásának minden rezzenését, a politika elméletének legteljesebb kifejezője tudott lenni. A történet folyamában örökös körforgást lát: a rend és az erő uralmát nyomon követi a rendetlenségé és az erőtlenségé, hogy újra a rend napjai következzenek el. Az államot azok az erők vannak hivatva megtartani és el esettségéből felemelni, amelyek alapították. Az ideális államnak csak egyetlen erős akaratú feje lehet. Ezért öntudatosan szakít az állam középkori formájával, melyben az uralom megoszlik az egyházi és világi hatalom között. Macchiavelli el akar szakadni az egyházi hatalomtól és megalkotja az újkorban majd oly nagy szerepre emelkedő nemzeti állam eszméjét. Ennek a meg-

alkotásában pedig az erőnek jut a legnagyobb szerep: az emberek csak kényszerűségből teszik azt, ami javukra válik; az éhség és a szegénység a tettek ösztökéi és a törvények, nem az erkölcs, teszik jókká az embereket.

Macchiavellit sok gáncs érte az utódok részéről, de az igazán politikus-gondolkodók, mint Fichte és Treitschke, mindig nagyra értékelték őt. Napjainkban Mussolini járt az ő iskolájában.

Macchiavelli maradandó tette, hogy amint Galilei megalkotta a testek mechanikáját — légtüres térbe helyezve azokat, úgy Macchiavelli leírta az emberi ösztönök mechanikáját egy — erkölcsmentes társadalomban. Tanításával emancipálta a politikát a valláson épült erkölcsről. Egyszóval: fölfedezte a politika autonómiáját, a *ragione del Stato*-t.

Míg Macchiavelli a politikus pesszimizmusával nézi az emberi életet, az angol *Morus Tamásban* (1480—1535) az *optimista* társadalomjavító szólal meg. *Utopiája* (1516) az ideális társadalom megálmodott képe, mely a vagyoni és jogi állapotok egyenlőségére építi fel az új társadalmi rendet. Az újkori társadalom sok égető sebe kerül itt megbeszélésre. S a szerző bizakodó lélekkel hisz a javulásban. De semmitsem az erőszaktól vár, hanem mindent az emberi természet átalakulásától. Hite szerint semmisen lesz jó és tökéletes ott, ahol az emberek nem jók és tökéletesek. Államregényével egész nagy irodalom megindítója lett, de azt a tisztán békés életet élő társadalmat, melyet az utópisták oly óhajtván várnak, egyiknek sem sikerült fölfedeznie.

A francia *Jean Bodin* (1530—1596) a tudós jogász szemével nézi a társadalom életét. A politikát nem tudja elválasztani az erkölcsről és a polgárt az embertől. Sokat tanult a régiektől és

az igazságosság morálját keresi az államban. Testestől-lelkestől monarchista: az uralkodót azonban az isteni vagy a természeti törvények vannak hivatva irányítani. Nevezetes az ő munkássága azért is, mert Hippokrates eszméit fölkarolva elsőnek hirdette, hogy a történet alakulásának főtényezői a föld, a népjellem és valamely ország gazdasági állapota. Ezzel a milieu-elmélettel megelőzte későbbi nagy honfitársait: Montesquieu-t és Taine-t. Nevezetesek még a természetes vallásra vonatkozó gondolatai. Ezek szerint minden vallásban van valami igaz, s ez a közös vallási igazság alkotja a természetes vallást. A kinyilatkoztatott vallások mind ennek az egynek a módosulásai gyanánt foghatók fel, azért az államnak valamennyit tűrni és védelmezni kell. Így az újkorban oly nagyfontosságú tolerancia-elvnek Bodin az első képviselője.

A természetjognak eddig még zürzavaros eszméjét világosabban fejtette ki *Johannes Althusius* (1557—1638), aki a fejedelem jogaival szemben a népfelség gondolatát emeli ki. A nép ugyanis minden jognak forrása és a jog alapja a valóságos vagy képzelt társadalmi szerződés.

A jogi elméletek terén mégis a hollandus *Hugo Grotius* (1583—1645) alkotta a legnagyobb hatású elméletet. Ő kétféle jogot különböztetett meg: a pozitív történelmi jogot, mely emberi önkény alkotása, és a természeti jogot, mely az emberi természetben gyökerezik, s örök, változhatatlan és mindenütt egyenlő. A jog terén Grotius az individualista felfogást vallja: a jognak az egyén védelme a célja. Nevezetes műve a *De jure belli ac pacis* (1625), mely a nemzetközi jog alapjait rakja le.

46. §. Az új természettudomány.

A renaissance gondolkodói a természetet inkább a képzelet és az érzelem világitásában látták, semhogy objektív logikai módon közeledtek volna feléje. Ezt a szubjektív természetfogalmat a matematika volt hivatva megtisztítani a zavaros érzelmi mozzanatoktól. Hogy a természet, mint a dolgoknak törvények kormányozta rendje foglalta el helyét az újkori gondolkodásban, az néhány kiváló fizikusnak és csillagásznak köszönhető. *Kopernikus* (1473—1543) megindítja a világgépnek azt a nagy átalakulását, amely *Newton*-nal (1642—1727) fejeződik be. A mechanikai világmagyarázat győzedelmeskedett az aristotelesi teleológia fölött, s ebben a folyamatban nagy része volt az újkor elején felújult pythagoreizmusnak. *Kopernikus*-nak nem az volt a legnagyobb érdeme, hogy a Földnek a Nap körül való forgását tanította. Ezt *Platon* és a pythagoreusok is tudták. Azonban ő e tételt *mathematikai bizonyításra építette* és ezzel a legszorosabb kapcsolatot teremtette a matematika és a természettudomány közt, mely az újkori tudománynak egyik legjellemzőbb sajáttsága. E matematikai természettudomány egyik legnagyobb munkása, *Johann Kepler* (1571—1630), mint filozófus is igen jelentős munkát végzett, mikor szinte tudatosan folytatta az antik kozmológiát. Ő még teljesen renaissance-lélek, akiben az esztetikai világszemlélet vágya él és át van hatva a világharmónia gondolatától. De ezt a csodálatos összhangot a matematikai viszonyok fejezik ki, s ezek alkotják a valóság legbensőbb lényegét. Az embernek tehát nem az isteni célokból, hanem a ható okokból kell a valóságot megmagyaráznia. Ebben csak a mennyiségi viszonyok ismerete

igazíthat el, mert ahol anyag van, ott geometria van. S a geometria régibb, mint a világ: oly régi, mint maga az isteni szellem. Az ember tökéletesen semmitsem ismerhet meg mást, mint mennyiségeket. Így Kepler Aristoteles kvalitatív világszemléletét kvantitatívval helyettesíti. Míg ott minőségileg különböző élőlények alkotják a világot, amelyek tevékenységét célok szabályozzák, addig Kepler világmagyarázata megelégszik a jelenségek mennyiségileg teljes külső leírásával. Őt nem érdekli, hogy minőség szerint mit rejt magában a természet, ami Agrippát vagy Paracelsust izgatta. Törekvéseit még teljesebben betetőzve látjuk *Galileo Galilei* (1564—1642) munkásságában. Ő filozófiai öntudattal elmélkedett ama módszeres eljárások fölött, amelyek a fizikai aristotelizmus megdöntésére vezettek. Az előfeltételek kutatásában platonai hagyományokra támaszkodik, de nála a platonai idea már egész világossággal a modern természettörvény formájában jelenik meg. Galilei egyben Demokritos némely fogalmát is föllevelelni. Vagyis *a modern természettudomány az antiknak egyenes folytatása*. Galilei hű marad nagy honfitársa, a művész *Lionardo da Vinci* (1452—1519) elvéhez, mely szerint a tapasztalat a természet egyedüli magyarázója; ehhez kell fordulni kérdéseinkkel és a tüneményeket sokszorosán változtatni mindaddig, míg egyetemes törvények nem vonhatók ki belőlük. Azonban Galilei meggyőződése, hogy *a természet könnyve matematikai nyelven van írva* és betűi háromszögek, körök és más geometriai figurák; ezek segítségével nélkül egy szó sem érthető belőle. Az anyagi világ alapjelensége a mozgás, mely mennyiségi viszonyokkal fejezhető ki. Így Lionardo da Vinci radikális empirizmusával szemben a tüneményeknek bizonyos matematikai

a priori (da per se) alapját keresi, mint minden tapasztalatnak előfeltételét. Komolyan veszi a platonai állítást, hogy a természet alkotója mindig geometrizál és a megismerésben legelőször ezeket a matematikai elemeket akarja a tüneményből kihámozni (resolutio), hogy aztán újra belőlük rakja össze (compositio). Amannak a segítségével a tünemények viszonyainak mesterséges egyszerűsítését éri el (pl. esés légüres térben), emezzel pedig a rendszerint sok törvény szerint működő erőket kombinálja a konkrét jelenségen. Ezzel az eljárással, mely az induktív és deduktív módszer egyesítése, a mozgásnak új elméletét alkotja meg. A természetkutatás tárgyai a matematikailag meghatározható viszonyok lesznek. Tér, idő és mozgás magyarázzák a tüneményeket, nem pedig a szubstanciák vagy ezeknek valami rejtett tulajdonságai. Természetes következménye ennek a fölfogásnak, hogy az érzéki minőségeket Galilei szubjektív képzeteknek nézi csupán. Egy új mechanika és a rája támaszkodó világkép született itt meg. A világmechanizmus gondolata csakhamar minden tudományban helyet talált. *Robert Boyle* (1626—1691) a kémiai alkotta vele újra; *Huygens* (1629—1695) és *Isaak Newton* (1642—1727) pedig Galilei kezdeményezését egy új égi mechanikává szélesítették ki. Így megszűnt az égi és földi terek értékkülönbsége, mert eget és földet ugyanazok a természettörvények formáltak. Ettől kezdve az újkori gondolkodás legfőbb törekvése e mechanikus világmagyarázat teljes diadalrajuttatása lesz. Descartes az egész természetet végigvezeti ezt a gondolatot, a felvilágosodás kora pedig még a szellemi és erkölcsi világban is ennek a törvényeit keresi.

A tapasztalati módszer programja.

47. §. *Verulami Bacon.*

Az angol nemzet már az újkor elején a hatalomnak és jólétnek magas fokára emelkedett. Gyakorlati érzéke megóvta a renaissance fantasztikus elméleteitől, s mikor a filozófiában halatja szavát, ez teljesen az angol szellem önmagában bizakodó erejét és józanságát mutatja. *Francis Bacon* (1561—1626), verulami báró, az Erzsébet királyné után következő időknek a közéletben is magas hivatalokat betöltő alakja, indítja meg az újkori angol filozófiát. Jelentőségét sokan túlozzák, mikor őt tekintik a modern filozófia atyjának. Bacon gondolkodása még a modern kultúra forrongásának korszakába tartozik, mikor Amerika felfedezése, a könyvnyomtatás, a távcső, a puskapor és egyéb új csodák egy gyönyörű jövő képeivel ringatták mámoros álomba az embereket. Egész egyénisége: hihetetlen optimizmusa, erkölcsi fogyatkozásai és sok tekintetben naiv kritikátlansága a renaissance fiává teszik. Híres mondása: „A tudomány hatalom“, jellemzi törekvéseit. A tudás nem öncél előtte, de nem is az egyéni érvényesülés eszköze, hanem az emberiség leghatalmasabb fegyvere abban a küzdelemben, melyet a kultúráért folytat a természet ellen. Bacon igen nagy reményekkel van eltelve az ember kultúraalkotó munkássága iránt és ennek helyes irányítására nagyszerű terveket táplál magában. Meg van róla győződve, hogy az eddigi tudás tervszerűtlen és éppen ezért haszontalan, mert semmitsem tesz az ember hatalmának emelésére. Tökéletes boldogságunk egyetlen ellensége a természet. Ezt azonban csak úgy győzhetjük le, ha engedelmeskedünk neki. Legelső feladatunk tehát, hogy meg-

ismerjük a természetet, ellessük törvényeit és ezek segítségével új, az embert magasabbra emelő találmányokat hozzuk létre. A tudásban így Bacon nem tisztán elméleti megismerést lát, mint az antik filozófia, se nem elmélyedő kontemplációt, mely a középkori vallásos gondolkodókat elégitette ki, hanem a feltalálást tűzi eléje célul. Az elmélet a gyakorlatot van hivatva szolgálni, mert „tantum possumus, quantum scimus“. Az új logikának sem a bizonyítás, hanem még eddig ismeretlen igazságok felkutatása lesz a célja: *ars inveniendi*-vé kell átalakulnia. Új dolgokat pedig nem a skolasztika deduktív módszerével, hanem a természet közvetlen megfigyelésével és a kísérlettel, vagyis induktíve lehet felfedezni. A kísérlet mintegy felboncolja a bonyolult tüneteményeket, *physici est, non disputando adversarium, sed naturam operando vincere*. Középkori nagy elődjének, Roger Baconnak szellemében követeli, hogy a tudomány forduljon el a meddő spekulációktól, a tekintély uralmától, a világ anthropomorphistikus felfogásától és a természettel lépjen közvetlen érintkezésbe. Nem az elmélet, hanem a dolgok autopsziája és a valóság elfogulatlan tudomásulvétele az egyedül termékeny módszer. De nála a természet értelmezése már a hatalmi célt szolgálja: *interpretatio naturae sive regnum hominis*, mint mondja. Új korszak hirdetőjének (*buccinator*) érzi magát, aki előkészíti az embereket a jövő küzdelemre.

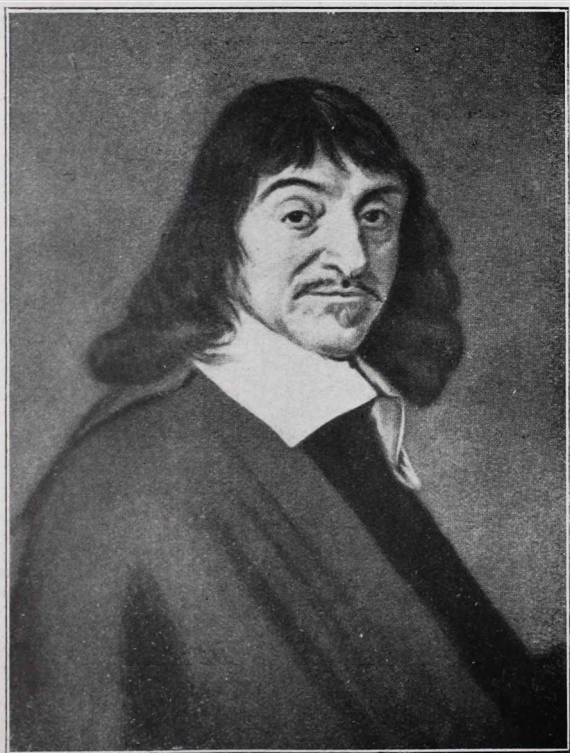
Az ember úgy maradhat győztes, ha a tapasztalatnak, az empirizmusnak útját járja és nem *ex analogia hominis* nézi a világot, mint eddig tette, hanem *ex analogia universi*. A cél helyett az oknak kell bennünket érdekelnie.

Novum Organon (1620) című munkájában a tudományok fogyatkozásainak okait keresi és

az induktív módszert írja le. Másik nagy művében, a *De dignitate et augmentis scientiarum*-ban (1623) a tudományok tényleges állapotáról ad képet és azokat a hézagokat fedi föl, amelyeket még be kell töltenünk. A tudományok teljes megújítására (*instauratio magna*) vágyik. De ezt csak úgy érhetjük el, ha megfélemedezünk minden eddigi fogalmunkról és a kisgyermek romlatlan szemléletével közeledünk a természet felé. Meg kell tisztítani elménket mindazoktól az illúzióktól, amelyek belénk gyökereztek. Ezeket Bacon *idolum*oknak nevezi és négy fajtájukat különbözteti meg. Valamennyien vagy faji, vagy egyéni létünk ámitásai. Amazok közé tartoznak az „*idola tribus*“, a „törzs idolumai“, melyek általános emberi természetünk következményei, s arra vesznek rá bennünket, hogy a természetet a magunk hasonlóságára fogjuk föl és a dolgokban célszerűséget és rendet keressünk. Egyéniségünk korlátai nyernek kifejezést az „*idola specus*“-ban, melyek miatt egyikünk egy, másikunk más irányban fogékony a tárgyi világ iránt. Mindnyájan mintegy a magunk „barlang“-jából nézzük a dolgokat.¹ De a nyelvi kifejezések is tévútra vezethetnek bennünket, mert nem a dolgoknak felelnek meg, hanem a közönséges ész szükségleteinek. A szavak élnek bennünk a dolgok helyett, s ezért belőlük származnak az „*idola fori*“, a „piac idolumai“. Végül a hagyomány is sok, vizsgálat nélkül elfogadott elméletet kényszerít ránk, ezek az „*idola theatri*“, a „színház idolumai“, mert ezek alkotják világunk festett színpalait. Mindezek zavarják a tapasztalat tisztaságát.

Bacon szerint *vere scire est per causas scire*, s

¹ Célzás ez Platon híres barlang hasonlatára az emberi tudásról.



RENÉ DESCARTES
1596—1650



ennek a megvalósítása érdekében az aristotelesi szillogisztika helyébe egy más kutatási módszert ajánl, amelyet indukciónak nevez. Nem fogalmakat, hanem okokat kell keresnünk, hogy okozatokat számíthassunk ki. Evégből a filozófiát theóriából technikává szeretné átalakítani. A teljesnek nevezett indukció helyett azt követeli, hogy olyan esetek is megvizsgáltassanak, amelyekben a kérdéses tünemény nem, vagy csak részlegesen következik be (*tabulae praesentiae*, *tabulae absentiae*, *tabulae graduum*), s ezeknek egybevetéséből kell leszűrniünk az eredményt. Hogy Bacon mennyire távol volt még az újkor matematikai természettudományának szellemétől, legjobban mutatja, hogy az indukció segítségével a dolgok „formái“-t véli megismerhetni. Ez egyik zűrzavaros fogalma, mert hol törvényt, hol meg az Aristoteles formáira emlékeztető szubstanciális tényezőket, okokat jelent. Helyesen óvja az emberi elmét a gyors általánosítás-tól: módszerével ólmokat akar kötni az elme szárnyaira, azonban a részletekre nézve ő is a skolasztika általános fogalmai közt vész el. Sejtette, de nem látta az újkori természettudomány alapelveit. Neve és filozófiája program, amelyet a jövő valósított meg. Azt a logikát, amely az ő lelki szeme előtt lebegett, kétszáz évvel később írta meg egy honfitársa: John Stuart Mill.

Bacon a tudományok új osztályozásával is megpróbálkozott. A tudás egész területét („*globus intellectualis*“) a megismerő erők pszichológiai különbsége szerint három nagy csoportba osztja. Az emlékezet, képzelet és értelem szerint vannak történeti, költői és filozófiai tudományok. Általában a tudományt élesen elválasztja a vallástól: amaz az érzékekre, emez a természetfölötti ki nyilatkoztatásra épül.

Erkölcsei nézeteit essay-iben adja elő, melyek finom és találó megjegyzésekben bővelkednek. Bacon itt művésznek is mutatkozik. Felfogását illetőleg a későbbi angol ethikai elméleteknek annyiban előfutárja, hogy a társadalom javát (bonum communionis) az egyén javának (bonum suitatis) fölébe helyezi, de úgy gondolja, hogy amaz ezeknek az összességéből keletkezik. Az aktív életet többre becsüli, mint a szemlélődőt és fontosabbnak tartja, hogy az ethika az akarat fejlesztésével (cultura animi) foglalkozzék, mint az erkölcsi ideál leírásával. Ezt szerinte a régi bölcsek elég jól elvégezték, az újkoriakra az előbbi feladat maradt.

II. A nagy konstruktív rendszerek.

A világ mint természet.

A renaissance forrongása után el kellett következnie annak a korszaknak, amelyben a modern kultúra törekvései határozott formában jelentek meg. A gondolatok kialakulásának a matematika szabta meg az irányát. A természetnek világos fogalmát kellett elsősorban kiépíteni és erre az új matematikai természettudomány mutatkozott legfőbb alapnak. Ezért a filozófia érdeklődését hosszú ideig azok az előfeltételek kötötték le, amelyekben az új tudomány felépült. A kor szellemén így a deduktív matematikai gondolkodás vált uralkodóvá, mely a művészi képzelettel párosultan a XVII. század nagy filozófiai rendszereit hozta létre. Az a meggyőződés táplálja mindezeket, hogy az emberi szellem lényegében azonos a világalkotó szellemmel, s így az értelem logikus alkotásaiban a világnak adaequat képe ragadható meg.

48. §. *Descartes.*

A legelső modern filozófus, kinek rendszerében határozott öntudatra ébredt az újkori lélek, a francia Descartes. Nála mindazok a problémák már tudatosan élnek, amelyek az utána következő filozófusokat foglalkoztatták.

a) *Élete.* René Descartes (Renatus Cartesius) a modern metafizika első klasszikusa, s az ő élete és egyénisége is filozófiai érdekű. Az újkori tudósoknak típusos jellemvonásai szemlélhetők benne.

1596 március 31-én született a tourainei La Hayében, gazdag nemesi családból. Neveltetését a jezsuiták híres laflèchei kollégiumában nyerte (1604—1612). Egész életében gyenge szervezetű volt, s ezért már gyermekkorában távol maradt pajtásainak a testet megerőltető játékaiktól és a magányos elmélkedésekre kapott kedvet. Hihetetlen tudományszomj és nagy öntudatos gőg élt benne, mely minden ismeretet meg akart vele szereztetni. Tanulmányainak menetét ő maga írja le a módszerről szóló *Értekezés*-ben. Bár az iskolában sokféle tudományt tanult, egyedül a matematika ragadta meg, mert ebben látott legtöbb bizonyosságot. A filozófiában — úgy látzik — Aquinói Sz. Tamás rendszerébe nyert mélyebb bepillantást, mert a skolasztika fogalmaitól legnagyobb igyekezete dacára sem tudott soha teljesen szabadulni. Iskolái végeztével egy darabig Poitiersben jogi tanulmányokkal foglalkozott, de a tudósok és a könyvek nem elégítették ki, elhatározta tehát, hogy nem keresi többé a tudást másutt, mint önmagában és a világ nagy könyvében. Belépett tehát önkéntesként Nassaui Móríc herceg seregébe és Hollandiában harcolt a Habsburgok ellen. Utána más német fejedelmek seregeiben is katonáskodott még és a harminc-

éves háború változatos eseményei közben hazánkba is eljutott. 1621 július 10-én Érsekújvárnál küzdött Bethlen Gábor ellen. Rá 18 napra kilépett a császári seregből és végleg hátat fordított a hadi életnek. Jellemző, hogy a katonai élet zajában sem a külső hadiesemények jelentősek életében, hanem a belsők. Az egyetemes matematika gondolata nem hagyta nyugodni. Ebben mintegy valamennyi tudomány kulcsát vélte fölfedezni. A tudományoknak ily egységes szempontú megalkotását tűzi élete céljául. Katonáskodása után beutazza még Európa különböző részeit, de a világ dolgaiban inkább szemlélő, mint szereplő akar mindenütt lenni. Párisba való visszatérte után nem találta meg ott a tanulmányaihoz szükséges zavartalan nyugalmat, azért Hollandiába, a vallási és politikai szabadság hazájába vonult vissza. Itt élt különböző helyeken húsz esztendeig a legnagyobb elrejtőzöttségben (1629—1649). 1649-ben elfogadta Gusztáv Adolf leányának, Krisztina svéd királynőnek a meghívását, aki filozófiát akart tőle tanulni. Azonban Stockholm éghajlata pusztító hatású volt szervezetére, mert már a következő évben, 1650 február 11-én meghalt.

b) *Művei.* Descartes az írásnak is klasszikus mestere, aki a filozófiai problémákat az élmény színével tárja elének. Nevezetesebb munkái: a fiatalkorából származó *Regulae ad directionem ingenii* (megj. 1701), — a klaszszikus *Discours de la méthode* (1637), a *Meditationes de prima philosophia* (1641) s a *Principia philosophiae* (1644) és a *Passions de l'âme* (1649). A *Le Monde ou traité de la lumière* csak halála után 1677-ben jelent meg.

A legjobb teljes kiadást a Francia Akadémia adta ki Adam és Tannery gondozásában 13 kötetben (1897-től). Magyarul a *Filozófiai Írók Tára* első kötete hozta főbb filozófiai műveit.

c) *Módszere.* A cartesianus filozófiát nem értjük meg, ha megfeledekezünk arról, hogy Descartes még csupán vágyaiban és elméje alkatában

modern ember, egyébként át van itatva a közép-kor és az augustinizmus szellemével. Nem újat akar, hanem a régi igazságokat akarja új módon bizonyossá tenni. Hogy mi az igazság, az az ő szemében nem probléma, mert szerinte ez már eldöntetett az isteni kijelentés, az Evangélium által. Őt az izgatja, hogy miképpen lehet mindezt magából az észből is megismerni. Elfogadja a világ és ember viszonyára nézve a keresztyén hit tanítását, s nem is érinti az erkölcsi kérdéseket. Azt kérdezi tehát: mit tudhat a keresztyén ember? Mert hogy mit kell hinnie, az meg van írva a Szentírásban. A feleletben pedig Descartes metafizikáját a skolasztikából, módszerét meg a matematikából merítette. A cartesianismus ennélfogva úgy ha ránk, mint a gótikától megfosztott és klasszikussá világosított skolasztika.

Descartes a tudományban mindent előlről akar kezdeni. De egy lépést sem óhajt tenni anélkül, hogy számot ne adna magának eljárása indokairól. Ezért világgépének megalkotása előtt hosszú ideig a módszer kérdései foglalkoztatják. Mivel kora tudományai közül még a matematikában látott legtöbb bizonyosságot, feléje fordul teljes érdeklődése és a matematika törvényei a logikának, illetve magának az észnek törvényei lesznek a szemében. *Omnia apud me mathematice fiunt*, mondja. Az ész egy; a tudományok pedig az ész megnyilvánulásai. Tehát igazában, amint egyetlen ész, úgy csak egyetlen tudomány van, melynek a különféle tudományok csak részei. Az egy észnek és egy tudománynak pedig csak egyetlen módszere lehet, mely a matematika burkából hámozható ki legvilágosabban. Minden tudás végső fokon az igazságok belátásából áll. De ennek a belátásnak két fajtája van: a végső, egyszerű elemeket belátjuk azáltal, hogy

rájuk gondolunk. Ilyenek azok az elvek, amelyek a matematika alapjait alkotják, pl. a kiterjedés, alak, szám, amelyekben mindig van valami bizonyos, akár tartalmazzák őket a valóság dolgai, akár nem. E végső elvek megismerési módját Descartes *intuitus*nak nevezi, de ezt a fogalmat a középkori misztikus látás jelentésétől megfosztva, tisztán fogalmi értelművé akarja tenni. Tartalmai az egység, az oszthatatlanság jellemvonásait mutatják, s mint ilyenek, a platonai idea szerepét játsszák Descartes rendszerében. A *Regulae*-ban intuitív tartalomként szereplő „simplicia“ azonosak az *Elmélkedések* „velünk született eszméi“-vel. Ezek azok a *semina veritatis*, igazságcsírák, melyek a lélekben a lélek természeténél fogva vannak meg. Sőt a lélek azonos ezekkel a tévedéstől teljesen ment örök és változatlan fogalmakkal. A velünk született (innata) kifejezés pedig teljes joggal vethető össze a platonai visszaemlékezés (*ἀνάμνησις*) fogalmával. Ezek mintegy a gondolkodás ébresztői. A módszer egész titka most már abban áll, hogy miképpen lehet ezekhez az egyszerű elemekhez és ezek intuíciónál hozzáadni minden komplex feladatot. Ezt végzi el az elmének az intuitus mellett másik természetes mozdulata: a *deductio* vagy *illatio*, mely Descartesnél tisztán a tudás láncolatába való beillesztést jelenti, tehát az indukciót ép úgy magába foglalja, mint a szillogisztikus dedukciót. Így jár el az elme az igazság megismerésében. Eljárásának szubjektív helyességéről pedig az *evidencia* tudata kezeskedik. Az igazságkutató embernek tehát legfőbb módszertani szabály gyanánt azt kell elfogadnia, hogy semmit se tartson igaznak, amit „tisztán és világosan“ (*clare et distincte*) ilyennek nem lát. A tudomány útja a zavaros fogalmaktól a világos fogalmak felé vezet. Ezzel D. megújítja a modern világban az an-

tik filozófia racionalizmusát annak minden erőnyével és hibájával együtt.

Milyen eljárást kövessen tehát a filozófia, ha feltétlen bizonyosságra akar szert tenni? Világos, hogy ez is csak az előbb vázolt úton haladhat, csakhogy végső igazságai nem matematikai, hanem filozófiai elemek lesznek. Ha sikerül egyetlen bizonyos tételt találnia, ehhez kapcsolódhatnak egész világképünk, amelyet majd a dedukció fonálán szerkesztünk meg belőle.

d) A *Cogito*. Descartesnak a filozofálás azt a törekvést jelenti, hogy egész tudásunkat a végső alapelvekből vezessük le. Aki ezt nem teszi, csukott szemmel járja meg az élet útjait. Itt a tekintélyek mitsem használnak, magunknak kell belátnunk azokat az igazságokat, amelyekre tudásunkat építeni óhajtjuk. Éppen azért a filozofálás kételkedéssel kezdődik. De ez a bevezető módszeres kételkedés nem a szkeptikus gondolkodási lustasága vagy csüggedt lemondása, amelyben elmerül, hanem olyan állapot, melynek legyőzéséből a legnagyobb bizonyosságnak kell fakadnia. *De omnibus est dubitandum*, életemben legalább egyszer mindenben kételkednem kell. Kételkedhetem abban, hogy a világ olyan, amilyennek látom, hogy Isten van, hogy van testem, hogy van ez a toll, amellyel írok, hogy kétszer kettő négy és így tovább. De mikor így kételkedem, nem lehet kétségem afelől, hogy gondolkodom, hiszen a kételkedés gondolkodás. Tehát mikor minden más bizonytalanná válik, gondolkodó énemnek létezése a legnagyobb bizonyossággal emelkedik ki a kétség hullámaiból. Gondolkodom, tehát vagyok, *Cogito ergo sum*, íme a iegelső önmagában evidens tétel, amelynek igazságához kétség nem férhet. Ez az igazság közvetlen intuíció adata és nem valami következtetés eredménye. Nincs fölötte egy olyan tétel, mint

teszem: „minden, ami gondolkodik, van“, mert ez maga is már a *Cogitora* támaszkodik és nem megfordítva.

Filozófiája kiindulásában Descartes, mint látjuk, Augustinusszal együtt az öntudat valóságára támaszkodik. Most már a létezők egész körére nézve szintén az öntudatból fog felvilágosítást nyerni. Ebben a műveletben az a meggyőződés vezet, hogy a gondolkodás teljesen passzív lelki tevékenység, melyet az ismeret tárgyai keltenek bennünk. Milyen természetűek tehát azok a létezők, amelyekről tudatom értesít engemet?

Gondolkodásomban a képzeteknek három fajtáját különböztethetem meg. Vannak olyan képzeteim, amelyeket önkényesen magam alkotok meg, amilyenek a kentaur vagy a hippogriff, ezek a magam által csinált képzetek (*ideae factitiae vel a me ipso factae*). Vannak viszont oly képzeteim, amelyek a külső világból az érzékek közvetítésével jutottak tudatomba. Ezek a szerzett képzetek (*ideae adventitiae*). Azonban róluk sem kell azt gondolni, mintha kívülről jutottak volna csakugyan a lélekbe, hanem csak külső mozgások adnak alkalmat keletkezésükre. Így ezek mintegy átvezetnek bennünket azokra a képzetekre, amelyek egyik előbbi csoportba sem tartoznak és mégis minden emberben megvan elgondolásuk lehetősége. Az ilyen képzeteket nevezi Descartes velünkszületett képzeteknek (*ideae innatae*). Közéjük tartozik pl. az igazságnak és az Istennek a képzete. Ha most már minden képzetet mint okozatot fogok fel, akkor a létezők között is háromféle előidéző okra bukkanok.

e) *Metafizika*. Mi vagyok én, aki képzeteket alkotok? Semmiesetre sem testi valóság, mert testem létezésében kételkedhetem anélkül, hogy emiatt gondolkodásomat megszüntnek kellene

tekintenem. Minthogy elidegeníthetetlen lényegem a gondolkodás, bizonyos, hogy olyan valóság vagyok, amely gondolkodik. Ilyen pedig a lélek. Ez a *res cogitans*. A *cogito ergo sum* tehát nemcsak énem létezésének, hanem a lelki valóság lételének is bizonyítéka.

A gondolkodó valóság létezésében önmagán kívül másra nem szorul, ezért Descartes szubstanciának mondja. Ámde a rajtam kívül lévő világban tudatom bizonyossága szerint még más valóságok is vannak. Igazság-e ezek létezése, vagy csak olyan illúzió, amelynek játékszere vagyok valamely gonosz szellem hatalmában? A teret betöltő kiterjedt valóság (*res extensa*) létezését tudatom nem képes tisztán és világosan felfogni a kétség árnyéka nélkül. Azért ennek az igazolására egy tökéletesebb lény segítségéhez kell fordulnom. Képzeteim között ott találok az Isten képzetét, mint a végtelen és tökéletes lényét. Ezt a képzetet én, a véges és tökéletlen lény, nem alkothattam meg, sem a külső világból nem vehettem. Okozója csak maga a végtelen és tökéletes lény lehetett, aki a maga képzetét még születésem előtt lelkembe véste. Az Isten lételének bizonyítására Descartes ily módon felújítja Canterbury-i Szent Anzelm ontológiai istenbizonyítását. Nála is Isten eszméje bizonyossága a létezésének is. Egyébként a tökéletes lény fogalmához a létezés épp úgy hozzátartozik, mint a háromszög fogalmához az, hogy belső szögeinek összege 180° . Így egyúttal azt is tudjuk, hogy milyen valóság az Isten. Benne a magunk lényét végtelen tökéletességre emelten szemlélhetjük: ő az abszolút tudás és az abszolút akarat, a teljes tudás és a teljes jóság. Egész fogyatékos lényünk tőle függ. Isten maga az abszolút igazság, az ismeret teljessége, tehát minden filozófiai igazságsornak és természeti létnek végső prin-

cípiuma. Az *intellectio* ideája, mely bennünk tökéletlenül szemlélhető, csakis egy korlátlan, az intellektuális természet egyetemes fogalmának alapján lehetséges. A végtelen a végessel szemben eredeti, mert ha egy dologról beszélünk „anélkül, hogy arra gondolnánk, vajjon véges vagy végtelen-e az“, akkor „a végtelen az, amit felfogok“. A magam énjének, mint intellektuális dolognak a fogalma sem lehetséges a tökéletes, a végtelen Intellectus fogalma nélkül. A magam intellektuális létele tehát *dynamice* az Isten fogalmához hajtja a megismerő elmét. „Bizonyos módon, — úgymond Descartes, — korábban van meg bennem a végtelen fogalma, mint a végesé, az Istené, mint az enmagamé.“ Nem csoda tehát, ha Isten az *ens perfectissimum* Descartes szemében is, akárcsak a skolasztikában, mint *existencia* a végtelen szubstancia, s mint *essentia* a teljes ismeret, az igazság. Ezért vallja bölcse-
lőnk indokolás nélkül a lét és az ismeret párhuzamosságát, ahol minden létezésnek egy igaz gondolat, és minden igaz gondolatnak egy létezés felel meg. Éppen ezért Isten a teljes jóakarát és őszinteség, s ez a *veracitas Dei* kizárja azt, hogy én, az ő teremtménye valamely pajkos szellem rászédettje legyek, mikor a külső tárgyi világ létezésében hiszek. Vagyis az isteni igazságszeretet kezeség nekünk arra, hogy amit a külső világból tisztán és világosan létező gyanánt ismerünk meg, az csakugyan van. A tévedő embernek el kell ismernie Isten lételetét, ha azt akarja, hogy igazságaihoz ne férjen kétség. De vele a cartesianus intellektualizmus úgy a vallást, mint a metafizikát eltorzítja, s ez ellen küzdenek Descartes követői. Bölcse-
lőnk igazolta a *veracitas Dei*-vel, hogy miért bízik a *lumen naturale* világos adataiban és alátámasztotta vele a maga racio-

nalizmusát, de ezt a skolasztikus fogást a modern gondolkodás már nem tudta a magáévá tenni.

Három dolog létezik most már mint igazi szubstanciális valóság: Isten, a lélek és a test. De az utóbbi kettő az elsőtől függ. Isten a legfőbb szubstancia, vele szemben a másik kettő csak mint teremtett szubstancia állhat meg. Test és lélek véges dolgok, míg Isten végtelen való. Az anyagban nincs a teremtővel semmi közös vonás. Az Istennel szemben ez abszolúte más valami. Az emberi lélek sem egylényegű az isteni lélekkel. Vele szemben, mely a tiszta aktualitás, legfeljebb a potencialitás fokán van.

Hogyan van, hogy Isten korlátlan hatalma és jósága megengedi nekünk a tévedést? Ennek oka Descartes szerint az akaratban (*liberum arbitrium indifferentiae*) rejlik. Minden ítélet ugyanis úgy jön létre, hogy valamely elmebeli belátáshoz (*mentis inspectio*), mint gondolat-tartalomhoz az akarat részéről elfogadás (*assen-sus*) járul hozzá. S az embernek az akarata ép oly teljes, mint magáé az Istené, vagyis választásban semmisenem korlátozza. Értelmének köre azonban, amelyen belül tiszta és világos képze-tei vannak, meglehetősen szűkre szabott. Az isteni értelem és az emberi értelem a végtelen és véges viszonyában vannak egymással. Rajta túl a tökéletlen és zavaros képzetek területe következik, s ha akaratunk értelmünket túlszárnyalva erről a területről meríti ítéleteink tartalmát, könnyen lesz tévedés az osztályrészünk.¹ A tévedés tehát olyan, mint a bűn: akkor jön létre, ha az akarat lesiklik a helyes útról, ha nem marad meg a világos képzetek között. Aki téved, magamagát csalja meg.

¹ A világos és homályos képzetek eme megkülönböz-tetése Duns Scotusnál már megvan.

f) *Természetfilozófia*. Descartes kutatásainak célja a természet egységes magyarázata volt, melyhez a módszerről és a metafizikáról szóló elmélkedések csak bevezetőül kívántak szolgálni. Az utókor azonban ezeknek tulajdonított nagyobb fontosságot, bár Descartes fizikájának is jelentős szerepe van a modern tudomány történetében. Benne nyilvánul meg első ízben az újkornak az a törekvése, hogy a természetet tisztán a mechanikai törvények által magyarázza, melyek a matematika segítségével fejezhető ki. Az érzéki minőségek világa Descartes szemében zürzavaros elképzelés (*imaginatio*), s az ész csak a matematikailag konstatálható kvantitásokat ismeri meg (*intellectio*); tehát: ha a tapasztalat tájékozódás kedvéért felhasználja is az imaginatiót, tudomány csakis az intellectióra építhető. Így keletkezik a cartesiánus természetfilozófia.

Isten a cartesiánus világképben mint a mozgás oka nyer még szerepet ismerettani fontosságán túl, egyébként az egész világfolyamat gépiesen folyik le. Ezért mondhatta Pascal, hogy Descartes Istennel egy fricskát adatott a világnak s azután nem tudott vele mit csinálni.

Az anyag lényegét a kiterjedés alkotja, azaz bizonyos térbeli mennyiség. Adjátok nekem a kiterjedést és a mozgást, mondja Descartes, és én fel fogom építeni a világot! Ezzel az elvvel száműzött ebből a tudományból minden rejtett minőséget, szubstanciális formát és mindenféle *virtust*: az anyagi világból egy roppant matematikai theoremát csinált. Módszere ebben a dedukció, melyet a kísérlet egészít ki és igazol. Abból az elvből, hogy a semmiből semmisen lesz, levezeti a mozgás a priori törvényeit, melyek a mechanika szükségszerű észkövetelmé-

nyei: a tapasztalat reájuk támaszkodik, feltételezi és igazolja azokat.

Mivel a test és a kiterjedés azonosak, üres tér sem lehet Descartes felfogása szerint. Ennek következtében az atómhipotézist is elveti; az anyag nem állhat oly igen kicsiny részecskékből, amelyek között nincsen anyagi rész. Az anyag összefüggő végtelen, amilyen maga a kiterjedt tér S amint a tér a végtelenig osztható, ugyanígy osztható az anyag is, tehát az oszthatatlan atomok képzete üres képzelgés. Hiszen nincs külön tér és külön anyag, mert e kettő egyetlen szubstanciális valóság.

Minthogy *nincs üres tér*, a mozgás is csak mint a testek kölcsönös helycseréje fogható föl. A mozgások rendes formája tehát olyan, mint a víznek vagy a levegőnek áramlása. A világon minden valóságos mozgás örvényszerű körmozgás. A súlyt, a hőt és a fényt szintén mozgások okozzák. Descartes a mechanikai hőelmélet első hirdetője.

Szerinte még az élő organizmusok sem mutatnak fel valami új elvet. Az élő test bonyolódott gépezet és a fiziológia bonyolódottabb jellegű fizika. Az állatok egyszerű automaták, s az emberi test sem egyéb.

g) *Az ember.* Az embert gondolkodó lelke emeli a gépszerű állatok fölé. Lényege szerint minden ember egyenlő, mert az ész, mely az embert emberré teszi, mindenkiben változatlan sajátság. Az emberben a gondolkodás és a kiterjedés egyszerre vannak meg. De hogy miképpen mozgatja a lélek a testet, vagy megfordítva, — oly kérdés, melyet D. nem tud kielégítően megoldani. Ha szubstanciák, egyik sem hathat a másikra, mégis megengedi, hogy a lélek megváltoztathatja a testnek már meglévő mozgásirányát. Valami isteni beavatkozást sejt ezen a téren, s

nála már feltalálhatók a occasionalizmus és a leibnizi *harmonia praestabilita* gondolatának csírái.

Az élet központi szervének a szívet tartja. Tes-tünk *automaton spirituale*. A vérből válnak ki a test legfinomabb és legmozgékonyabb részecskéi: az „életszellemelek“ (spiritus animales), melyek mintegy az összekötő kapcsot alkotják a test és a lélek között. Ezek ugyanis finom páráként szállnak föl és jutnak el a tobozmirigyig (*conarium* vagy *glans pinealis*). Az agyvelőnek ezt az egyetlen páratlan szervét tekinti Descartes a lélek székhelyének. Az életszellemelek továbbítják az érzéki benyomásokat a lélekhez s így keletkeznek az érzetek, — viszont ezek közvetítik a lélek akarati aktusait az izmokhoz. Az érzelmek akkor keletkeznek, mikor az életszellemelek a szívbe térnek vissza. Descartes hat alapérzelmet különböztet meg; ezek: a csodálat, szeretet és gyűlölet, vágy, öröm és szomorúság. A csodálat módosulása a tisztelet és a megvetés, s ez a leginkább intellektuális érzelem, mely legmagasabb fokon minden érzelmek koronájává: az Isten intellektuális szeretetévé magasztosulhat.

Ezzel át is jutottunk Descartes etikájába, melyet leginkább leveleiben fejteget. Elvei a stoikusok hatását mutatják. Az embernek arra kell törekednie, hogy eszével ura legyen érzelmeinek, valamint zavaros gondolatainak. „Gondolkodom“, — ezzel a megállapítással kezdődik, s „gondolkodnom kell“, — ezzel végződik a cartesianus filozófia. Itt igazán minden a gondolkodás. Az emberi életnek ez legnagyobb öröme és gazdagsága. Kincse még a nemes lélek (générosité), melyben az önuralom és a lelki szabadság nyer kifejezést. Ennek jutalma a helyes belátás, mikor egy végtelen világ elenyésző kicsinyke részének érezzük magunkat, mely nem

miattunk van alkotva és akkor a társadalom javát többre fogjuk becsülni a magunk érdekéinél.

49. §. *Descartes követői.*

A cartesiánus rendszer mindenfelé nagy hatást keltett, mert a kor legbensőbb törekvései nyertek benne kifejezést. Az egész renaissance az észnek és az egyéniségnek uralmát készítette elő. Nem csoda tehát, ha az újkori ember önmagából, a saját énjéből indult ki a világ magyarázatában. Descartesig mégis valamennyi filozófus némi megegyezésfélét teremt a kinyilatkoztatás dogmája és az ész között. Descartes nem szól a kinyilatkoztatásról, de Istennek igen fontos helye van filozófiai rendszerében. Az ő metafizikájában még küzd a vallási és a világi gondolat. Ezért nem is egészen elégítette ki kortársait, akik tovább szöttek aztán a gondolat fonálát. A végtelen és véges szubstanciák fogalma zavarossá tette egyrészt magát a szubstancia fogalmát, másrészt a kettő viszonyát. A renaissance óta az európai gondolkodás a pantheizmus irányában haladt s most részben ezzel, részben a keresztyén vallásos érzéssel kellett a cartesiusi racionális dualizmusnak megküzdenie. Descartes rendszerének legnagyobb hatású része: a szubstanciafogalom volt egyúttal a legtámadhatóbb. Ha a szubstancia oly valóság, mely létezésében önmagán kívül másra nem szorul, mint Descartes tanította, kérdés: hogyan állhat fenn és hogyan hathat egymásra több szubstancia? Ez a probléma izgatta leginkább azokat a filozófusokat, akik az ő hatása alatt állanak. Németalföldön a kálvinisták, Franciaországban a jezsuiták küzdöttek a cartesianus filozófia ellen. Methodológiáját a jansenisták tették a magukévá

(*L'Art de penser*, 1662) a Port-Royal vezetőembereinek (Arnauld és Nicole) hatására.

1. Isten, mint az egyetlen hatóok, ez a németalföldi *Arnold Geulincx* (1625—1669) gondolata, aki a végletekig viszi a test és lélek különvalóságának gondolatát. A testi jelenségek a lelkieknek nem előidéző (*causae efficientes*), hanem alkalmi okai (*c. occasionales*). Az inger, illetve a vágy alkalom Istennek arra, hogy két párhuzamos változást hozzon létre, mert ő az egyetlen *causa efficiens*. A világfolyamat állandó csoda, melyet mégis egy világterv dominál. Szerinte Isten az, ki alkalomadtán (alkalom = *occasio*, innen felfogására az *occasionalizmus* elnevezés) az érzékszervek mozgásai nyomán érzeteket, s az akarat alkalmával izomösszehúzódásokat hoz létre. Lélek és test olyanok, mint két együttjáró óra, melyeket az isteni művész összehangol, s ezek egyszerre ütnek az órát anélkül, hogy egymásra hatnának, mert az őket mozgóató kéz így akarja. Egyébként G. ismeretelméletében némileg Kant előfutárjának tekinthető. Azt tanítja ugyanis, hogy amit objektív valóságnak tartunk, azt gondolkodásunk törvényszerűsége követeli.

Ethikájában a cselekvés célját nem a külső világban keresi, mert ahol az ember semmitsem tehet, ott semmit sem akarhat (*ubi nihil valet, ibi nihil velis*). Lelkünk belseje felé kell tehát fordulnunk, mert Isten szintén az érzületre néz és nem az eredményre. Legfőbb erény az önismereten nyugvó alázatosság, mellyel alárendeljük magunkat az isteni világrendnek. A jót önmagáért kell akarnunk, nem pedig a boldogságért. Ugyanis a boldogság — mint mondja — olyan, mint az árnyék: elszalad előled, ha kergeted és fut utánad, ha szaladsz előle. A kötelesség szavában az isteni akarat jelentkezik.



BARUCH SPINOZA
1632—1677



2. *Nicolas Malebranche* (1638—1715), a kegyes életű oratoriánus¹ szerzetes, az augustinizmust olvasztja össze a cartesiánus tanokkal, ami annyival könnyebb volt, mert Augustinus és Descartes kiinduló pontja sok közösséget mutatott. Szerinte a dolgokról szóló képzeleteink sem a gondolkodásból nem származnak, sem magukból a dolgokból, hanem a lélek minden dolgot Istenben lát, aki a dolgokat és eszméket egyaránt magában hordozza. Isten a végtelen szubstancia és a végtelen lét. Ami van, Isten által és Istenben van, úgyhogy résztvesz az ő lényében. A dolgok eszméi ősképek formájában Istenben vannak és ő ezek mintájára teremti az anyagi világot. Isten épúgy a „lelkek helye“, mint a tér a testeké. A megismerés úgy jön létre, hogy a lélek, aki maga is az isteni lét részese, látja ezeket az ideákat. Ezzel a felfogással Malebranche a panentheizmusba fordítja át a cartesiánizmust, mert a *res cogitantes*ből *modi cogitationis*, a *res extensa*e-ből *modi extensionis* válik, s a gondolkodás az Isten lényege lesz épúgy, mint a kiterjedés az isteni szellemben lévő ideális anyagi világ. Isten lesz az egyetlen igazi létező és hatékony szubstancia.

Ha a megismerés abban áll, hogy úgy látjuk a dolgokat, ahogyan Isten látja, az erkölcsiség viszont azt jelenti, ha úgy szeretjük a dolgokat, ahogy Isten szereti, vagyis tökéletességük szerint. Amint minden megismerés végeredményében az Isten megismerése, minden akaratnak is ő a legfőbb célja: feléje törekszik minden ember. Akaratunk ösztönszerűen e legfőbb jó felé

¹ Az oratorianus-rend alapítója Berulle bíboros, Descartes barátja volt. Így a cartesianus filozófia kezdettől fogva otthonos volt e rend tagjai között. Céljuk volt: a világtól visszavonulva hierarchikus szervezettől menten a teológia tudományos kiépítésének élni.

irányul, de a gyönyörűség a részleges javak felé térítheti ki. A kitérésnek ezt a lehetőségét mondja Malebranche szabadságnak. De ennek nincs jelentősége. Az ember, úgymond, önmagában tiszta semmi. Isten nélkül se nem gondolkodhat, se nem mozoghat. Isten az oka gondolatainknak, gyönyörűségeinknek és fájdalmainknak.

Malebranche Istene azonban túlságosan értelmi valóság. Akarata függő, mert az örök eszmei világ irányítja tevékenységét. Ez az Isten az örök logika és a világ e logika megnyilvánulása. Találóan mondja róla Fouillée, hogy Malebranche a hit által feleúton megállított Spinoza, aki még maga sem tudja, mi következik elveiből.

3. A vallási irracionalizmus követeli Descartes-tal szemben a maga jogait *Blaise Pascal* (1623—1662) gondolkodásában. A nagy matematikus nem a fizika, hanem az erkölcsstan oldala felől támadja meg a descartesi rendszert. Az észszel szemben a szív megismerésének fölsőbbiségét hirdeti. A cartesiusi három szubstanciához hasonlóan három úgynevezett „rendet” különböztet meg: az anyagi természet, a gondolkodás és a szeretet rendjét. Az ember csak az első kettőt ismerheti meg, míg a szeretet rendje az isteni kegyelem hona, ahová csak Jézus Krisztus által a hit szárnyán emelkedhetünk fel. A három rend három egymás fölött álló érték s Pascal az ész számára lehetetlennek tartja az átmenetet egyikből a másikba. Minden kortársánál jobban nyugtalanítja őt a végtelenség gondolata. Ezt a fogalmat még egyáltalában nem tudja matematikájába beilleszteni (ezt a feladatot majd Leibniz fogja megoldani), azért úgy érzi, hogy ez a végtelenség az akadálya minden igazi tudásnak. Az ember középen áll a termé-

szetben és szeme nem éri el a szélső határokat. Az észére büszke gondolkodó lény gyöngé nád-szál, melyet a végtelenség viharja összetör. Az ész önmagával ellentétekbe bonyolódik, azért nem lehet a mindenségnek magyarázója. Az egyéni és a társadalmi lét tele van ellentmondásokkal. A természet megmutatja bizonyos mértékig Istent, viszont el is rejti. A descartesi *veracitas Dei* annak a meggyőződésnek jelképes kifejezése, hogy az ész nem csalhat. De Pascal már *Dieu trompeur*-ben is hisz: az emberben az isteni mellett a démonit is érzi. Ingatagnak tűnik fel előtte Descartes egész metafizikája, melyben Isten csak a bizonyosság kezesének látszik előtte. Úgy véli, hogy Isten nem lehet soha a vég, ha egyúttal nem ő a kezdet is. Az akarat odaadó szeretetében keresi az ellentétek megoldását s filozófiája végül a miszticizmusba torkollik, hogy alázatosan meghajoljon a kinyilatkoztatás isteni igazsága előtt.

4. Descartes iskolája így semmisíti meg az egyes dolgok szubstanciális lételét, végül csupán csak az egyetlen és végtelen szubstancia létezik igazán. Egyelőre még Istenbe olvad bele a világ: a vallás és filozófia nem szakad el végleg egymástól. De Spinozánál már a világ nyeli el Istent és *Pierre Bayle* (1647—1705), a felvilágosodás előfutárja, széttépi azt a köteléket is, mely a hit és az ész között van. Igaz, hogy e művelet által az ész is megsebzí magát és egy darabig kételkedésbe merül. Ez már Descartes rendszerének elégtelenségét jelenti. Alig van a XVIII. század gondolkodására nagyobb hatással valami, mint Bayle *Dictionnaire*-je, ez a valóságos *Summa antitheologica*, amely az *egyéni lelkiismeret* jogait hangoztatja minden hagyományos orthodoxiával szemben.

50. §. *Hobbes.*

Míg Bacon inkább tervekkel, mint teljesen kidolgozott gondolatokkal lendítette előre a filozófia ügyét, *Thomas Hobbes* (1588—1679) már egész nagy rendszert dolgozott ki. Benne az angol gyakorlati szellem a matematika módszerével párosult, s ebben felülmúlta Bacont. H. az oxfordi egyetemen tanult, ahol magába szította a késői skolasztika terminizmusát és nominalizmusát. A vallás kérdései nem érdeklik, ezért már korán teljesen szakítani akar a filozófiában a theológiával és a theológiai metafizikával. Törekvéseiben csak megerősítették utazásai és hosszú párisi tartózkodása. Firenzében Galileivel ismerkedett meg, Párisban pedig Descartes barátainak körébe került. Az ő érdeklődése az ember és a politika felé irányult. Nem volt kutató fizikus, hanem dialektikus, akit elragadt az új matematikai természettudomány világossága és Descartes konstruktív mechanikájának elveit az emberre alkalmazta. Ezzel jelentős lépést tett előre az újkori világmagyarázat egysége felé. Descartesnál ugyanis az ember még jórészt a természetén kívül áll, Hobbes pedig ugyanazon törvények egységes uralma alá rendeli, amelyek a természetet kormányozzák. Így az ő rendszere vezet át az ókori materializmustól az újkor pozitívizmusához.

1. Felfogása szerint a filozófia az egyetlen egyetemes tudomány. Tárgyát a tapasztalat alkotja, mely az érzetekből és a gondolkodásból alakul. Az érzet maga ugyanis még nem ismeret, ehhez több érzetnek egymásra vonatkoztatása szükséges. A tények ismerete az emlékezetet is föltételezi, amihez még az az előrelátás járul, hogy a jövő hasonlítani fog a mult-hoz. A filozófia célja a tények viszonyainak és

változásainak, azaz mozgásainak megismerése a maguk törvényszerűségében. Ez a feladat a gondolkodásra háramlik, melynek fogalmi a dolgok jegyei, a velük való művelet pedig — összetétel és szétbontás — nem egyéb, mint számolás. A matematika tehát a mintatudomány, mert képleteit maga szerkeszti meg. Mi ugyanis csak azt értjük igazán, ami szemünk láttára keletkezett. A filozófia is csak akkor lesz tökéletes, ha tárgyát elemeiből önmaga tudja megszerkeszteni. Ilyen elemek gyanánt a dolgok állandóan tapasztalható tulajdonságai kínálóznak: a tér, idő, szám és mozgás, melyek azonban nem velünk született eszmék, hanem mozgásukban észlelt testekből elvont képzetek.

Hobbes alapvető feltevése, hogy minden valóság teret foglal el, vagyis test, s hogy minden valóságos történés okszerűen szükségszerű mozgás. Amit léleknek nevezünk, az sem egyéb, mint az organikus testek bizonyos részeiben végbemenő mozgás. Ezért a filozófia valójában testtan, amit metafizikai főművének már a címe (*De corpore*, 1655) is kifejez. De minden testben csak az a valóság, amit a logikus gondolat szükségszerűen követel benne, a szemléletek pedig csupán szubjektív jelenségek.

2. Az emberről szóló nézeteit a *De homine* (1658) tartalmazza. A fenti elvekből következik, hogy az embert Hobbes mechanizmusnak fogja föl. A bonyolult lelki életet egyszerű elemekből szerkeszti meg, amilyenek az érzetek, s a gyönyör és fájdalom érzelmei. A tudatjelenségek valamely test akcideneciái. Az érzet az agy mozgása. Ha ez a mozgás kedvező az életfunkciókra nézve, létrehozza a gyönyört, ellenkező esetben a fájdalmat. A gyönyör szüli a vágyat, mely a kiterjeszkedésnek, a keresésnek mozdulata. A

fájdalomból támad a szomorúság: az összehúzódnak és menekülésnek mozdulata. Az akarat a legerősebb vágy, mely legyőzi a többieket és cselekvésre indít. A szabadakarat a determinista Hobbes szemében pusztá agyrem; csak cselekvési szabadságról beszélhetünk, ha megtehetjük azt, amire nagyon vágyakozunk. A dolgok önmagukban se nem jók (értékesek), se nem rosszak. Ilyenkké vágyaink teszik azokat. Az ember legjobban a hatalmat és a becsülést kívánja; az utóbbi nem is több, mint az elért hatalom elismerése. Tetteink vezetője egyedül az érdek. Ha az a tétel, — úgymond — hogy a háromszög szögeinek összege két derékszög, ellene volna az emberek érdekeinek, már megpróbálták volna, hogy e tételt elfeledtessék, s elégették volna a geometriai könyveket. Csakugyan az erkölcs foglalatá az a természeti törvény, hogy keressük a gyönyört és kerüljük a fájdalmat.

3. Erre a felfogásra építi föl Hobbes rendszereinek legeredetibb részét: államtanát (*De cive*, 1642. *Leviathan*, 1651.). Szerinte téves az ókoriaknak az a nézete, hogy az ember eredetileg társaslény. A társadalmi állapotot megelőzte a természetes állapot, mikor az önző ember másokra való tekintet nélkül futott a gyönyör után és menekült a fájdalom elől. Ekkor az egyik ember ellensége volt a másoknak (*homo homini lupus*) és ez az élet örökös harc volt: *bellum omnium contra omnes*. A győztes persze a legerősebb volt, s akkor még nem jelentett igazságtalanságot az a kár, mely így a gyöngébbet érte. Végül az ész a sok rossz következmény miatt békét javasolt, mert ha már az emberek szemtől-szemben állnak egymással, ez részükre a legnagyobb jó, hiszen nélküle egyikük élete

sincsen biztonságban. A béke kedvéért alkottak tehát az emberek rendezett társadalmat, azaz államot. Ekkor az erősebb természeti jogáról minden egyes mintegy szerződésben lemondott, hogy érte békét és védelmet találjon. A társadalmi jog forrása most már e szerződés, melyet az utódok sem bonthatnak föl. Jogos lesz mindaz, ami e szerződés céljainak megfelel, s jogtalan, ami ezzel ellenkezik. Mivel Hobbes nem bízik az emberi természetben, azt hiszi, hogy a társadalmi békének legnagyobb biztosítója, ha az emberek teljesen lemondanak minden természeti jogról és minden hatalmat az államra ruháznak. Az abszolút hatalmú állam az a szörnyeteg, a Leviathan, mely elnyeli az egyéneket. Az állami hatalom birtokosát Hobbes, II. Károly király nevelője és barátja, főképp a szükséges egység kedvéért leginkább az abszolút monarchiában látja. Így válik ő az abszolút monarchia theoretikusává és védelmezőjévé. Az államhatalmat oly korlátlanak tartja, hogy még az erkölcs és vallás terére is kiterjeszti. Igazán az állam akar és gondolkodik polgárai helyett; ő szabja meg törvényeiben, hogy mi a jó és mi a rossz, és hogy mit kell hinni. Igaz és helyes mindaz, amit az abszolút hatalom birtokosa ilyennek kijelent, s az a vallás, amit ő nem ismer el, babona.

Hobbes eszméinek igen nagy hatásuk volt a későbbi idők folyamán. Angol és francia társadalomfilozófusok belőle merítettek; Spinoza és Rousseau hatása alatt állottak, Leibniz nagyrabecsülte és Comte a szociológiában előfutárjának tekintette. De szerződéses társadalomelméletéből a nálánál következetesebb és kevésbé királypárti gondolkodók a despotizmus helyett a szabadság eszméjét hozták napfényre.

51. §. Spinoza.

1. *Benedictus (Baruch) de Spinoza* Amszterdamban született 1632-ben, egy Portugáliából menekült zsidó családból. Ifjúkorának tanulmányai a hagyományos zsidó keretekben folytak le: Morteirának, a híres talmudistának vezetésével megismerkedett az ószövetségi könyvekkel, a Talmuddal, a középkori zsidó filozófusok irataival és a Kabbalahval. Ezeken felül egy szabadgondolkodó orvos a latin nyelvre tanította meg s így feltárult előtte a skolasztikusok világa és Descartes könyveit is olvashatta. Miattuk összeütközésbe jött a zsinagóga fejeivel és a zsidó hitközség 23 éves korában a nagy átokkal sujtva kiközösítette őt kebeléből. A faji és felekezeti gyűlölet miatt élete sem volt biztonságban, azért megváltoztatta lakóhelyét és a keresztyénekkal jutott érintkezésbe anélkül, hogy maga bármelyik egyházba belépett volna. Nagy lelkierőnek és önzetlen jellemnek mutatkozott. Igazi remeteéletet élt. Szegényen, tanulmányában elmerülten lakott Hollandia több városában, utoljára évekig Hágában, ahol optikai üvegek köszörülésével tartotta fenn magát. Hogy teljes függetlenségét megőrizhesse, nem fogadta el sem egyik gazdag barátja hagyatékát, sem a heidelbergi egyetem felajánlott filozófiai tanszékét. Zúgolódás nélkül viselte a hosszú betegséget, mely tüdején támadta meg, s már negyvenöt éves korában, 1677-ben sírba vitte.¹

2. Spinoza filozófiája alig érthető életének

¹ Műveinek mintaszerű kritikai kiadása a Heidelbergi Tudományos Akadémia kiadásában, Carl Gebhardt gondozásában jelent meg (eddig 4 kötet). — Magyarul most már minden fontosabb műve olvasható a Filozófiai Írók Tárában.

és jellemének ismerete nélkül. Ő az abszolút theoretikus ember típusa. Szemében erkölcsösnek lenni annyi, mint az ésszel uralkodni a szenvedélyeken, s Istent szeretni annyi, mint őt adaequat módon megismerni. Rendszere, melyben tévesen látják sokan a descartesi filozófia logikus befejezését, csak külső formájára nézve illeszkedik bele az újkori gondolkodás fejlődési vonalába. Ha fölfejtjük azokat a szálakat, melyek a spinozai pantheizmus legmélyére vezetnek, azt látjuk, hogy ez az „Isten-ittas“ elme egészen más törekvéseknek élt, mint az újkori filozófusok. Ezek a természetet vizsgálták és az erkölcsi kérdéseket csak ennek függelékeként érintették. Spinoza pedig egész lényében az erkölcsi problémától van áthatva: elismeri az értelem hatalmát, de a theoretikus megismerést nem célnak, hanem csak eszköznek tekinti az erkölcsiség szolgálatában. Egy régi világnak és régi kultúrának itt felejtett embere ő, aki fölveszi környezetének formáit, de a modern köntös alatt az ősoktól örökölt lélek táplálja gondolatait. Spinoza a nagy vallásokat alkotó középkori és keleti kultúra lelkének gyermeke; gondolkodása is teljesen középkori problémák körül mozog: az ész és hit, az Isten és a világ viszonya érdekli. Áthatja őt a világot betöltő egységes isteni lélek tudata, s mint igazi ősei, a vele egylelkű Plotinos és a középkori misztikusok, mindent reája vezet vissza. Alapintuációja az örök világrénd, melyet ellentmondás nélkül csak a matematikailag összefüggő tétel-sor fejezhet ki. Rendszere csak látszólag nyugszik dedukcióin, igazában a világrénd és Isten azonos és egységes voltának irracionális intuíciójából táplálkozik. Az isteneszmét annál könnyebben tehetné rendszere gerincévé, mert ennek Descartesnál is nagy szerepe jutott,

s azonkívül akkor Hollandiában mindenki teológus volt. Csakhogy míg Descartes dualista, addig Spinoza a tiszta monizmus képviselője. „Istenen kívül nincs és nem is gondolható el más szubstancia“ — mondja Spinoza. Descartes a görög filozófia nyomain járt, mikor Istenben inkább a tökéletességet érezte, mint a végtelenséget és az intelligenciát az isteni lényeg attributumának gondolta. A keleti lélek Istennek legfőbb attribútuma a minden tekintetben való végtelenség, s ő teremti a világot a semmiből, mert a maga lényének végtelen gazdagságából ad neki mindent, akár kisugárzás (Plotinos), akár akaratos aktusok (Mózes) folyamán. Ettől már csak egy lépés az az állítás, hogy a világ maga az Isten. Nincs benne tehát célszerűség, mert ez a teremtő valóság önkéntes megnyilvánulása. S csakugyan már Plotinos elejti az aristotelesi célszerűség gondolatát, akár csak Spinoza.

Ez az isteneszme a misztika talaján mozog és egészen természetes, hogy az élet teljessége: a boldogság, nem lehet más, mint tisztán az Istennek és Istenben való élet. Ilyen az *amor intellectualis Dei* is, mely a spinozai ethika csúcspontja. Ez teljesen Spinoza. Csakhogy az előzmények, amelyekből ezt bizonyítani kívánja, csupán a kor és a környezet kényszerűségei. Az *Ethica* ötödik könyvének második fele nem következik az előző részek „tiszta és világos“ elveiből. A bizonyítás itt zavaros, nem a logika lépéseivel, de az érzelem röptével halad előre. A spinozai ethika köntöse pedig, mellyel ezt a misztikus testet takarja, teljesen a németalföldi humanista légkörben megújult stoicizmus, aminek Justus Lipsius *De constantia*-ja (1582) a jellemző kifejezése. Ezért Spinoza filozófiája csak kívülről a cartesiánizmus logikus befeje-

zése. Spinoza egy lépéssel sem vitte előbbre az újkori világmagyarázatot, de a szemnek tetszetős modern formában fejezte ki az új világ oksági rendjét. Olyan a spinozizmus — mondja Brochard —, mint egy igen régi épület, amelyhez egy egészen új előcsarnokot építettek. Ez a filozófia a XVII. század matematikai gondolkodásmódját használja föl ilyen tetszetős előcsarnok gyanánt. Spinoza a kicsinyke emberi beolvasztja a nagy természetbe, aztán a természetet Istenné teszi, hogy az embert is istenítthesse. E matematikai maskara — mondja róla Nietzsche — elárulja egy remetéskedő beteg nagy féltékenységét és gyöngeségét. De műve mégis impozánsan nagy alkotás. E rendszer a dolgok megbonthatatlan oksági rendjének első és teljes metafizikai kifejezése. Oly fontos helyet foglal el ez a filozófia a naturalista modern világban, mint Platon rendszere az ideálista görög gondolkodásban.

Descartes szubstancia-fogalmából indul ki, azonban ezt a maga céljai szerint formálja át. „Szubstancián azt értem — mondja (Eth. I. def. 3.) —, ami magában van s amit magából értek meg, azaz, aminek fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelyből alakulnia kell.“ Ez a meghatározás teljesen önkényes, de ha elfogadom, el kell fogadnom azt is, hogy csak egy ilyen szubstancia létezik, mely azonos a mindenséggel. Spinoza a matematikai módon (more geometrico) bizonyított *Ethicá*-ban hat ilyen önkényes meghatározást vesz föl, melyek az ő lelki struktúrájából magyarázhatók csupán és belőlük fejti ki a pantheizmus egész rendszerét. A szubstancia fogalmába előre behelyezi mindazt, amit később ki akar hámozni belőle. Így aztán, hacsak egyetlen szubstancia lehet, mely önmagának oka (causa sui) és ha —

mint mondja (Eth. I. def. 6.) — „Istenen a föltétlenül végtelen valót értem, azaz a végtelen attributumokból álló szubstanciát, amelyek közül mindenik örök és végtelen lényezetet fejez ki“, akkor igazán nem lesz nehéz eljutni az Isten és a mindenség, azaz a természet azonosításáig, a spinozai *Natura sive Deus*-ig.

3. Spinoza metafizikájának a szubstanciafogalom az alapja. A végtelen, örök és másra nem szoruló szubstancia nem teremthet semmit, ami tőle különböző volna, mert így végtelenségében korlátozódnék. Ha ő és a világ különbözők volnának, nem egy, de két szubstancia lenne, ami Spinoza szerint nyilvánvaló képtelenség. Isten tehát a világ immanens oka, tevékenysége nem megy önmagán túl: *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens; quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.* Azontúl még tökéletesnek is mondja az isteni szubstanciát, aminek nincs szüksége fejlődésre. Spinoza tiszta logikai világa nem ismeri ezt a fogalmat, mert fejlődésről csak ott beszélhetünk, ahol a fejlődő dologt valami tőle idegen hatás mozgatja. Isten tevékenysége azonban nála teljesen nélkülözi a dinamikus mozzanatot. S éppen ebben tér el a modern gondolkodás dinamizmusától: az erőnek, a hatásnak fogalma teljesen hiányzik az ő rendszeréből, mert igazában véve nincs amire hason a szubstancia. Hiszen Isten nem valami a dolgokat megelőző létező, hanem a dolgok örök és változatlan törvényszerűsége. Isten teljesen a maga természetének törvényszerűsége szerint cselekszik, s éppen ezt a külső kényszer hiányát mondja benne Spinoza szabadságnak. Ez a szabadság igazában benső logikai szükségszerűség, ezért szükségszerű a világnak is minden mozzanata. Véletlen dolgok csak a képzelet számára

vannak, az ész előtt minden szükségszerű. Ha a világon egy porszem helyzete más lehetne, mint ami, akkor az egész világegyetemnek meg kellene változnia. Az *Ethika* szerint Isten és a dolgok viszonya olyan, mint a matematikai tételké, logikai és nem oksági viszony van közöttük. „Spinoza Istene nem hasonlít a goethei Földszellemhez, aki az élet folyamában tettek viharában fel- és leszáll, hanem egy matematikai formula örök nyugalomban marad meg“ (Cassirer).

A szubstanciának ez a fogalma még nem található meg Spinoza első művében, ahol a renaissance természetfilozófiájának módjára fogja föl a természetet oly elvnek, mely a maga erejének teljében hozza létre az egyes dolgokat és azok változásait. Itt még a mindenség benső, céltudatos életét érti a természetben. Az *Ethika* szerint már azonban Isten nem cselekedhetik célok szerint, mert ilyenek csak az emberek képzeletében vannak.

Isten, vagyis a szubstancia számunkra bizonyos attributumokban jelenik meg, azaz oly határozományokban, amelyek lényegét a gondolkodás számára kifejezik. „Attributumon azt értem — mondja (Eth. I. def. 4.) —, amit az értelem a szubstancián mint olyat, ami a szubstancia lényegét alkotja, vesz észre.“ A végtelen szubstanciának természetesen végtelen sok attribútuma is van. Azonban az emberi értelem csak kettőt fog fel közülük: a gondolkodást és a kiterjedést. Mindkettejükben teljes egészében van meg a szubstancia lényege. Ezek tehát nem kiegészítik egymást, hanem mind a kettő a maga módján jelenti ugyanazt az isteni rendet. Vagyis egymástól teljesen függetlenül, párhuzamosan jelenik meg rajtuk keresztül az emberi tudatban a szubstancia. Ez a spinozai pszicho-

fizikai parallelizmus, mely kizár tehát minden kölcsönhatást a testi és lelki tüneményesorok között. De minden gondolatnak megfelel a kiterjedés során egy mozgás és megfordítva. Ezért aztán Spinoza kimondja azt a tételt, hogy a képzetek és a tárgyak világa fedik egymást: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Az ember teste és lelke ugyanaz a dolog, egyszer a tudatos gondolkodás, máskor a kiterjedt valóság oldaláról fogva föl.

Az egyes dolgokat Spinoza a szubstancia módosulásainak tartja. „Moduson a szubstancia affekcióit értem — úgymond (Eth. I. def. 5.) —, vagyis azt, ami másban van, amiből meg is értjük.“ A végtelen szubstancia létezéséből végtelen sok egyes dolog létre következett. Bennük Isten attributumai meghatározott módon fejlődnek ki. Ezek úgy viszonylanak a szubstanciához, mint a hullámok a vízhez: nincs önálló létük, nem önmagukért, csak a szubstancián és a szubstancia által léteznek: *res particulares nihil sunt nisi modi quibus Dei attributa determinato modo exprimuntur*.

4. Mivel az ember maga sem egyéb, mint a szubstancia modusa, szabadakaratról nála szó sem lehet. Ha mégis szabadnak tartja magát, ez csak azért lehetséges, mert nem ismeri a cselekvésre ösztönző okokat. Azonban nagy különbség van a tudatlan ember szolgasága és a bölcs szabadsága között; amaz szabadnak hiszi magát, holott a vágyak kényszere alatt cselekszik, — emez belátja, hogy minden cselekedete szükség-szerű és így önmagától szabadon is akarni fogja, noha tudja, hogy a világ nagy összefüggéseiben az ő akaratának nincsen semmi ereje. Az ember lelkes gép (automaton spirituale). Senki jobban nem analizálta lényünknek automatizmusát, mint Spinoza, mikor különösen a szenvedélyek

mechanizmusát kutatta. Abból indult ki, hogy „az emberi cselekedeteket nem kell sem fájlalni, sem kinevetni, sem megvetni, hanem meg kell érteni.“ Hobbesnek és a korabeli neostoicizmusnak hatására minden lényben bizonyos önfentartási törekvést lát, noha ez pantheizmusával aligha egyeztethető össze. Ez az elv olyan szerepet játszik nála a szenvedélyek elméletében, mint az erő megmaradásának elve a fizikában. Az akarat vagy törekvés az alapszenvedély, melyből a lélek önfentartási vágya táplálkozik. Ami a gondolkodás vagy a cselekvés erejét növeli, örömet idéz elő, ami kevesbíti, szomorúságot. Vágy (cupiditas), öröm (laetitia), szomorúság (tristitia) a három alapszenvedély, belőlük vezeti le Spinoza a többit. Ugy tárgyalja az érzelmeket, mintha geometriai vonalakról, síkokról és testekről volna szó.

Determinizmusa szerint a jó és a rossz csak relatív fogalmak, amelyeket mi helyezünk el a dolgokban. Jónak mondjuk azt, ami nekünk hasznos, azaz ami létünket és tökéletesedésünket szolgálja. Mivel azonban gondolkodó lényünk a megismerésben nyilvánul meg, a legfőbb erény sem lehet más, mint a legfőbb ismeret. Ilyen pedig az Isten ismerete. Ebben az ismeretben már nem szenvedők, hanem cselekvők vagyunk: Isten önmagát ismeri meg és szereti ilyenkor bennünk. Istennek értelmi szeretete (amor Dei intellectualis) megszabadít bennünket a szenvedélyektől és a teljes öntudatos élet boldogságát adja nekünk. A boldogság ugyanis nem az erény jutalma, hanem maga az erény: *beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus.*

5. Politikájában Spinoza Hobbes hatása alatt áll, de ennek az elveit a maga rendszere szükségletei szerint formálta át. A társadalmi szerző-

dést nem tartja visszavonhatatlannak, hanem csak addig véli kötelezőnek, míg hasznosan szolgálja azt a célt, amelyért létrejött. A szuverénnek az egyén fölött csak hatalmához mért, de nem teljes joga van. Vallási és tudományos meggyőződések nem erőszakolhat. Hobbes az államtól csak békét kívánt, Spinoza szabadságot is követel. „A béke — úgymond — nem csupán a háború távollétében, de a lelkek egyesülésében és az egyetértésben van.“ Ki meri mondani, hogy a gondolatszabadság nem semmisíthető meg úgy, hogy abból az államnak és a vallásnak is kára ne származnék. Az igazi béke és szabadság legnagyobb ellenségének a monarchiát tartja. *Egy* ember nem bírja hordani a szuverén feladatait: a király helyett tanácsadói uralkodnak. Minél nagyobb a fejedelmek hatalma, annál nyomorúságosabb az alattvalók helyzete. Ha minden *egy* ember állhatatlan akarától függ, semmisen lehet állandó. Azért legjobb államforma a köztársaság, ahol az összesek akaratára kormányoz.

Amint látjuk, ha Spinoza megfelelkezik pantheizmusáról, teljesen annak a racionális felvilágosodásnak gyermeke, amelyik az ő korában eszmélt öntudatra.

6. Spinoza hatása egyike a legnagyobbaknak, amit az eszmék története fölmutathat. Az örök és időtlen Végtelenség pathosza, a világnak *sub specie aeternitatis* való szemlélete nem tévesztheti el hatását az emberi kedélyre. A pantheizmus elsősorban fenséges költészet, — a Természet modern fogalmát megalkotó lélek rajongása. Ebben rejlik Spinoza nagy hatásának az alapja. Igen különböző törekvések kereszteződtek benne, azért ellenségei és hívei egyaránt sokan voltak. Matematikai racionalizmusa és konstrukciói nem oldják meg a valóság kérdé-



GOTTFRIED WILHELM, LEIBNIZ
1646—1716



seit. Erkölcsstanának intellektualizmusa megbénítja az akaratot és a fatalizmus útját egyengeti, mégis rendszerének nagyszerű egysége, a benne megnyilvánuló szisztematikus erő és az öntudatos ember fenségének tana oly tulajdonságok, melyek nem lehettek hatástalanok egyrészt a túlságosan logikus, másrészt a túlságosan vallásos romantikus egyéniségekre.

52. §. Leibniz.

A XVII. század konstruktív rendszereinek betetőzése Leibniz filozófiája. „Az értelem — mint mondja — a világegyetem tükré“ s ennek senki sem igyekezett jobban megfelelni, mint éppen ő. Univerzális genieje nem meríthető ki egyoldalú vizsgálódással, mert elméje kora minden tudományából táplálkozott és alig van a tudásnak olyan területe, amelyen új irányító eszmék nem fűződnek nevéhez.

1. *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646—1716) a modern embernek tipikus sajátosságait egyesíti magában. Nem tisztán elméleti törekvések éltek benne, mert a tudással a gyakorlati élet öntudatosságát akarta emelni. A nagyvilágban él, nem úgy, mint Descartes és Spinoza; eszméinek a politikában és fejedelmi udvarokban keres érvényesülést és az első volt, aki céltudatos tudomány-politikával kívánta fokozni a tudomány fejlődését az emberiség javának érdekében. Életének legnevezetesebb ideje az a pár esztendő (1672—1676), melyet a mainzi választófejedlem diplomáciai megbízásából Párisban, a „Napkirály“ udvarának közelében töltött. Itt kora legkiválóbb tudósaival jutott személyes érintkezésbe; köztük legnagyobb hatással volt rá a matematikus és fizikus Huygens, akinek matematikai eszméi fejlődésében köszönhet egyet-

mást. Ebben az időben fedezi fel az infinitézimális számítást is. Majd a braunschweigi herceg tanácsosa és könyvtárosa lett. Mint a hercegi ház történetírója nagy utazásokat tett, amelyeken szinte az egész Európa tudós köreit megismerte. 1700-ban az ő tervei szerint alapította Akadémiát, melynek Leibniz lett első elnöke. Hasonló intézmények szervezésén más városokban is buzgólkodott.

III. Frigyes porosz király a berlini Tudományos Gondolatainak megismerésére igen fontosak levelei, melyek jórésztben még ma is kiadatlanok. Nagyobb munkái mind valami alkalomnak köszönik eredetüket, s egy sem adja hű képét rendszerének. Éppen ezért a maga korában nem is fejthetett ki kellő hatást, jelentőségét csak a XIX. században kezdték méltányolni.

Filozófiai iratainak eddig legjobb kiadását *Gerhardt* gondozta (7 kötet, Berlin 1875—1890). A korábbi kiadások közül *J. E. Erdmanné* (1840) a legjobb. Egy teljes kritikai kiadás a Porosz Akadémia gondozásában most van megjelenőben. Eddig a 40 kötetre tervezett műből csupán egy kötet jelent meg.

2. Megoszlanak a vélemények arra nézve, hogy Leibniz filozófiájában a metafizikából vagy logikai kutatásaiból indult-e ki. Ma logikai eszméit érezzük elevenebbeknek, azért hajlandók vagyunk ezeket tenni a fő helyre. Ezt az álláspontot képviseli Couturat (*La Logique de Leibniz*, Paris, 1901), akivel Cassirer (*Leibniz System*, Marburg 1902) is megegyezik annyiban, hogy a logikai elvekben látja Leibniz metafizikájának alapjait, azonban ő a kanti ismeretelmélet szempontjait keresi Leibniz logikájában. Velük szemben Kabitz (*Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg 1909) még kiadatlan kéziratok alapján azt bizonyítja, hogy nem Leibniz metafizikája fejlődött ki logikai vizsgálódásaiból, hanem megfordítva: logikája nyugszik metafizikai jel-

legű előfeltevéseken. Leibniz ugyanis azzal a meggyőződéssel kezdett a kutatáshoz, hogy a valóság individuális szubstanciákból áll és mint ilyen tökéletesen észszerű logikai-matematikai szerkezetet mutat. Filozófiai fejlődéséről maga Leibniz azt írja egy 1714-ből származó levelében: „Mikor az alsó iskolát elhagytam, az újabb filozófusokra vettem magamat és emlékszem, hogy tizenöt éves koromban a Leipzig mellett lévő Rosenthal erdőcskében sétálgatva azon törtetem a fejemet, vajjon meg kell-e tartanom a szubstanciális formákat. Végül a mechanizmus gondolata győzött és ez vezetett át a matematikához. De amint a mechanizmus alapjait és a mozgás törvényeit kutattam, visszatértem a metafizikához és az entelevhiák felvételéhez és a materiálistól a formálishoz, s végre beláttam, miután már többször helyesbítettem és tovább fejtettem fogalmaimat, hogy a monasok vagy egyszerű szubstanciák csupán a valóságos szubstanciák és hogy az anyagi dolgok csak jelenségek, azonban indokolt és egymással kapcsolatban álló jelenségek.“ Leibniz tehát tudatosan hozzá akart kapcsolódni a görög és a skolasztikus filozófiához, s monasaiban Aristoteles entelevhiái kelnek új életre. Csakhogy ezek az entelevhiák a nagy Természet atomjai, s arra való, hogy velük bölcselnék a modern természetfilozófiát beszoríthassa az aristotelesi logika kereteibe. Kabitz szerint öt alapgondolata van Leibniz filozófiájának, melyek már legrégebbi vázlataiban is föltalálhatók, s amik későbbi rendszerének is mintegy a lelkét alkotják, ezek: a világegyetem teljes észszerűségének, azaz logikai törvényszerűségének gondolata, azután, hogy az individuálisnak a világegyetemben önálló jelentősége van, továbbá a dolgok tökéletes harmóniájának gondolata, a világegyetem kvan-

titatív és kvalitatív végtelenségének eszméje és a mechanikus természetmagyarázat hipotézise. Ezeknek segítségével akarja Leibniz összeegyeztetni és kibékíteni az összes eddigi filozófiákat.

3. Logikai kutatásaiban az igazság régi meghatározása, mely szerint az a gondolat megegyezése tárgyával, nem elégíti ki Leibnizot. Elődei-nél tisztábban látja, hogy az igazság valami a gondolkodástól független mozzanatot jelent; a gondolatnak és az igazságnak a jel és a jelölt dolog viszonyában kell állnia. Az igazság alapját tehát a viszony fogalmában keresi: *relatio est fundamentum veritatis*. Épp ezért a tiszta és világos fogalmat sem tartja az igazság ismérvének. Úgy véli, hogy az igazság legbiztosabb és tisztán logikai kritériuma, ha az állítmányi fogalom bennfoglaltatik az alanyi fogalomban.

Fáradhatatlanul nyomozza azokat az alapelveket, amelyek segítségével ily igaz viszonyok fedezhetők fel. Ehhez nagyjelentőségű az a megkülönböztetése, hogy elválasztja az axiómákat és a tényeket, az észigazságokat (vérités de raison) és a ténymegállapításokat (vérités de fait). Amazok minden ismeret egyszerű alapelemei, amiket Leibniz szeret örök és szükséges igazságoknak is nevezni, emezek már bonyolult logikai kombinációk eredményei, ahol könnyű a tévedés, azért esetleges (kontingens) igazságoknak is nevezi őket. A tényítéletek a tapasztalati ismeretek. Ilyen pl., mikor megszokásszerűleg várjuk a mai nap után a holnapi napot, anélkül, hogy — mint az asztronómus — észokokból :a logika, a számelmélet, a geometria alapján megvolnánk győződve róla, hogy a Napnak holnap is fel kell kelnie. Vannak olyan egyetemes és szükséges fogalmak, amelyekhez az egyes tárgyak szemlélete körében maradó tapasztalat sohasem juthat el. Ezért teszi meg Leibniz az

említett megkülönböztetést. De igazában véve ez a különbség csak az emberi megismerés szempontjából van meg. Önmagában véve minden igazság szükségképi. Sőt annyira abszolút és örök, hogy még Isten fölött is áll. Rajtuk még az isteni akarat sem változtathat, hanem hozzájuk kell alkalmazkodnia. Ugyanis Istennek nem az akarata, hanem értelme abszolút; az isteni értelem pedig nem egyéb, mint éppen az örök igazságok foglalata.

Az emberi gondolkodásnak, hogy megismerésünk igaz lehessen, bizonyos alapelvekhez kell alkalmazkodnia. Ilyenek Leibniz szerint: 1. Az azonosság és az ellentmondás elve, melyeket már Aristoteles is tanított. Rajtuk nyugszanak a geometriai és a metafizikai axiómák. 2. Az elégséges ok elve, mely szerint a világon semmi sem történik ok nélkül, azaz mindennek van oka, amiért inkább így, mint amúgy történik. Ez az elv a tényítéletek alapja, melyeknek kontingenciája éppen azt jelenti, hogy az ellentétük is elgondolható. 3. A kontinuitás (folytonosság) elve, mely azt mondja, hogy semmi sem történik ugrásszerűen, hanem mindenben van átmenet. Ez Leibniz gondolkodásának legnagyobb jelentőségű princípiuma. Ennek segítségével sikerül neki a legellentétebb fogalmak összefoglalása. A nyugalom és a mozgás pl. abszolút ellentéteknek látszanak. De a gyorsulás fogalma hidat ver köztük: a nyugalom akkor úgy fogható föl, mint végtelen kicsiny gyorsaságú mozgás. Épp így tekinthetjük végtelen kicsiny különbségnek az egyenlőséget, az egyenest végtelen nagy és a pontot végtelen kicsiny sugarú körnek. Így ez az elv a valóságra és a gondolatra egyaránt érvényes. „Hiszen — mondja Leibniz — minden az ész uralma alatt áll, máskülönben nincsen sem tudomány, sem szabály“. Ebből az

elvből fakad az infinitézimális számítás is. Ebben a legkülönbözőbb alakok keletkezésük törvényszerűségére vezetnek vissza. 4. Az individualitás elve, mely kapcsolatban van az előbbivel és *principium identitatis indiscernibilium* néven is szerepel. Eszerint minden minőségileg létező dolog, mely tapasztalható, individuális és egymástól különböző. Csak az azonos egymással, ami kvalitatíve meg nem különböztethető. 5. Az analógia elve, mely szerint mi minden más lényt csak mint tőlünk fokilag különbözőt foghatunk föl.

Leibniz legfontosabb ismeretelméleti műve a *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* 1704-ből (megjelent 1765), melyben az angol Lockeval szemben fejti ki a maga álláspontját. Ebben a velünkszületett idea fogalmát oly módon magyarázza, mely már Kant apriorijára emlékeztet. Ugyanis azt mondja, hogy ezek a szükséges igazságok, melyek minden tudomány logikai előfeltételeit alkotják és nem származhatnak az érzéki tapasztalatból elvonás útján. Benne vannak tehát már eleve az értelemben, de öntudatlanul, lehetőségek, diszpozíciók formájában. Éppen ezek alkotják a tapasztalati egységeket összefoglaló értelmet, ezért Locke empirista, sőt szenzualista maximájához: „*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*“. Leibniz hozzáfűzi: „*nisi ipse intellectus*“. A lélek tehát nem *tabula rasa*; nem is olyan márványtömb, melyet a tapasztalat a maga véletlenei szerint formál, mert e tömb belsejében erek kígyóznak, melyek eleve megszabják a szobrot, melyet a tapasztalat vésője napfényre fog hozni belőle.

4. Metafizikájában Descartes kritikájából indul ki. Észrevette, hogy a testnek cartesiánus fogalma nem haladja meg a matematika körét. A kiterjedés tisztán geometriai mozzanat, mely

a valóságos test lényegét nem fejezi ki. Ha semmi más nem volna a testekben, mozgásuk megmagyarázhatatlan lenne. Ugyanis a mozgás hatás, cselekvés, a kiterjedés pedig pusztán passzív valami, nem valóságos létezőt, hanem tiszta koexisztenciális viszonyt fejez ki. Ha realitást tulajdonítunk neki, mint Descartes, a világba a tétetlenség elvét visszük bele. Akkor a cartesiánus filozófia egész logikusan az occasionálizmushoz és a spinozizmushoz vezet.

Ha pedig a szubstancia lényegét a gondolkodásban keressük és ezt elválasztjuk attól a valóságos alanytól, aki létrehozza, a tiszta absztrakció körében mozgunk. Leibniz tehát a létezés fogalmát vizsgálva, annak kritériumául a hatást fogadja el. A szubstancia nála lényegében aktív valami: létezni annyi, mint hatni; minden szubstancia ok és minden ok szubstancia. Minden létezőben erő rejlik, mely oly benső tulajdonság, ami erőfeszítésre és cselekvésre indít önmagától. „La substance est un être capable d'action“, mint mondja. Vagyis Leibniz *monasa* nem szubstanciális típus, mint a Demokritos atómjai, hanem *erő*, amely hatást fejt ki. Így lesz mássá ugyanaz a fogalom az antik statikus és a modern dinamikus világképben. Ezzel a felfogással az az egyetemes mechanizmus, melyet Descartes tanított, csak a tünetények felszínét fejezi ki, melynek mélyén az egyetemes dinamizmus rejlik. A fizika központi fogalmává az erő fogalma válik. A tömeg maga sem más, mint a passzív erő. S a világban nem a mozgás, hanem az erő mennyisége marad állandó. Csak-hogy az erő nem külső valami és így a test Leibniznél már nem fizikai, hanem metafizikai valóság. Az erő immateriális elv, melyet a lélek mintájára kell fölfogni.

E tevékeny szubstancia jellemző sajáttsága az

egyszerűség. Minden összetett szubstancia ily egyszerű erőkre vezethető vissza. Azokat az erőegységeket, melyekből a létező valóságok alakulnak, Leibniz *monas*-oknak nevezi. E monasok az igazi individuumok a szónak eredeti „oszthatatlan“ értelmében, mert a fizikai atómok csak látszólag oszthatatlanok, a geometriai pontok pedig nem egyebek, mint tiszta elvonások. Az oszthatatlan, kiterjedés nélkül való monasokat csak Isten teremtheti és pusztíthatja el. S amint a természetben minden végtelen, a monasok száma sem lehet véges. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a természetben minden tele van. Az űr, a semmi nem létező; a tér és idő csak a dolgok vagy tünemények bizonyos viszonyát: együttlételet, illetve egymásutánját jelentik. A végtelen világban elszórt tevékeny lények között egy sincs, amelyik a másikhöz tökéletesen hasonló volna, mert akkor nem lehetne őket egymástól megkülönböztetni, csupán külsőséges elnevezéssel. A principium identitatis indiscernibilium kezeskedik róla, hogy a természetben minden különbözik, s minden, ami van, sajátos tulajdonságokkal válik el a többiektől. Aristotelesnek volt tehát igaza, mikor a dolgok lényegét az individuális létezőkben kereste. A monasok tevékenységét öntevékenységnek kell fölfogni, vagyis a magunk lényének analógiájára kell őket elgondolnunk. Bennük Leibniz élő szellemi lényeket lát, s mintegy az aristotelesi entelechiák helyét töltik be filozófiájában. Velük szemben az érzéki világ és az anyag csak tünemény, de logikailag megokolt tünemény, *phaenomenon bene fundatum*.

A monasok tevékenységének Leibniz a képzetalkotást tartja. Ennek a tudatosság, a világosság foka szerint különböző fokai vannak. Minden monasban megvan a világos képzetre való

törekvés, és éppen ennek az eredménye szerint mutatnak a létezők egy fejlődési sorozatot, melynek legalsó tagja — akárcsak Aristotelesnél — a legzavarosabb, leghomályosabb tudattal bíró lény, legfelső tagja pedig a teljesen öntudatos lény: az istenség. A természet élete csakugyan a monasok tökéletesedési vágyában merül ki. A legalsó rendű monasokban is vannak melyeknek mindegyike a saját aktivitásával öntudatlan képzetek: *petites perceptions*. Ilyenek az emberi lélekben is találhatóak. Példának felhozza Leibniz a tenger zúgását, melyben az egyes hullámok zaját nem halljuk, csak a nagy egészét, holott egyenként külön-külön fejtenek ki hatást. Az anyag oly monasok egyesülése, delkezik és fejlődése folyamán a tudatos gondolatig emelkedhetik. Az organikus lény oly individuumok aggregátuma, melyeknek egy uralgó monas adja meg az egységet. Ha a monas képzetek tudatosak és az emlékezete is megvan, akkor léleknek nevezhető. Ha pedig, mint az emberben, az örökigazságok ismeretére is eljut, szellem nevet kap. De minden létező magában foglalja a fejletlenebbek tulajdonságait is: az emberben is vannak homályos, sőt öntudatlan képzetek. Csak a legfőbb monasban, az isteni lényben éri el a képzetalkotás a maga teljességét; ő az *actus purus*, akiben nincs öntudatlan, vagyis nincs anyagság, hanem csupa szellem.

A szellem rendeltetése a megismerésben való végtelen haladás. Minden monas a maga módján alkot képet az egész világegyetemről, de képzetek nem külső benyomásokból fakadnak, hanem benső öntevékenységük eredményei. A monasoknak, mint mondja, nincsenek ablakaik. Mindegyik önmagában cselekszik és fejt ki tevékenységét, mintha a többiek egyáltalában nem is volnának. Hogy mégis oly sok harmónia

van az egész világegyetemben, annak oka Leibniz szerint az, hogy minden egyes monas fejlődése összeköttetésben van a többiek fejlődésével. Isten mindent előre megszabott, kiszámított, elrendelt. Ez a „harmonia praestabilita“ gondolata. A lények összetevékenysége olyan, mint a zenekaré, melyben minden muzsikos a maga szólamát játssza, egymással nem törődnek, de valamennyi figyel a karmesterre. A világegyetem szimfóniájának láthatatlan dirigense Isten, a monasok monasa (monas monadum).

Bölcseleink a maga koncepcióiban elmerülve nem veszi észre, hogy a praestabilita harmonia alig egyéb szónál, amely éppen nem megoldása a mögötte rejlő roppant problémának.

De ezzel a gondolattal Leibniz megoldani véli a test és lélek viszonyának kérdését is anélkül, hogy akár az occasionalizmus folytonos isteni beavatkozásaihoz, örökös csodáihoz, akár a pszichofizikai parallelizmushoz volna kénytelen fordulni.

A természetnek ez az „új rendszere“, melyet Leibniz tanít, tulajdonképpen Spinoza ellen fordul. Leibniz ugyanis az isteni szubstanciát nem közvetlenül, hanem az egyéni tudaton és léten át azonosítja a természettel. Így sikerül megmentenie az individualitást, amely Spinozánál teljesen megsemmisült és beolvadt a nagy egészbe. Ily módon a leibnizi bölcselet modernebb is, mint Spinoza pantheizmusa, mert a részben látja meg az egészet. Minden monas a makrokosmost reprezentálja, mert a természet minden részében azonos. Leibniz metafizikai világa ennek az idői világnak az örökkévalóságba való megnyújtása. Ezzel a modern gondolkodó megfordítja a platonizmust.

5. A lények létezésében és összhangjában

Isten lételének új bizonyítékát látja Leibniz, mely meggyőzőbb erejű akár a kozmológiai, akár a fizikoteleológiai bizonyításnál. Ezzel ugyanis a sok valóságból álló világegyetem egységet nyer. Ha minden dolognak egy más dologban kell az okát keresni, az okok egész sora jön létre, mely egy végső okban végződik. Van tehát a dolgoknak egy végső oka, mely irányít és létrehoz mindent. Csakhogy ez a végső ok nem tartozhatik bele a dolgok láncolatába, mint valami első láncszem, mert akkor maga is véges és esetleges volna. A térben és időben kifejlő dolgok során kívül kell tehát lennie, de hatásával találkozunk kell itt is anélkül, hogy az egyes létezők öntevékenységét gátolná, sőt inkább fokoznia kell azt. Isten nem az időben, de örök lételének logikai viszonylatában előzi meg a világot. Egészen más természetű ok ő, mint amilyenekkel a tünemények rendjében találkozunk: nélküle ezek sem lehetnének. „Isten számol és gondolkodik — mondja Leibniz — és a világ megalakul.“ A leibnizi filozófia pedig a combinatorius analízis és a valószínűségi calculus alapján a világnak Isten által aktualizált lehetőségét, vagyis a lehetséges dolgoknak általában a maximumát akarja meghatározni.

Mint hogy minden valóság az Isten képmása, a teremtmény megismertetheti velünk a teremtő tulajdonságait. „Isten tökéletességei a mi lelkünkéi, csakhogy ő korlátok nélkül van ezeknek birtokában. Ő az óceán, melynek néhány cseppjét kaptuk mi. Van bennünk némi ismeret, némi erő, némi jóság, de Istenben mindezek teljes mértékben vannak meg.“ Isten a lehető világoknak egész sorát látja maga előtt, melyekben mindben több-kevesebb tökéletességgel önmagát szemléli. Mivel tudása, hatalma és jósága egyaránt korlátlan, nem lehet reá nézve közömbös,

hogy e lehetséges képmások közül melyik való-
sul meg. Ebből azt következteti Leibniz, hogy
Isten a lehető legtökéletesebb világot teremtette
meg. S ebben a felfogásban végtelen optimiz-
musa nyilatkozik meg. Nagy kérdés akkor,
hogy honnan származik e legjobb világban a
tagadhatatlanul sok baj és szenvedés. *Theodicea*-
jában igyekszik felelni erre a kérdésre, ahol a
rossznak három csoportját különbözteti meg.
A *metafizikai rossz* abban áll, hogy a mi vilá-
gunk lényei végesek és tökéletlenek. Hiszen
csak Isten az egyedüli végtelen és abszolút
tökéletes lény. Ha a teremtmények is tökélete-
sek volnának, nem lennének teremtőjüktől meg-
különböztethetők. A *fizikai rossz* úgy jön létre,
hogy a világon egyszerre semmisem valósulhat
meg. Nagy értékek kialakulása sokszor jár
múló bajokkal. Így a háborút Leibniz olyan
rossznak tartja, mely csak eszköz a bátorság és
önfeláldozás nagy erényeinek szolgálatában. Ez
a rossz tehát csak látszólagos, a mi emberi szem-
pontunkból való. A *morális rossz* alapja a való-
ság tökéletlensége: ez nem valóság, hanem fo-
gyatkozás. Az erő, ami a rossz cselekedetben
valóság, az jó: de rossz benne az értelmi vilá-
gosságnak és az akaratnak fogyatékosága.
Isten e morális rosszat nem akarja, csak meg-
engedi; ez az a sötét háttér, amelyből annál fé-
nyesebben ragyog ki a jó.

Leibniz annyira intellektuálista, hogy az egész
életet az értelem életének tekinti. Az érzelmek
sem egyebek, mint homályos képzetek. Minden
lény tökéletesebb tevékenysége világosabb kép-
zeteket jelent. Az erkölcsiség sem jöhet létre
világos képzetek nélkül. Aki megérti a világ
összhangját és a lények összefüggését, nemcsak
a maga tökéletességét és boldogságát fogja
akarni, hanem a másokét is. S ezzel mintegy

Isten céljainak megvalósításában munkálkodik és a gyöngé ember segítőtársává lesz a terem-
tőnek.

6. Leibniz történeti helyzete az újkori kultú-
rán belül ugyanaz, ami a hellén kultúrában
Aristotelesé volt. Még problémáik is egyez-
nek, s megoldásaikban sincs bensőleg kü-
lönbség. Még optimizmusában és szintetikus haj-
lamaiban, valamint intellektualizmusában is
megegyezik a görög gondolat eme nagy alak-
jával. Különbségeik a két kultúra eltérő lelké-
ből fakadtak. Leibniz az újkori ember törekvé-
seinek és a világhoz való helyzetének legtisz-
tább kifejezését adta. Tudás és cselekvés, ismeret és gyakorlat egybeolvadtak nála: a cselekvő
ember fensőbbiségével néz antik előzőire. Leg-
nagyobb tette, hogy a régi logikát, mely egy
képzelt világnak: a matematikának testére volt
szabva, a valóság világához közel hozta, annak
kifejezésére alkalmassá tette. Az újkori ember
típusos vonzódásával a valóság felé sikerült az
egész világ képét az egyedi létezők sokfélesége
és sokasága ellenére is egységben felfognia. E te-
kintetben utána egész természetesen nem
következhetett újabb gondolat a metafizika te-
rén, legfeljebb a régi világossága homályosul-
hatott el. Nem véletlen, hogy ez a filozófia fejezi
ki az újkori kultúra legöntudatosabb szakaszá-
nak: a felvilágosultság korának legmélyebb meta-
fizikai koncepcióját. De Leibniz filozófiájában
éppen nem kielégítő az erkölcsi kérdés meg-
oldása. Az egyetemes tevékenység és az egyete-
mes ész gondolata háttérbe szorítja az erkölcsi
szabadság kérdését. Optimizmusa nem mond-
ható etikainak, mert Isten terveivel menti és
takarja el a rosszat, a szenvedést és a bűnt. Hogy
ezt a világot is a maga igazi nagyságában lássa
a modern ember, ahhoz Kantnak kellett jönnie.

III. A felvilágosultság filozófiája.

53. §. Általános jellemvonások.

A XVII. század végén már kialakultan látjuk mindazokat a gondolatokat, melyek az újkori kultúra alapjait alkotják. A régi vallási világfölfogással szemben az egyháztól független gondolat diadalmaskodott. Kialakult a természetnek új fogalma, s az ember eszében bizakodva, úrnak érezte magát e végtelen természet fölött. A XVIII. század, melyet a franciák tetszelegve „filozófus-századnak“ neveznek, egészen Kantig nem igen hozott lényeges módosítást a régi eszméken. De benne tetőpontjukat érték el mindazok a törekvések, melyeket az ember a természet uralmáért fejtett ki a renaissance óta és a megelőző időknél öntudatosabban és merészebben vonta le az új világkép főgondolataiból a következményeket. Filozófiai téren legjelentősebb mozzanata a felvilágosultságnak a régi szubstancia-probléma felbontása, vele kapcsolatban az ismeretelméleti kérdések előtérbe nyomulása, melyek Kantnál a szellem autonómiájának felfedezésére vezettek.

A szubstancia-kérdés nem lehetett többé jelentős az új világképben, ahol a dolgok kölcsönös függéséből alakult ki a természet. A szubstancia fogalma az antik kultúra körében született meg, a térben elkülönült, önmagukban álló testek és a lezárt kozmosznak világában, ahol minden dolog szinte önmagában és önmagáért létezett. De az újkor kultúrájába már nem illett bele ez a fogalom. A szubstancia helyét a kölcsönös függés gondolata foglalta el: a végtelen világban a dolgok egymáshoz való viszonya nyújtott némi szilárd támasztó pontot, s a létezés az egymástól való feltételezettséget jelenti.

A felvilágosultság gondolkodását különösen az jellemzi, hogy benne a funkció-fogalom nemcsak a természetben, hanem az emberi élet egész területén érvényesült. Nem véletlen, hogy az egész felvilágosodásnak szellemi táplálója az angol Locke, aki abban az országban születik, ahol Newton befejezett matematikai megformulázását adja az újkori természetismeretnek. Locke a maga eszméivel kiindulópontjává lett egy olyan mozgalomnak, mely az embert elhelyezve a természet keretei között a maga ereje és esze szerint akarja boldoggá tenni.

A XVIII. század bízott az észben és nem keregett semmit a természetén kívül. Hitt az emberi ség haladásában és a tudást akarta az élet vezetőjévé tenni. Az egész századot valami nagy reformálási vágy járta át, mely az emberi életnek egyetlen zugát sem hagyta érintetlenül. Stílszerű befejezése volt e kornak ott, ahol eszméi a legnagyobb hévvel forrtak, a francia forradalom, melynek szereplői csakugyan egy egészen új világ megszületése tanuinak érezték magukat.

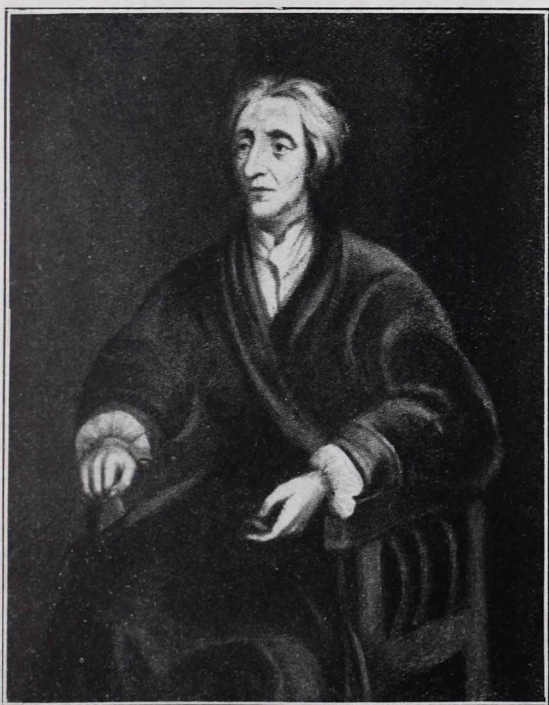
54. §. Locke.

1. Az a filozófia, mely kiindulópontja lett a felvilágosultság mozgalmának, még a XVII. század folyamán fejlődött ki angol földön. *John Locke* (1632—1704) a filozófiát a metafizika magaslatáról a művelt ész színvonalára szállította le és a logikai kérdéseket az ismeret pszichológiai elemzésével próbálta megoldani. Főkérdése: *hogyan jut az egyén a maga tapasztalati tudásához?* S ettől kezdve Kantig ez lesz a filozófia legfontosabb problémája. Vele egyúttal megalapítójává lett a tapasztalati lélektannak. Gondolkodása a modern szellemnek egyik igen fontos állomását jelzi, mert a dolgokat ő fogta

fel először e kultúra keretén belül a megismerő alany és a megismert tárgy viszonya gyanánt. Egész érdeklődését ennek a viszonynak szenteli, s különösen az ismeret eredetével foglalkozik. Hosszas vizsgálódásainak eredményét a szétfolyó és itt-ott ellentmondó *An essay concerning human understanding*-ban (1689—1690) fejtette ki. Meg akarja magyarázni, hogyan jut az értelem a tárgyakról való fogalmaihoz, mennyi ismereteinkben a bizonyosság, továbbá keresi a tudás és a hiedelem határait és azokat az alaptételeket, amelyek hivatva vannak meggyőződésünket irányítani akkor is, ha a dolgokról semmi bizonyosat nem tudunk.

Locke metafizikai meggyőzései, amelyek vizsgálódásai háttérben rejlenek, nagyjában megegyeznek a cartesiánus elvekkel. A gondolkodó és a kiterjedt valóság függvénye az ismeret s ő keresi e két tényező szerepét. Az öntudat vizsgálatából indul ki, akárcsak Descartes, csak hogy míg ennél a tudatnak valami az ember fölött álló objektív jellege van, addig Lockenál ez a fogalom a vizsgálódó ember reális, egyéni tudatává válik képzeteivel, értékeléseivel és egész emocionális életével.

Locke részletesen fejtegeti, hogy az elmében nincsenek sem velünkszületett eszmék, sem ilyen alapelvek (no innate principles in the mind). Azonban a velünkszületett eszme fogalmát túlságosan szűk jelentésben veszi, mert öntudatosan meglévő gondolatokat ért rajtuk. Így aztán könnyű kimutatnia, hogy sem a theoretikus, sem a praktikus tudásnak nincsenek olyan alaptételei, amelyek már a tapasztalatot megelőzően mindenki előtt ismereteseek volnának. Az Isten eszméjét sem tartja Locke velünkszületettnek, s ezt azzal bizonyítja, hogy egyrészt nem minden népnél található meg, másrészt pedig egészen



JOHN LOCKE
1632—1704



más tartalma van a politheistáknál, valamint a monotheistáknál, sőt még ugyanazon vallás hívei között is különböző szokott lenni.

A tapasztalatban gyökerezik tehát egész ismeretünk és belőle vezethető le. Azonban a tapasztalatnak két fajtája van: egyik az érzéki szemlélet (sensation), másik a bensőnkben végbemenő elmélkedés (reflexion). A reflexió fogalma nem egészen világos Lockenál. Hogy mennyiben jelenti ez a lélek öntevékenységet, szóval, hogy az aktivitás vagy a passzivitás több-e benne, afelől kétségben hagy bennünket. Annyi bizonyos, hogy a reflexió az érzéki szemlélet után következik, ennek az adatait veszi észre, tartja meg, hasonlítja össze stb. Azonban mind a szenzáció, mind a reflexió csak az egyszerű ideáknak (simple ideas) forrása, melyeket meg kell különböztetni az összetett ideáktól (complexed ideas), melyek az ész tevékenységéből keletkeznek. Értelmünk amabban a felvevő, emitt a fel dolgozó szerepét játssza.

Az egyszerű ideák származásukra nézve lehetnek: 1. egy érzékszerv adatai, milyenek a szín-, hang-, íz-, stb. érzetek; 2. több érzékszerv adatai, pl. a kiterjedés, alak, mozgás képzei; 3. a reflexió adatai, milyenek a gondolkodás, akarás és vágyakozás fogalmai; s végül 4. az érzéki szemlélet és reflexió együttes adatai amilyenek a gyönyör és fájdalom, a lét, az erő, stb. képzei.

Ezekben az ideákban nem egyforma értékű ismereteink vannak. A reflexióból származó ideákat Locke a tárgyak olyan tulajdonságainak tartja a kiterjedés, mozgás, szám, alak és szilárdság képzeivel együtt, melyek a tárgytól elválaszthatatlanok annak bármilyen állapotában; velük szemben a többi érzéki ismeret csupán a megismerő alany érzeteit, vagyis szubjek-

tív lelki állapotait jelenti. Amazokat a dolgok elsődleges (primarius), emezeket másodlagos (secundarius) tulajdonságainak mondja. Az utóbbiaknak a dolgokban primaer tulajdonságok, rendszerint mozgás-folyamatok felelnek meg, melyek érzékszerveinkre hatnak.

Úgy látszik, hogy Locke felfogása szerint minden egyszerű képzetünk a lélekre történt benyomások eredménye. De ezek nem enyésznek el nyomtalanul, hanem megmaradnak és ezáltal anyagává lesznek új ideáknak, melyeket a lélek belőlük spontán módon alkot. E komplex ideákat Locke tartalmuk szerint három csoportra osztja. Vannak: 1. *modusok*, azaz egyszerű ideákból keletkezett olyan kapcsolatok, melyek nem önmagukban, hanem mindig más tárgyakon tapasztalhatók (pl. a szépség, hazugság stb.); 2. *szubstanciák*, azaz olyan kombinációk, melyek mint a dolgok képviselői szerepelnek. Idetartozik „a hipotetikus vagy homályos szubstancia-képzet“ is, mely azt a „nem tudjuk mit“ jelenti, ami a modusok hordozója. Ide tartoznak továbbá a dolgok képzetei (pl. ember, ólom, stb.), valamint a kollektív képzetek (had-sereg, világ). Végül 3. *viszonyok* (relációk), melyeket akkor nyerünk, ha a dolgokat „nem önmagukban és önmagukért való létükben“, hanem másokkal összehasonlítva szemléljük. Idetartoznak a hasonlóság, különbség, stb., valamint az atya, férj, barát, stb. ideái is.

Locke behatóan fejtegeti e komplex képzetek ismeretelméleti fontosságát. S különösen hangsúlyozza, hogy mindezeket magunk alkotjuk. Így az Isten képzetét is, melyben — mint mondja — a lét és tartam, tudás és erő, boldogság stb. egyszerű ideáit a végtelenség ideájával kombináljuk. A relációk között pedig legfontosabbnak az okság viszonyát tartja.

A szavakat a képzetek, sőt a dolgok jeleinek tekinti. Hasonló dolgok általános képzetté foglalhatók össze; így keletkeznek elvonás útján a faji és osztályfogalmak. Mindezek azonban csak a mi szellemünk alkotásai és csupán nominális értékük van.

Ismeretelméletére nézve legnagyobb jelentősége van az *Essay* negyedik könyvének, melyben a tudásról, a valószínűségről, a hitről és a tévedésről beszél. Azzal kezdi, hogy mivel szellemünknek nincs más közvetlen tárgya, mint ideáink, tudásunk is csak ezekre vonatkozhatik. Azonban az ideák önmagukban még nem adnak ismeretet. Igazság vagy tévedés az ideák kapcsolataiban: az ítéletekben rejlik. Az igaz ismeretet úgy határozza meg, hogy az „két idea megegyezésének észrevétele.“ Ez az álláspont a szubjektív idealizmust jelentené, ha Locke ennek a korlátait csakhamar át nem törte volna. Részletesen foglalkozik az ideák megegyezésének négy formájával (azonosság és különbség, viszony, koexistencia, valóságos lét), s bennük teljes világossággal látszik realista alapfölgása. Egy a megismerő alanytól független valóság létezésében rendületlenül hisz.

Az ismeretnek három fokát különbözteti meg. Legnagyobb bizonyosság rejlik az intuitív, közvetlen szemléletes tudásban. Ilyen a magunk lételének tudata, mely „oly világos és bizonyos, hogy bizonyításra se nem szorul, se nem képes“. A második fokot a demonstratív tudás jelzi, mely más közvetítő képzetek segítségével jön létre. Ezek már bizonyításra szorulnak. Az ismeret harmadik bizonyossági fokának: az érzéki adatok alapján álló szenzitív tudásnak csak nagyfokú valószínűsége van. Ennek a tárgya a rajtunk kívül levő anyagi dolgok létele, melyeket érzékeink közvetítésével ismerünk meg. Itt lát-

szik meg legjobban, mennyire hiányzik Locke ismeretelméletéből a mélyebb logikai alapvetés. Empirista létére nem bízunk az érzéki ismeretben, s azt mondja, hogy a dolgokról igazi tudásunk csak akkor volna, ha benső lényegüket úgy tudnók belátni, hogy tulajdonságaikat és hatásaikat már előre le tudnánk belőlük vezetni. Vagyis Locke tudás-ideálja messze felülmulja a szenzáció és a reflexió adottságait.

Érdekes jellemvonása Locke ismeretelméletének, hogy különbséget tesz a valóságtudományok és az ideális tudományok (matematika és etika) között. Amazoknak a tárgyai nem tőlünk függenek, azért lehetetlen bennük akár az intuitív, akár a demonstratív bizonyosság. De a matematikai és az erkölcsi fogalmak mintegy mintaképek: önmagunk alkotjuk meg őket, ezért tartalmuk és vonatkozásaik teljes világossággal megismerhetők. Ezek tehát a szigorú bizonyosságú tudományok. Egy racionalista sem hangoztathatta volna nagyobb határozottsággal, hogy geometriai tételek és etikai normák (pl. hogy a bűn büntetést érdemel) akkor is érvényesek, ha a valóságban sohasem akad megfelelő tárgy vagy cselekedet.

2. A felvilágosodás korára nézve igen nagy történeti fontossága van Locke politikai és nevelési nézeteinek. Az a meggyőződés vezette, hogy az észnek kell mindenben bíránknak és vezetőnknek lennie. S itt az a Locke, aki a „tabula rasa“ híve, az empirizmus megalapítója és a descartesi inneizmus ellensége, maga is cartesianussá válik, amint az eszmék gyakorlati alkalmazásáról van szó. Szívesen hivatkozik a „természetes észre“, mert ennek a szavát mindenki egyformán megérti.

Az ember lényegének az egyéni szabadságot tartja s ebből vezet le az embernek egész tár-

sadalmi helyzetét. Ő a modern liberalizmus egyik elméletírója. Cáfolja Hobbes állítását, aki szerint az ember természetes állapota az egyenlőtlenség és az erősebbek zsarnoksága. Locke ezt inkább a szabadságban és egyenlőségben keresi. Ezek az embernek oly természetes jogai, melyek megelőzik a polgári társadalmak keletkezését, sőt a polgári társadalom is ezek támogatására jött létre. A szabadságjogok igazolása képezi Locke politikájának legfőbb törekvését. Jogosulatlanak látja az abszolutizmust, akár despotikus formájában, mint azt Hobbes hirdette, akár patriárkális alakjában, mint azt Filmer (1604—1647) akarta elfogadtatni „Patriarcha” című művében, mely szerint a királyi hatalmat Isten ruházta Ádámra és tőle örökölték az uralkodók. Az államot a polgárok szabad egyesülésének kell tekinteni, melynek nem a természetes jogok felfüggesztése, hanem inkább azok védelme és emelése a célja. A legfőbb hatalmat nem az államfő, hanem a nép választott képviselői: a törvényhozó testület bírja. Neki van alárendelve a közakaratot végrehajtó két másik hatalom: a végrehajtó hatalom, mely a törvényeket megtartatja, és a föderatív hatalom, mely a közösséget külső támadások ellen megvédi. A két utóbbi hatalom a közjó érdekében a király személyében egyesíthető. De az igazi szuverén mindig a nemzet, illetve az ő megbízásából alakult törvényhozó hatalom. A fejedlem a törvények alatt áll; ha ezeket megsérti, jogosult ellene a nép lázadása.

Az egyház és állam viszonyát Locke a türelmről írt Levelében (*Epistola de tolerantia*, 1689) tanulmányozta és a kettőt egymástól teljesen elválasztandónak mondja. Az állam célja a földi élet, az egyházé az égi. Születésünkkel hazánk polgárai leszünk, de az egyházba már

szabad elhatározással lépünk be. A két társadalmi alakulat nem keresztezheti egymást, éppen azért az államban minden vallás hívei iránt türelemnek kell élnie. Csak az atheisták nem érdemelnek elnézést.

3. A nevelésnek (*Some thoughts on education*, 1693) sem lehet más célja, mint az ifjú szabad egyéniségének kifejlesztése. A nevelő semmitsem vihet bele növendéke lelkébe, csak okosan vezetheti, hogy természetes hajlamai kifejlődjenek és öntevékenysége felébredjen. A testi nevelésre is gondot kell fordítani. Locke nevelője növendékének öregebb, tapasztalt barátja és tanácsadója.

Locke történeti hatása a XVIII. században rendkívül nagy volt. Különösen Franciaországban hódítottak eszméi, sőt itt azokat a következményeket is levonták belőlük, melyektől önmaga még megriadt volna. Nélküle érthetetlen lenne Condillac metafizikája, valamint az egész szabadgondolkodó mozgalom. Nevelési nézetei hozták napfényre Rousseau *Emil*-jét, s politikai tanai ihlették meg Montesquieu-t és Rousseau-t. Csakhogy ezeknek a kezén Locke nyugodt és gyakorlati angol liberalizmusa heves és türelmetlen francia elméletté vált.

55. §. Berkeley.

Locke még fölteszi, hogy ideáinkon kívül vannak még általunk ismeretlen dolgok. *George Berkeley* (1685—1753) már azt kérdezi, hogy csakugyan van-e ezeknek a dolgoknak realitásuk? Hiszen nekünk soha sincsen a dolgokról tudomásunk, csak képzeleteinkről. Ezeket a képzeteket akarja Berkeley Lockenál szigorúbb vizsgálatnak alávetni. Locke föltételezi, hogy vannak elvont képzeleteink. Berkeley tagadja,

hogy ilyenek a tudatban fölmerülnének: nem képzetek, csak nevek lehetnek általánosak. Erről vagy arról az emberről, ilyen vagy olyan háromszögről van képzetem, de sohasem az emberről, vagy a háromszögről. A Locke által elsődlegesnek mondott ideák sem egyebek közös neveknél, s így hiposztázálásuk meg nem engedhető.

Az anyag fogalmát B. lehetetlen ideának tartja, értelmetlen szónak, s az anyagi külvilágban való hitet illúzióknak. Amiket mi dolognak mondunk, nem egyebek ideakomplexumoknál; egy alma pl. bizonyos alaknak, keménységnek, színnek, íznek, szagnak, s. í. t. az együttléte. Ha ezeket a tulajdonságokat elvonom az almától, semmiféle szubstanciája vagy anyaga sem marad meg. A titokzatos szubstancia tehát nincs sehol. Ideáink az egyetlen megismerhető valamik, amik léteznek. Az egész anyagi világ az én képzetem. Azonban a szubjektív idealizmust vagy a szolipszizmust Berkeley kikerüli azzal, hogy szerinte a magunk énjéről, mint immateriális, nem-kiterjedt, tevékeny lelki lényről közvetlen intuitív ismeretünk van. Ez az én nem idea, hanem az ideák az ő befogadott tartalmát alkotják. Nincsenek tehát mások, mint ezek a lelki valók és az ő képzeteik. A létezés kritériuma a tudomásulvétel: *esse est percipi*.

Berkeley azt hiszi, hogy ezzel a spiritualizmussal végleg legyőzte a materializmust.

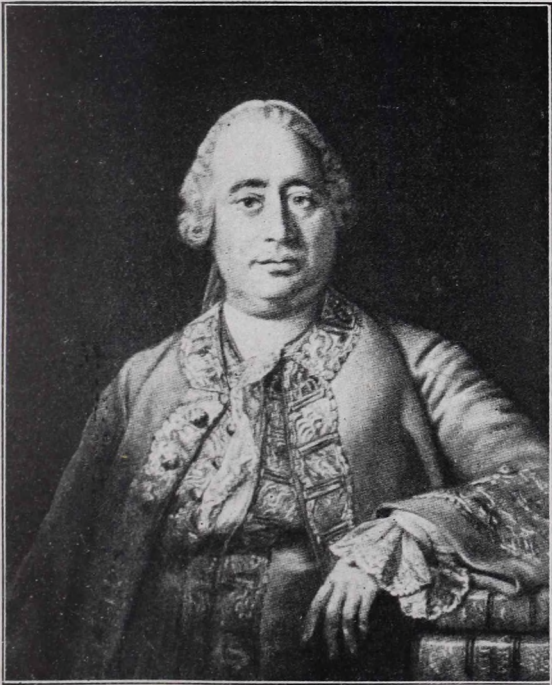
Képzeteink között vannak olyanok, amelyek önkényes tevékenységünk eredményei, míg mások tőlünk függetlenül szükségszerűleg lépnek fel nagy erővel tudatunkban. Ez a szükségszerűség a jele annak, hogy egy nálunk fensőbb lény hozza őket létre, azaz Isten. Ezek az ideák a tulajdonképpeni valóságok, míg a többiek az álomnak vagy a képzeletnek világát alkotják. Az Is-

ten által alkotott ideák összefüggő egésze a természet, s tervszerű összhangja és egymásutánjának rendje a természettörvény. Minden, ami van, résztvesz a mindent átfogó és teremtő világszellemben, azaz Istenben, aki nem testi, hanem lelki lények világát teremtette meg. Berkeley komolyan fogja fel a Szentírás szavát: „Istenben élünk, mozgunk és vagyunk.“

56. §. *Hume.*

1. Berkeley filozófiája megsemmisítette az anyagi dolgokat, de nem érintette a gondolkodó dolgok lételetét. Utána *David Hume* (1711—1776), a legélesebb elméjű angol gondolkodó, már a lelki szubstancia létezését is tagadja s vele bekövetkezik a szubstancia-fogalomnak a modern filozófiában való teljes felbomlása.

A régi ontológia helyébe, mely a dolgoknak önmagukban való ismeretével biztatott, Hume öntudatunk kritikai vizsgálatát kívánja állítani, mely megtanít bennünket arra, hogy mik a dolgok nekünk és bennünk. Képzeteink (ideas) érzéki benyomásokból (impressions) keletkeznek. Tudatállapotaink között az impressziók az eredeti észrevételek, amilyenek pl. a hidegnek és melegnek, a gyönyörnek és a fájdalomnak „megérzései“ (to feel). Az ideák már reprodukált, épp ezért csekélyebb intenzitású impressziók, amilyenek pl. a hidegnek stb. emlékei. „Az ideák az impressziók másolatai, s minden csekély erősségű tudattartalom (perceptions) valami élénkebb tudattartalom gyöngébb formája.“ Ezek alkotják gondolataink anyagát. „Ez az anyag teljes egészében az érzékszervekből vagy a belső érzékből származik; a lélek funkciója abban áll, hogy kapcsolatokat hoz létre közöttük.“ Ezeket a kapcsolatokat Hume



DAVID HUME
1711—1776

részletesen vizsgálja és így három úgynevezett képzetkapcsolási (asszociációs) törvényt különböztet meg: 1. a hasonlóság (resemblance) törvényét, mely a különbségre is kiterjed; a kék szín pl. felidézi a vörös képzetét, vagy a fehér a feketéét; 2. a tér és időbeli érintkezés (contiguity) törvényét (pl. Visegrád és a Duna), s 3. a szükségképpen egymásután törvényét, melyet közönségesen az okság törvényének szoktak mondani.

Ha Locke és Berkeley az anyagi dolgokról mutatták ki, hogy nem egyebek képzetkapcsolatoknál, ennek a pszichológiának az alapján Hume a lélekről állítja, hogy nem egyéb, mint különböző tudattartalmak csomója (bundle or collection of perceptions), melyek megfoghatatlan gyorsasággal követik egymást. Amit az egységes és azonos ének nevezünk, arról sohasem találunk magunkban semmi impressziót, „mert nincsen bennünk állandó és változatlan impresszió“. S ha az impressziók alkotják azt, amit külső világnak nevezek, s az ideák a benső világot: az *én*-nek, ha valóság volna, vagy impressziónak vagy ideának kellene lennie. De mivel egyik sem, nem lehet más, mint az ideák egymásutánja, ahogyan a *nem-én* az impressziók egymásutánja. S ezzel minden valóság egy funkcionális viszonyban oldódik fel, eltűnnek Hume-nál a külső és a belső világ *tárgyai*, s nem marad más meg, csak a tünemények mozgó sorozata.

Ha most már nincsenek dolgok, amik a hatás viszonyában: az ok és okozat formájában állhatnának egymással, el kell tűnnie az okság fogalmának is. S csakugyan az okságot is képzetek egymásutánjává oldja fel Hume. Azt állítja, hogy az okság viszonyában álló két fogalom kapcsolata nem szükségszerű, mert e kapcsolat

nincs a tapasztalatban adva. Mi mindig csak azt vesszük észre, hogy *B* jelenség az *A* jelenségre következik, de hogy szükségszerűen következik és hogy miért, azt nem tapasztaljuk. Azt az erőt, mely *A*-ból a *B*-t létrehozza, úgy gondoljuk hozzá a benyomáshoz. Tehát itt is képzetkapcsolással van dolgunk, szubstancia és ok nélkül. S az a benső kényszer, mely e kapcsolatot létrehozza, a megszokás és a belőle fakadó hit (belief). A szokás vezetők az életben: ez adja azt a könnyűséget, mellyel valamit véghezviszünk s ez erőszakolja ránk tetteink irányát. S ebből a két hatásából minden mást meg lehet magyarázni. A szokás teszi számunkra a tapasztalatot, s miatta hisszük, hogy az események a jövőben úgy fognak lefolyni, ahogy a múltban történtek.

Hume az ismeretelméletben a mérsékelt, ú. n. „akadémiai“ szkepszis hívének vallotta magát. Azonban kételkedése a tapasztalatra nem terjedt ki: a „természetes meggyőződéseknek“ híve maradt, a külvilágban való hitet nem vetette el. De az értelmi ítéletek alkotta tudományokban kételkedett. Az észet nem tartotta képesnek, hogy természetes meggyőződéseinket bebizonyítsa, vagy megcáfolja; ezek ösztönszerűek. A természet — mondja — épp oly szükségszerűen mondat velünk ítéleteket, mint ahogy kényszerít a lélekzésre és érzékelésre. A külső világ valóságába vetett hitet pedig inkább érző, mint gondolkodó lényünk aktusának tartja. A gondolkodást általában másodrendűnek véli a cselekvés mellett. Hume hirdeti határozottan azt a nagy elvet, mely a filozófia bizonyos irányának egészen napjainkig vezető gondolata, amely a modern ember lelkét különösen jellemzi, hogy az ember elsősorban a cselekvésre, nem pedig az elméleti megismerésre és töprengő elmélkedésre van hivatva.

Ezzel Hume irracionális mozzanatot visz bele a filozófiába és mikor az ember cselekvő életét magyarázza, végső fokon ebből a forrásból merít. Az erkölcs nem az észnek, hanem az érzellemnek dolga. Ezért az erkölcsi jelenségeket szintén a tapasztalati pszichológia szempontjából magyarázza.

Önmagában véve semmisem értékes vagy értéktelen: mindent a hozzájuk tapadó emberi érzelmek és szenvedélyek tesznek ilyenné. Az erkölcsstan az ember normális természetrajza, mintegy az érzelmek fizikája. Cselekedeteinkben a boldogság vágya vezet, s feléje legbiztosabban a természetadta organikus ösztönök mutatják meg az utat. Az erkölcsi érték mértéke a gyönyör és a fájdalom. De a gyönyörűséget sokszor olyankor is érezzük, mikor magunk tönkremegyünk általa. Az erkölcsi alapérzelem tehát nem az önzés, hanem a szimpáthia (fellow feeling), mely átéreztetni velünk mások helyzetét; fájdalmait és örömeit.

A vallásról azt tartotta Hume, hogy ennek az erkölcsi motívumokat kell helyettesítenie a szellemileg nem teljesen érett embereknél. Azonban az öntudatos ember nem szorul rája. Ő volt az első, aki a vallásnak lelki fejlődéstörténetét igyekezett megírni (*Natural History of religion*, 1757). Azt mondja, hogy a vallásokat nem mesterségesen csinálták, hanem az emberi szellemből természetes módon jöttek létre. Vizsgálja a vallási képzetek kialakulását a primitív népek sokistenhívésétől a monotheizmusig, s ebben a munkában sok éleselméjű megfigyelése van.

David Hume volt az angolok legnagyobb filozófusa. A gondolat bátorságával kritikai elme párosult benne, de nem tudott kiszakadni a pszichologizálás karmaiból. A tapasztalat biztosságába vetett hitével, s az észnek a tapasztalat fölé

emelt alkotásai iránt való bizalmatlanságával megalapítója lett a pozitívizmusnak, mely utána a filozófiának állandó jelensége. De világosan kiderült az ő filozófiájából az is, hogy az ismeretelmélet pszichológiai alapon csak a szkepszisbe torkolhat. Más utat kell tehát számára keresni, s ezt teszi — Kant. De Hume gondolatai nemcsak a filozófiát termékenyítették meg, hanem a filozófiával érintkező szaktudományokat is. A morális világ elemzését az ő nyomain folytatta *Adam Smith* (1723—1790), aki a szimpatikus érzelmek vizsgálatán keresztül jutott el a társadalmi gazdaságtan megalapításához. Ugyancsak az ő nyomán támadt a jelentős asszociációs pszichológia, melynek legjelesebb képviselői *David Hartley* (1705—1757) és *Joseph Priestley* (1733—1804), aki a pszichológiát már az idegrendszer vizsgálatával kötötte össze; s *Erasmus Darwin* (1731—1802), Charles Darwin nagyatyja, aki az ösztönre, az átöröklésre és az alkalmazkodásra irányuló vizsgálataival az asszociációs pszichológiát általános biológiai fejlődésemelétté bővítette ki.

57. §. Az angol morálfilozófusok.

Mióta a gondolkodás nem akart transzcendens elveket elfogadni a világmagyarázatban, folytonosan ébren volt az a törekvés, hogy az erkölcsi életet is magából az emberi lényből magyarázzák meg. Akik a vallásra alapozott erkölccsant elvetették, azok eleinte szinte kizárólag az egyéni önfenntartásból próbálták az erkölcsi életet megérteni. A XVIII. században Angliában is kifejlődött ez az irány, azonban itt a történelmi hagyományoknak megfelelően a társadalmi élet jelenségei iránt nagyobb érzéket mutattak a gondolkodók. Az új életfilozófia egyik kiváló képviselője volt *Antony Ashley Cooper, Shaftesbury grófja* (1671—1713), aki szerint nincs lényeges különbség a természeti és a társadalmi lét, az egyén önző akarata és odaadása között. Shaftesbury a görög irodalom alkotásain nevelkedett és a szépségért rajongó lélek élt benne. Valami költői panentheizmust vallott és a

„széplélek“ rajongásával érezte át a világban szemlélhető isteni harmóniát. Istenben nem a hatalmat, hanem a jóságot érezte és az erkölcsi életben is azt a cselekvést tartotta értékesnek, amelyikben az ember nem a jutalomért cselekszik, hanem a szív jósága vezeti. A görög emberideál valami sajátságosan vegyült össze nála a XVII. századi galant'homme eszményével. Az erkölcs-tanban a szépség immanens vallását kereste, mely az emberi élet megszőpítésére vesz rá bennünket. Az emberben háromféle ösztönös érzelmcsoportot lát: 1. a természetelleneseket, melyek sem a magunk, sem a mások javát nem szolgálják; 2. a természeteseket, melyek a társasélet tényezői; 3. az önző hajlamokat. Az erkölcsi értékítélet ezek fölé emelkedik és abban a reflexióban nyer kifejezést, mely az önző érzelmeket és az altruista érzelmeket hasonlítja össze. Ez az értékelés maga is érzelmeiben nyilvánul meg: a tetszésben és nem-tetszésben. Az erkölcsi szép annak az érületnek kifejezése, melyben az egyéni és társadalmi javak szolgálata harmonikusan olvad egybe, aminek szemlélete közvetlen tetszést ébreszt. Shaftesbury bízik az ember jóságában: ha másokért fáradozunk, a magunk javát szolgáljuk, mert a mások boldogsága reánk sugárzik vissza. A világ csupa boldogító harmónia, azonban ezt az ész metafizikája nem képes felfogni, az érzélem melegsége, jósága és a szimpáthia hatolhat csak bele ebbe a szépségbe. Nem a logikus ész formulái, hanem a művészi szemlélet fogja fel a világ igazi lényegét. A végtelen teret az Isten alkotó ereje tölti be; a világot organikus benső erők mozgatják. Az ember akkor éri el élete célját, ha önmagában is tudatosan kifejleszti a világ mélységes harmóniáját. Az erkölcsi cél tehát egy olyan személyiség, aki embertársaival a barátság és a szimpáthia kapcsainak segítségével oly egységes egésszé tud összeolvadni, mint a természet dolgai összeolvadnak a világ egységébe. Ez életideál megvalósítása a legnagyobb boldogság. Ez a költői életeszmeny különösen a XVIII. század második felének német íróira volt nagy hatással; Herder és Goethe köszönhetnek e részben sokat Shaftesburynek.

Az általa hirdetett eszméket rendszeresebb formába foglalta *Francis Hutcheson* (1694—1747), aki azokat a cselekedeteket tartotta a legértékesebbeknek, melyek a legtöbb ember legnagyobb boldogságát szolgálják. Tőle származik a „the greatest happiness for the greatest number“ híres formulája.

2. Shaftesbury optimizmusával merő ellentétben az önzés filozófiáját hirdeti *Bernard Mandeville* (1670—1733),

aki *The fable of the bees* (1705) című munkájában az állítja, hogy minden cselekedetünk forrása az önzés és hiúság. A haszon hajszolása és a félelem tömöríti az embereket társas alakulatokba. Az okos törvényhozók feladata, hogy az önző érdekek ügyes kihasználásával egyúttal a társadalom javán is dolgoztassák az embereket. Az erkölcsi hibák és bűnök könnyen válhatnak ily módon a közjó forrásaivá.

Bármily egyoldalúak voltak az angol moralisták állításai, műveikben mégis az erkölcsi élet pszichológiájának sok találó megfigyelése akad, melyeket felhasználhatott később az etikai rendszerezés.

58. §. A francia felvilágosultság.

A XVIII. századbeli francia felvilágosodás kevés új gondolatot mutathat föl: az angol gondolkodóktól kapott kölcsönrel dolgozott, de az idegen tőkét sokszorosan megforgatta és megnövelte. Az angol lélek sohasem szakadt el a hagyományoktól és gondolatai a vallási és erkölcsi téren még akkor is sok tekintetben megőrizték a múlt formáit, mikor a tartalom már kifogyott belőlük. A francia gondolkodás elveti a történet terheit, s az elméletek elvi vázát a maga teljes leplezetlenségében állítja szemünk elé. S teszi ezt egy szellemes fajnak megkapó gondolatfordulataival és az írói stílus évszázadokon át kifinomodott ékesszólásával. A felvilágosodást igazán csak a franciák tették világhatalommá. Náluk annyira átjárta ez a század egész gondolkodását, hogy szinte nem a művek, de a bennük megnyilvánuló egységes szellem a fontos.

Az a három mű, mely ezt a szellemet legjobban jellemzi, a XVIII. század közepén látott napvilágot. Montesquieu 1748-ban adta ki a *Törvények szellemét* (*Esprit des lois*), Buffon *Természettörténete* (*Histoire Naturelle*) 1749-ben jelent meg, s ezt követte 1750-ben a *Nagy Encyclopaedia* tervrajza Diderottól, majd 1751—1780. magának e műnek huszonkilenc hatalmas kötete és a hozzá készült függelékek. E három között az utolsó keltett legnagyobb mozgalmat, mert olvasói a kor lelkét érezték lapjain megszólalni. „Az Encyclopaedia volt a kor legnagyobb ügye, a cél, mely felé minden megelőző mozgalom irányult, s mindannak eredete, ami utána következett, s ennél fogva ez a XVIII. század eszméi történetének igazi középpontja” (Brunetiére). Ez a mű nagy harc: az újkor küzdelme a régi idők hagyományai ellen. A kor sok emberének szemében egyelőre sokkal fontosabb az ellenség várainak (egyház, kiváltságos rendek) lerombolása, mint az a kér-

dés, hogy mit fognak a leromboltak helyére építeni. De a lerombolás vágya mellett, melyet Voltaire kételkedő gúnyos mosolya s hirhedt állhatatlansága jellemez, már felüti fejét az alkotás óhajta és lassanként kialakul egész határozottsággal a polgári társadalom eszméje. Az ember gondolata lerontja az emberek közti válaszfalakat és megszületik az a theoretikus emberszeretet, a humanitás nagy eszméje, melyet e század egyik legértékesebb örökség gyanánt hagyott a következő korokra. Míg a XVII. században Pascal a természetből az isteni kegyelem rendjébe vágyakozott, most a természet iránt valami végtelen bizalom és szinte naív optimizmus tölti el az emberek lelkét. Diderot írja egy helyütt: „Természet, minden lény korlátlan ura, s ti: Erény, Ész, Igazság, kik édes gyermekei vagytok, ti legyetek örökre a mi egyedül való isteneink. Titeket illet meg a föld minden tömjéne és minden ajándoka. Mutasd meg nekünk, oh Természet, mit kell az embernek tenni, hogy elérje azt a boldogságot, melyre te vágyat keltettél benne!”

A francia racionalizmus sorsát az angol empirizmus döntötte el. A XVII. században Anglia járt tanulni Franciaországhoz, a XVIII. század elején fordult a kocka, s Voltaire két műve, a *Lettres sur les Anglais* (írta 1728-ban, megjelent 1734-ben), s az *Éléments de la philosophie de Newton* (1738) után teljesen az angol tudomány felé fordult a figyelem. De a francia megmaradt Descartes népének: az ész hívének. Elkábította őt a *raison naturelle toute pure*, összezavarta a fogalmi világot a valósággal. Szakított a múlt öntudatával, elhallgattatta történeti érzékét, mert a fogalom nem ismer történetet. Az észet alkalmazza mindenre. E század szellemének három legnagyobb eszméje a természet, az ész és a humanitás. Nélkülük nem lehet megérteni.

1 Montesquieu (1689—1755) Locke politikai eszméiből táplálkozott. Benne még elég eleven volt a történeti érzék. Épp azért valamely nép törvényei és intézményei és természeti, valamint erkölcsi jellemvonásai között olyan összefüggést látott, amely miatt lehetetlen az intézményeket egyik népből a másikhoz átvinni. De eszménye az angol alkotmány, s hozzá hasonlítva adja a maga kora politikai viszonyainak éles kritikáját.

Voltaire (1694—1778), a század szellemi mozgalmainak vezetője, nem eredeti gondolkodó, de nagyszerű író. Tudásunkat korlátozottnak, a világot nagyon is fogyatékosnak látja. Kétségbe kellene esni, ha az igazságos Istenbe vetett hit meg nem mentene ettől. De az Isten-eszmének aztán nincs is más szerepe az ő világfelfogásában. Az

egyház az ő hite szerint szabadságunkat fojtja meg ezzel az eszmével. Azért a méreg és gúny szavával kiáltja folyton feléje: „Tiporjátok el a gyalázatot” (Ecrasez l'infame!) De az Isten eszméjéről azt mondja: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.” Isten hatalma sem lehet szerinte korlátlan, ha a világ nem tökéletes. Az embernek tehát bizonyosan az a hivatása, hogy a világ alkotásában Isten munkatársa legyen; enyhítse a maga körében embertársai szenvedéseit és erejétől kitelhetően küzdjön az igazságosság eszméjéért.

2. A szorosabb értelemben vett filozófia terén Locke ismeretelmélete nyomán a szenzualizmusnak volt hirdetője *Etienne Bonnot de Condillac* (1715—1780), aki azt tanítja, hogy minden ideánk a külső világból származik érzékszerveink közvetítésével. Elveti Locke reflexió-fogalmát és a gondolatokat, érzelmeket és törekvéseket átalakult érzeteknek (sensation transformée) magyarázza. Az érzetek tehát azok az elemek, amelyekből az egész lelki élet felépül. A *Traité des sensations-ban* (1754) egy szobrot vesz föl, mely érzetek felfogására képes és genetikusan mutatja meg rajta, hogy a legegyszerűbb szaglás-érzetekből kiindulva, majd a többi érzékek adatainak felhasználásával, hogyan lehetséges az egész világ megismerése. A teljesen mechanizált lelki élet rajza ez, melyben az öntevékenységnek alig van némi nyoma. Szinte logikus fejleménye volt a megkezdett úton való haladásnak az a materializmus, melynek *Lamettrie* (1709—1751) és *Holbach* (1723—1789) adtak hangot.

Lamettrie, a hírhedt *L'homme machine* (1748) szerzője, az embert gépnek tartotta. A lélek sajátos önállósága ellen harcol, s azt teljesen testi állapotainktól függő jelenségnek mondja. Nemcsak az érzetek, de a lelki életnek minden más megnyilvánulása ezekre vezethető vissza. Ahol nincsenek érzetek, ott nincsenek gondolatok. S a lélek nem egyéb, mint külön név, mellyel testünk gondolkodó részét, vagyis az agyvelőt akarjuk jelölni. De a lelki materializmus tanával még nem vallja *Lamettrie* azt, hogy minden valóság anyagi természetű. Ugyanis nem ad határozott feleletet arra, hogy Istennek mint szellemi lénynek a létezése tagadható-e.

De *Holbach* a *Système de la nature* (1770) szerzője már ezt a lépést is megtette. E könyv a materializmus bibliája; rideg, szomorú olvasmány. Goethe szavaival szólva: „grau, zimmerisch, totenhaft wie ein Gespenst”. Minden jelenség mozgás, amit az anyag hoz létre. Semmi sincs, amit érzékfelettinek lehetne mondanunk. Az anyagi atómokban magrukban rejlik megmaradásuk ösztöne, s vonzás

és lökés, szeretet és gyűlölet az anyagi és erkölcsi világnak egyaránt alaptörvényei.

A szenzualizmusnak és materializmusnak etikai fogalmazását *Helvétius* (1715—1771) adta meg, aki Mandéville hatása alatt állott. Minden emberi cselekvés önző. A boldogság, amelyet keresünk, érzéki gyönyörűség. Ebben minden ember egyforma a természet szerint. A közöttünk lévő különbségek kívülről származnak, különösen a nevelésből, mert ettől függ, hogy milyen irányban keressük érdekeinket. Ha két ember valaha teljesen egyforma nevelést kaphatna, lelkületük is egyforma lenne, De Helvétius nem választja el a magánérdeket és a közérdeket, mert a társadalomban élő ember résztvesz a köz javában és kárában. Aki tehát jól felfogott érdeke (l'intérêt bien entendu) szerint cselekszik, nemcsak magának, de a köznek is használ. A nevelésnek éppen erre kell megtanítani az ifjúságot.

Denis Diderot (1713—1784) a materializmustól emelkedett fel valami költői lelkületű pantheista naturalizmus-hoz. Gondolatai nem rendszeresek, de sokszor a lángelme villan meg bennük. A világegyetemben az élet örökös körforgását érzi. A *Természet magyarázata* című értekezését így végzi be: „A természetet kezdtem, melyet művednek neveztek el és veled végzem, kinek neve a földön Isten. Oh Isten, nem tudom, vagy-e; de úgy gondolkodom, mint ha belelátnál a lelkembe és úgy cselekszem, mintha előtted volnék... Nem kérek tőled semmit a világon, mert a dolgok folyama magától való szükségesség, ha te nem vagy, s a te határozatod, ha te vagy. Hiszek a másvilágon valló jutalmazásodban, ha van ilyen, noha mindent, amit ebben a világban teszek, önmagamért teszek. Ha a jót követem, nem kell hozzá erőfeszítés; ha elfordulok a rossztól, nem azért teszem, mert rád gondolok... Íme, ilyen vagyok én, az örök és szükségszerű anyagnak szükségszerűen organizált része, vagy talán a te teremtményed!”

Szerkesztőtársában, *Jean d'Alembert*-ben (1717—1783) pedig a pozitívizmus első francia képviselőjét kell látnunk. Az *Encyclopaediához* írt Bevezetésében az emberi ismeretek eredetét, kialakulását tárgyalja és a tudományok osztályozását kísérli meg. Bacon és Locke nyomain halad, de tudásunk történeti fejlődésére nagyobb gondot fordít és ezzel átvétel Condorcethez és Comtehoz. A tapasztalatnak kettős jellegét tanítja: mint egyszerű megfigyelés egészen passzív, mert csupán felveszi a külső világból eredő hatásokat, viszont mint tudományos tapasztalat már bizonyos tevékenységet, kezdeményezést is mu-

tat, mert az elme már kész problémákkal közeledik a tárgyhoz. A tudomány geneziséét a konkrétól az elvont felé haladásban látja. Az érzéki tény az elvonás útján meghatározássá, majd ez ismét axiómává lesz. Így meg lehet keresni a végső, nem bizonyítható alapfogalmakat. A metafizikát a tudományok legáltalánosabb elvi elméletének tartja, mert a filozófia, mondja, „nem arra való, hogy a lét és a szubstancia általános tulajdonságaiban, absztrakt fogalmak haszontalan problémáiban és örökös osztályozásaiban vesszen el, mert vagy a tények, vagy az agyrétek tudománya“.

3. A francia felvilágosultság filozófiai tanai meglehetősen elhanyagolták az érzelmi embert és csak az eszes lényt voltak hajlandók látni. Rideg, szomorú hangulatot keltett a szenzualizmus és materializmus mindazokban, akik az életet valami melegséggel és a szív jóságával telítettnek szerették volna látni. A fejlődés szükségszerűséggel haladt a teljes észszerűség irányában, de el kellett jönnie a pillanatnak, mikor az elfojtott érzelmek felszínre tör. Ez következett be a nagy, de szerencsétlen *Jean-Jacques Rousseau* (1712—1778) fölléptével. A genfi polgár, ki a Mont-Blanc fenséégének és a genfi-tó bájának emlékét hozta magával a francia parkok nyírott bokrai közé, mindenkinél jobban érezte, hogy a kultúra, az észnek az a világa, amelyben Páris emberei éltek, mesterséges valami, amely elszakítja az embert eredeti, istenrendelte környezetétől: a természettől. Egész valója tiltakozott az ellen, hogy az ember csupa ész. Meg volt róla győződve, hogy a gondolkodó ember elfajzott állat, aki eredeti boldogságának elvesztése árán vásárolta meg azt a jogot, hogy egy nagy, felvilágosult társadalom körében élhet. Egyénisége legmélyéről fakadt hihetetlen önképzési vágya és az a rendíthetetlen hite, hogy az ember eredetileg jó, de a társadalom megrontotta. Az érzelmi ember heves nosztalgiájával vágyódik Rousseau az eredeti természetes élet boldogsága után, s az ember minden bajának orvosságát a természetes élethez való visszatérésben látja. De azzal tisztában van, hogy az ősi ártatlanság állapota az emberiség számára soha vissza nem jöhet. Tehát az ész kiszámíthatóságával élő embernek keresnie kell olyan feltételeket, amelyek között eredeti valója: jósága és szabadsága ismét napfényre juthat. Nem akarja megsemmisíteni a társadalmat, de tudatosan egy olyan társadalomra vágyik, ahol mindenki igazán ember és igazán önmaga lehet. A „természetes állapot“ gondolatát Rousseaunál a jövő iránt való érdeklődés szülte, s így ez tipikus felvilágosodási eszme. Ő az emberek egyenlőségét már nem ontologiku-

san fogta föl, mint Descartes, aki a faji változatlaniságból az észnek minden emberben való egyenlőségét dedukálta, — hanem történeti értelemben azt tanította, hogy a Történet kezdetén a Teremtő kezéből kikerült emberek mind egyenlők voltak. S csak a társadalom, az igazságtalan törvények rontották el ezt az állapotot, amely azonban lényeg szerint megvan ma is az embereken. Ehhez az eszményhez egyrészt a nevelés, másrészt az állam segíthet vissza bennünket. Az *Émile ou de l'éducation* (1762) az új nevelés elveit tárja elénk, mely az ifjú lélek természetes kifejlődésének szolgálatában áll. Gondolatai jórészen Lockera vezethetők vissza. A negatív nevelésnek híve: a nevelőnek nem szabad beleavatkoznia növendéke fejlődésébe, hanem védő szerepet kell teljesítenie; tartsa távol tőle a társadalom romboló befolyását és teremtsen számára olyan környezetet, amelyben igazi válójá megnyilvánulhat. Rousseau az első, aki a gyermekben olyan önértéket lát, melyet értékességében megtartani kötelessége a nevelőnek.

A természetes állapotban a magukban élő emberek nem ismerték a társadalmi kapcsolatokat. Az állam szuverén egyének szabad szerződéséből (*Contrat social*) keletkezett; az így szerződött egyének összessége a nép. Ez lesz most már az egyetlen szuverén hatalom, s az előbbi egyesek akarata (volonté de tous) helyébe a tőle kvalitatíve különböző általános akarat (volonté générale) lép. Ennek kifejezései a törvények, melyeket kis államokban a népgyűlés, nagy államokban pedig a választott megbízottakból alakult nemzetgyűlés van hivatva hozni. A nagy államokat különben Rousseau csak mint a kicsinyek szövetségét látja helyesnek. Bölcseink ebben sem tagadta meg magában a „genfi polgárt“.

Igen érdekesek Rousseau vallási nézetei, melyeket „a savoyai vikárius hitvallása“ (*Émile* IV.) formájában ad elő. A vallást teljesen észszerűnek és természetesnek fogta fel. Korának materialistái ellenében nem szűnik meg hangoztatni, hogy az Isten eszméjére szükségünk van. A lényeges az, hogy az ember a szív mélyén érezze a vallásos érzületet.

Eszméinek hatása rendkívül nagy volt. A modern demokráciák elmélete, mely az ember elidegeníthetetlen szabadságának gondolatán épül, Rousseau elveiben gyökerezik. Hegel mondja róla: ő hirdette először, hogy az ember lényege a szabadság; ez az elv megy át Kant filozófiájába, s lesz annak alapjává. Rousseau vetette föl először a kultúra, s vele a történet kérdését. E ezen a ponton kapcsolódnak hozzá a német gondolkodók: Herder,

Goethe, Kant, Fichte, akik érzelmi mélysége miatt is jobban rokonuknak érezték a francia felvilágosodásnak ezt az érzelmi logikusát, mint a többieket.

Az emberiség tökéletesedésébe, a társadalom javulásába vetett hitett Rousseau nem rombolta le, de megerősítette. A haladást hirdeti nyomában Condorcet is (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*).

Rousseau politikai eszméi mintegy csúcspontját alkotják a XVIII. század francia filozófiájának. Az Egyesült-Államok *Függetlenségi Nyilatkozata* és a francia forradalom alapködexé, a *Déclaration des droits de l'homme* a valóságba is átvitték ezeket a gondolatokat. De a gondolat és valóság összehasonlításakor nem szabad megfeledkeznünk Tocqueville szavairól: „Az elméletek áldásosságának és a tettek erőszakosságának ellentéte, mely a francia forradalom egyik legkülönösebb jellemvonása, nem lephet meg senkit, ha számbaveszi, hogy ezt a forradalmat a nemzet legműveltebb társadalmi rétegei készítették elő, de a legműveletlenebbek és legdurvábbak hajtották végre.“

59. §. A német felvilágosultság.

Az angol és francia felvilágosodás eszméi Németországba is eljutottak, azonban itt részint a politikai állapotok, részint a német lélek másfélése miatt nem nyilvánult meg oly heves mozgalom keretében, mint a szomszédos országokban. Egyik jellemző sajátága a német felvilágosodásnak, hogy a teológiai érdeklődéstől nehezen tud szabadulni, s racionalizmusát nem annyira idegen hatások, inkább Leibniz gondolatai táplálják. Így Leibniz magyarázójának szokás tekinteni a Kant előtti felvilágosodás korszakának fejét, *Christian Wolff* (1679—1754) hallei professzort. Wolff nem volt teremtő elme, s filozófiája is eklektikus hajlamokat mutat, de halhatatlan érdemei vannak a filozófia iskolai oktatása és a német filozófiai terminológia kifejlesztése körül. Az erkölcsstan racionális megalapozására törekedett, s ennek érdekében egész enciklopédikus rendszert alkotott meg, melyben az észtudományokat különválasztotta a tapasztalati tudományoktól. Gondolkodása logikus és módszeres volt, mely sokat tett Németországban az alaposság szellemének fejlesztéseért, de az iskolás pedantériától sem volt ment.

A német felvilágosodás alkotó géniusza *Gotthold Ephraim Lessing* (1729—1781), a kiváló költő, aki filozófiai rendszert nem alkotott, de egész egyéniségének erejével

és minden művével azt a szabad szellemet terjesztette, mely a felvilágosultságot annyira jellemzi.

Mellette még *Moses Mendelssohn* (1729—1786) említhető meg, aki sokat tett a filozófiai gondolatok népszerűsítése, igaz, hogy jórésben ellaposítása („Popular-philosophie“) érdekében.

Wolff rendszerét egészítette ki az esztétikának önálló tudományként való tárgyalásával *Alexander Baumgarten* (*Aesthetica oder Empfindungslehre*, 1750—58). Rajta kívül még *Nikolaus Tetens* (1736—1805), ki finom pszichológiai elemzéseivel Kantra is hatott, és *Johann Heinrich Lambert* (1728—1777) érdemelnek említést. Az utóbbi, aki Wolff rendszerét és Lockeot bírálva, megkülönböztetést tett a gondolat tartalma vagy anyaga és formája között; ami szintén Kantot juttatja eszünkbe.

A világ mint szellemi alkotás.

60. §. Kant kriticismusa.

Az újkori filozófia központi kérdése egészen Kantig a természet megismerése volt, s módszere a konstruktív spekuláció. Ebben a körben az ismeret problémája, két egymástól szinte független fejlődési vonalat mutat egészen a XVIII. sz. utolsó negyedéig. A racionalizmus és az empirizmus a maguk módján magyarázzák a megismerést és alkotják meg világképüket. Abban a szembenállásban, melyet az alany és a tárgy mutatnak, mindegyik a tárgyi szféra túlnyomó szerepét hangsúlyozza, csak hogy a racionalizmus szerint a tárgyakat az érzékek csak homályosan, az ész pedig világosan ismeri meg; az empirizmus szerint pedig az ész szerepe teljesen másodrendű az érzékek közvetítette benyomások mellett. Amannak merész konstrukciói alól lassankint kicsúszott a valóság szilárd talaja, emez pedig széteső részletekben veszett el, s szárnyak hiányában nem bírt a magasba emelkedni, ahonnan az egységes egész összefüggő képében szemlélhette volna a dolgokat. Ezért, mint Humenál

láttuk, kikezdte a kétség, mely itt a gondolat erőtlenségét jelentette.

Racionálizmus és empirizmus egyaránt dogmatikus filozófiai irányok voltak, mert egyik sem tette vizsgálat tárgyává a megismerő elmét. Kantnál merül föl a gondolat, hogy a tárgyi szféra kizárólagossága helyett figyelmét elsősorban a megismerő alanyra kell fordítani, s hogy a filozófia elkerülje egyrészt az eszmék légtüres terében való elmélkedés, másrészt a részekben elmerülő szkepszis veszedelmét, előbb kritikai kutatás tárgyává kell tenni a megismerés természetét és határait. Így veszi át Kantnál a természetfilozófiai spekuláció helyét a logikai reflexió. Hogyan lehetséges az ismeret? — íme, az a kérdés, melyet Kant Kopernikusra emlékeztető fordulattal fölvet; nem a tárgyi világból tekint az alany ismerete felé, hanem ennek a mivoltából igyekszik amazt is megérteni. Segítője ebben a transzcendentális módszer, mellyel az ismeret széttágolását végzi, hogy megmutassa benne az alanyi és tárgyi elemeket. A vele végzett kutatás eredménye a transzcendentális filozófia, mely a régi ontológia helyébe lép, s azon a meggyőződésen alapszik, hogy „a tapasztalat általános lehetőségének feltételei egyúttal a tapasztalati tárgyak lehetőségének is feltételei.“ Ez a Kanti theoretikus filozófia magva, melynek kifejtése a három *Kritika*. Új bennük az, hogy a lét és ismeret eme közös principiumait Kant nem tekinti Platonhoz hasonlóan valami intelligibilis létezőknek. Így megszabadul attól a tehertől, hogy megmagyarázza egyrészt az intelligibilis valók megismerését, másrészt ezeknek és a tapasztalati valóknak a viszonyát. Míg P. a valót látta a logikumban is, K. a logikust figyelte meg a valóságban.¹⁾

¹⁾ Olv. Nagy József „Két filozófus, Platon és Kant“ c. könyvét.

1. *Kant élete; egyénisége.* A nagy filozófiai szintézis megalkotója, Kant Immanuel, 1724 április 22-én született a keletporoszországi Königsbergben. Szülei egyszerű iparosemberek voltak, akiktől mély erkölcsi érzést s kötelességtudást örökölt. „Sohasem hallottam szüleimtől — írja Kant — semmit, ami az illemmel, és nem láttam semmit, ami az emberi méltósággal ellenkezett volna.“ Az édesanyjáról pedig, akinek halálakor bölcselőnk még alig volt 13 éves, így emlékezik meg: „Anyám gyengédlelkű, érzelmes, kegyes és becsületes asszony, szerető édesanya volt, aki kegyes tanításaival és a maga példájával tanította gyermekeit az istenfélelemre. Gyakran kivezetett a város határába, s ráterelte figyelmemet az Isten műveire, hívő elragadtatással beszélt az ő mindenhatóságáról, bölcseségéről, jóságáról és szívembe véste a mélységes tiszteletet a minden dolgok teremtetője iránt. Sohasem felejtettem el az anyámat, mert ő vetette el és csiráz-tatta ki lelkemben a jóság magvát; ő tárta ki szívemet a természet benyomásai előtt, ő fakasztotta és növelte eszméimet és nevelése egész életemre állandóan üdvös hatással volt.“ Tanulmányait szülővárosa iskoláiban elvégezván, Martin Knutzen-től megtanulta a newtoni világméretű való lelkesedést, majd rövid ideig a közel idegenben nevelősködött, hogy visszatérve Königsbergbe, itt lassan emelkedjék az egyetemi grádusokon s a német filozófia-professzor csendes, külső formájában oly kevés változatosságot mutató életével töltse be a maga hivatását. Mint Sokrates Athénből, Kant is alig ment messzebb Königsberg határából. Egész élete egy város falai közt folyt le, de szelleme nyitva állt kora minden gondolata mérlegelésére. Csak 1770-ben, 46 éves korában lett a logika és metafizika rendes tanára, s ereje fogytán, 75 éves korában (1797)

vonult nyugalomba. Utolsó évei testi szenvedésekkel voltak teljesek. Halála 1804 február 12-én következett be.

Törékeny testében hatalmas lélek lakozott. Eszejárása az éles elme legjellemezőbb vonásait mutatja. Nem volt a világtól idegen, magába merült gondolkodó, de esze és szíve a világ és az emberi élet minden jelensége iránt fogékony volt. Finom úri modorát, s a társaságbeli ember udvarias formáit jól megtanulta nevelő korában és Keyserling grófnő házában. Eleven képzelet nagy szerkesztőerővel párosult benne. Esze és akarata ura volt érzéki és értelmi lényének, s csodálatos módon öntudatos jelleme filozófiájának eleven megtestesülése. A szabad akarat fenységét és az ember méltóságát tükrözte vissza egész egyénisége, mely igazságszerető, szerény, kedves és barátságos volt mindenkivel szemben. A katedrán szerette a szigorú skolasztikus felosztásokat, definíciókat, de magyarázatában szívesen tért át más módra is. Filozofálni tanított. Egyik levelében az önbecsülés elvesztését mondja a legnagyobb bajnak, s ezt kötelessége hív teljesítésével őrizte meg egész élete folyamán.

Alacsony, beesett mellű, hajlott hátú, szűk vállú és vékonycsontú ember volt, de feltűnő volt rajta ívelt koponyája és mély tiszta kék szeme. Egész teste összeroskadni látszott szellemének súlya alatt. Sokszor volt beteg, s hosszú életét csak hihetetlenül pontos és mértékletes életmódjának köszönhette. „Szívesen meghalok — szokta volt tréfásan mondani, — de nem orvostól.“ Büszke volt rá, hogy nemcsak tudását, de hosszú életét is önmaga szerezte meg magának. Ez a tudat egész filozófiája kulcsát kezünkbe adja. Egyetlen témája a *rend*, melyben a szabadságnak és a törvénynek összefonódását pillantotta meg. Ízig-vérig porosz és protestáns

volt, aki el volt telve a maga hivatásának tudatával, s ehhez szabta a maga életét, mikor tette a „kötelességét.“

De nem volt unalmas és szomorú ember. Lelke tele volt naív humorral, ártatlan örömmel, s igyekezett embertársainak is kellemes lenni. Akarata erejével legyúrte veleszületett sötét kedélyét, s mosolygó arcot varázsolt helyébe. Nem házasodott, mert a filozófiát kívánta egyedül szolgálni, de azért nem volt ridegszívű agglegény: jóságáról sokat beszélhettek szegény rokonai. Szerette a kicsiny és meghitt baráti kört, ahol a világ legkülönbözőbb eseményeiről eszmét cserélhetett. Nyugodt lelkiismeretét tekintette élete legnagyobb kincsének, mely biztosította őt arról, hogy senki sem állhat elő ellene azzal a váddal, mintha megkeserítette volna valamelyik embertársa életét.

Kantban a filozófushoz méltó volt az ember is, s ez nagyságának igazi nyitja.

2. Filozófiai fejlődése. Kant szellemi fejlődésének két fontos tényezője a pietizmus és a felvilágosultság. Amabból erkölcsisége, ebből a tudásnak és az észnek megbecsülése, s a haladásba vetett hite táplálkozott.

Életét és eszméi kialakulását három korszakra oszthatjuk, melyekben külső, társadalmi helyzete is más-más formát mutat, akárcsak belső, szellemi világa. 1. Az ifjúkor (1724—1755) a tanulmányok és az első szárnypróbálgatások ideje, melynek filozófiai tartalma még jelentéktelen. 2. Magántanársága (1755—1770) korában a newtoni természetfilozófiában és a kozmológiában merül el, az ismeretelméletben és a metafizikában pedig a korabeli német gondolkodás útjain jár. Knutzen hatására leginkább fizikai problémák foglalkoztatják, rajong a pietizmus és racionalizmus összebékítéséért. Majd az angol

empíristák és Hume szkepszise kötik le figyelmét. Azért ezt a *kritika előtti korszakát* Kuno Fischer és Fr. Paulsen két szakaszra osztják: a) dogmatikus-racionalistára, s b) empírisztikus-szkeptikusra. Végül 3. professzorsága idejére (1770—1797) esik a *transzcendentális módszer kialakulása és korszakalkotó kritikáinak megjelenése*. Ez a *transzcendentális-kritikai korszak* életében, melyet késő öregségének (1798—1804) pár esztendeje zár le.

3. *Főbb munkái*: a) A kritikai filozófiát megelőző időszak fontosabb alkotásai: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746). Erről szól Lessing epigrammja: „Kant nehéz feladatba vágott, hogy a világot kioktassa; megméri az eleven erőket, kivéve az — önmagáét.“ Csakhogy Kant ezt a mulasztását később ugyancsak pótolta, mikor az ismeret határait kereste. E műve Előszavában írja: „Kijelöltem az utat, amelyen járni óhajtok. Elindultam és nem lesz, ami megállíthatna útamon.“ *Allgem. Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755). E könyv eredetileg a szerző neve nélkül jelent meg s Nagy Frigyesnek volt ajánlva. Benne adja elő Kant azt a kozmogóniai hipotézist, mellyel megelőzi Laplacenak 1796-ban kiadott hasonló feltevését. — *Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755); Kant magántanári habilitációs dolgozata. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763); *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), Kant e művében Voltaire ironikus modorában tárgyalja Swedenborgnak akkoriban nagy port felvert vizióit. Az érzelem álmaikat látja ezekben, míg a metafizika az ész álmaikat tartalmazza. Egyik sem ér szerinte többet, mint a másik. A megismerhetetlent egyik sem éri el. Amit a dolgok lényegéről mond egy illuminatus, mint Swedenborg, vagy egy metafizikus, az nagyon egyenlő értékű. Az ember hiába erőlködik, nem lépheti át az ismeret lehetőségének határait. Nem a dogmatikus álom, hanem a kritika az ember feladata. Így vezet át ez a mű Kant életének legtermékenyebb korszakába.

b) A kritikai korszak főművei: *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis* (1770). Ezzel a latin értekezéssel foglalta el Kant a logika és metafizika tan-

székét. Itt már szakít az érzéki megismerés dogmatikus magyarázatával. — Azt a hézagot (1770—1781), mely az első kritika megjelenéséig terjedt innen, jól töltik ki Kantnak Marcus Herzhez írt levelei; érdekes tanubizonyosságok ezek arra, hogyan keresi a königsbergi filozófus az idealizmus és a realizmus kapcsolatát. — *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Második kiadása 1787-ben jelent meg. Némelyek véleménye szerint a két kiadás közt mélyenjáró eltérés van. De Kant maga nincs ebben a nézetben; ő mindössze azt mondja, hogy a második kiadás jobban kidomborítja tanának realista oldalát, amit az első kiadás néhány olvasója nem vett észre. (Magyarul Alexander B. és Bánóczi József adták ki a Filozófiai Írók Tárában.) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783). Az előbbi szintheticus jellegű mű analitikus megvilágítása kedvéért készült. (Magyarul Alexander Bernáttól a Filozófiai Írók Tárában.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). (Magyarul Molnár Jenőtől a Franklin-Társulat kiadásában (1921). *Kritik der Urteilskraft* (1790). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).

Kant műveinek teljes kiadásai közül a nevezetesebbek: Rosenkranz és Schuberté (1838—1840) 12 kötetben; a Hartenstein-féle (1867—1868) 8 kötetben s a Cassirer-féle (1912—1920) 12 kötetben. Igen használhatók Kehrbach kiadásai Reclam *Universalbibliothek*-jában és a *Philosophische Bibliothek* (F. Meiner) új Kant-kötetei. A berlini Akadémia 1900 óta egy monumentális Kant-kiadást készít elő, mely 24 kötetre van tervezve, de eddig csak 17 kötete jelent meg.

4. A *Kant-magyarázat irányai*. Kant gondolkodásában roppant konstruktív erő rejlik, de nem tartozik az írás mesterei közé. Gondolatai és szavai nehezen találhatnak egymásra. Vannak mondatai, melyek mélységükkel és tömörségükkel megkapják az olvasót, s megérik rajtuk a pillanat ritka szerencsés ihlete, de általában terjengősen és homályosan fejezi ki magát. Művei a skolasztika legrosszabb korszakára emlékeztetnek: periodusai terjengősek és tele vannak megszakításokkal. Nem a kifejezéssel, de egye-

dül a gondolat logikus szálainak irányával törődik. Míg eleinte tudott egyszerűen és világosan is írni (A szépről és a fenségesről), főműveinek stílusa minden, csak nem „népszerű“. De annál több bennük a logikai precizitás és a mélyen járó értelem ragyogása, amelyek bőven kárpótolják azt az olvasót, aki tövisein keresztül téri magát. Művei sokszor kemény próbára teszik azt, aki beléjük akar hatolni. Új gondolatok jelennek itt meg a régi szavak mögött s Kant régi fogalmakat új tartalommal telítve, egy sajátos terminológiát teremtett magának, amelyek mind megnehezítik „transzcendentális módszer“-ének a megértését és használatát. Így a nyomában támadt filozófiai mozgalom igen különböző módon fogta föl a kanti filozófiát s az eltérő magyarázatok még ma sem olvadtak össze. Mindegyik magának követeli a kizárólagos helyességet. Ezért Kant gondolkodásának ma a következő nevezetesebb értelmezéseivel találkozunk.

a) *A szubjektív-ideálista magyarázat.* Eszerint a kanti filozófia lényege az idealizmus. Csak-hogy ez az idealizmus lényeges vonásokban különbözik a platonizmustól. Kant is megkülönbözteti a két világot: a phaenomenont és a noumenont. Az ő szemében is „tüneményeket“ tapasztalunk, de míg Platon e tüneményekben csak a negatívumot, az ideákkal szemben való fogyatkozást veszi észre, addig Kant meglátja bennük a pozitívumot, hiszen a szellem (Bewusstsein überhaupt) tüneményei, mely önmagát mutatja meg nekünk rajtuk keresztül. A platoni ideák világa közömbös passivitás, a Kanti formáló szellem örök és fáradhatatlan aktivitás. A három kritika célja, hogy a tudat teremtő szintheziséét, mellyel az ismeret világának formáit megadja, világosan megmutassa. E

felfogás különböző árnyalatait vallják Schopenhauer, majd Kuno Fischer. E szubjektív-idealizmus magyarázatául egyik irány (Helmholtz és F. A. Lange) a szellem fiziológiai, organikus struktúrájához, a másik az egyén fölötti általános tudathoz és értékelmélethez fordult. Az utóbbi felfogást vallja a Windelband és Rickert nevével jelölt bádeni iskola, mely Kantban a kultúra filozófusát látja.

b) *A metafizikai magyarázat* (Fr. Paulsen, O. Liebmann, J. Volkelt) azt tartja, hogy Kant vágya oly metafizika megalkotása volt, mely a kritika előtt megállhatott volna. Innen a magábanvaló fontossága. A természeti világból egy értelmi világba (*mundus intelligibilis*) akart eljutni. Ezért, ha módszere idővel változott is, célja mindig ugyanaz maradt: az örök lények rendszerének feltárása.

c) *A methodikus (ismeretkritikai) magyarázat* kezdeményezője H. Cohen, kinek nyomában jár az ú. n. marburgi iskola (P. Natorp, N. Hartmann, S. Marck, stb.). Szerintük a kantizmus lényege a transzcendentális módszer, melynek az a célja, hogy az adottságokat az ismeret tiszta funkcióira bontsa föl. Innen van, hogy Kant a tapasztalat elméletével kezdi, s a tapasztalatot a gondolkodás tételezései gyanánt mutatja be. Cohen és iskolája Kant realiztikus fogalmait is a maguk álláspontjához viszik közel. Cohen és követői Kantban Platon idealizmusának a megújulását látják. De ők a maguk Platonját Kant eszméihez alakítják át. Nagy különbség: Platon az ismeret lehetőségét az ideák tárgyi lételésében, Kant pedig az ideák tudatában keresi. A német szellem a hellén bölcs *τόπος υπερουράνιος*-át az alany tudatába, a „kedély“ (Gemüt) mélységébe helyezte át.

d) *A logikai magyarázat* képviselője Al. Riehl.

Szerinte a Tiszta Ész Kritikájának tárgya a tapasztalat taglalása, de nem pszichológiai, hanem logikai szempontból. Kant felfogása a dolgok lételét nem érinti, sőt feltételezi. Az a priori ismeret határait és érvényességét keresi s problémája a dolgok megismerhetősége, amennyiben ez tiszta észszel lehetséges.

5. A *Kritika előtti korszak eszméi*. Kant gondolkodását eleinte a természet törvényszerűsége kötötte le s a newtoni mechanika felhasználásával megalkotta nevezetes elméletét a naprendszer kialakulásáról. A forgó kozmikus ködtömeg és a gravitáció gondolatával a kozmogónia mechanikai magyarázatát alkotja meg, s a természet törvényszerűségében keresi Isten lételének is egyedül lehetséges bizonyítékát.

Mélyen foglalkoztatja őt a filozófia és a matematika különbsége. Látja, hogy a filozófia nem konstruálhatja úgy fogalmait, mint a matematika, mert a tapasztalatból kell azokat merítenie. Már pedig a tapasztalati fogalmak soha sincsenek egészen készen, s így nem is lehet meg kapcsolataikban a matematika bizonyossága. Ezért nem lehet a belső világról sem tudományos rendszert szerkeszteni, mint a Swedenborg-féle „szellemlátók“ teszik. A fejlődő fogalmak közé helyezi el Kant az ok fogalmát is. Hogyan lehetséges egy jelenség elemzése nyomán egy másik jelenség szükségességét állítani? Így vetődik fel előtte Hume problémája. A vele való találkozásról úgy emlékszik meg a königsbergi bölcs, hogy Hume ébresztette fel őt dogmatikus álmából.

De Kant nem követte Hume-ot. Sokkal inkább ragaszkodott az akaratszabadság és erkölcsi elhatározás fogalmához, mintsem elfogadott volna egy csupa jelenségekből álló világot. S ha az okság nem egyéb, mint szubjektív vélekedés,

mi lesz a tudományból, mely a dolgok szükségességének gondolata nélkül nem állhat fenn? Már pedig a morál és a tudomány megvannak, fennállásuk nem kétséges; a kérdés tehát csak az lehet, hogyan lehetségesek ezek? Ez már a kritikai filozófia problémája, melynek segítségével a régi filozófia *dogmatikus* racionalizmusa és metafizikája *kritikai* racionalizmussá és metafizikává alakult át nála. Ez az *ismeretelméleti idealizmus* rendszere. S ebben kell látnunk Kant legnagyobb filozófiai alkotását.

6. *A Tiszta Ész Kritikája.* a) *A priori és a posteriori.* Mielőtt Kant főművének középponti kérdéseit vizsgálat tárgyává teszi, néhány fogalomra világít rá a bevezetésben. „Tiszta“ vagy *a priori* ismeretnek mondja azt, mely a tapasztalattól független, azaz érzéki észrevétel nélkül a tiszta észből származik. „Empirikus“ vagy *a posteriori* viszont minden oly ismeret, melynek eredete, forrása, azaz érvényességének alapja a tapasztalatban van. Az előbbi tartalma benső szükségességet fejez ki, az utóbbi csak ténylegességet: így van, de másképp is lehetne. Az *a priori* tétel egyetemes, a tapasztalati csak azokra az esetekre érvényes, amelyekben tapasztaltuk.

A matematikában a priori ismereteink vannak. Ha pl. a Pythagoras tételét megértettük, belátjuk a tétel szükségességét, melynél fogva az *minden* derékszögű háromszögre érvényes.

b) *Analitikus és szintetikus.* Az ismeretek ítéletek formájában válnak tudatosakká. De az ítéletek tartalma, a tétel, a gondolkodó alanytól elkülöníthető, s objektív módon is fennállhat. S Kant éppen így logikailag, s nem pszichológus módjára (az egyének lelki élményei szerint) vizsgálja az ítéleteket.

Az ítéleteket az állítmányi fogalomnak az

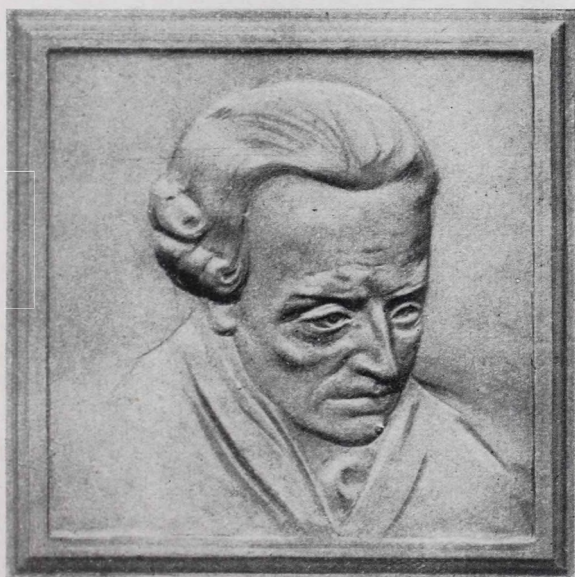
alanyhoz való viszonya szerint (1) analitikusokra és (2) szintetikusokra osztja. Analitikus ítélet pl. ez: a kör kerek; a test kiterjedt. Itt az állítmány az alanyi fogalom valamely jegye, azaz már az alanyban benne foglaltatik. A tétel ellentmondás nélkül nem tagadható. Érvényessége *a priori*; fogalmakat magyaráz, de a tárgyról való ismeretünket nem gyarapítja.

Az ilyen ítéletek pedig: némely edény gömbölyű; arany Szibériában található, — szintetikus ítéletek. Bennük olyan állítmány járul az alanyi fogalomhoz, mely azok tartalmában még nem volt benne. Alapjuk a tapasztalatban keresendő, s érvényességük *a posteriori*.

De vannak a priori szintetikus ítéletek is. Ilyenek a tiszta matematika tételei. Csupán fogalmi elemzés útján — mint Kant gondolja — sohasem jöhetnek rá, hogy $7+5=12$, hanem e végett a térszemlélethez kell folyamodnom, ahol belátom, hogy ha 7 ponthoz 5 pontot hozzászámolok, ez 12 ponttal lesz egyenlő. Hasonlóképpen a térszemléletre szorulok, ha azt mondom: két pont közt legrövidebb út az egyenes. Az egyenes fogalma ugyanis csak a vonal minőségéről ad felvilágosítást, de a nagyságáról, a mennyiségéről nem. Tehát itt az egyenes vonalat más vonalakkal kell összehasonlítanom, vagyis többet kell tennem az egyszerű elemzésnél.

Hasonló jellegűek a természettudomány legfőbb tételei. Pl. az a tétel, hogy „minden változásnak van oka“, a priori érvényű, s mégis szintetikus, mert az okozottság fogalma nincs benne a változás fogalmában. Sőt a régi metafizika tételeit (pl. a lélek szükségképpen halhatatlan) is ide sorolja Kant.

c) *A probléma.* Az ilyen ítéletek alapját nem látja még Kant. Ezért pattan ki itt a T. É. K.-



IMMANUEL KANT
1724—1804



nak főkérdése: *Hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek?* (Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?) Nem az ítéletek pszichológiai eredetének, hanem az érvényességének kérdése érdekli Kantot; logikai alapjukat kutatja.

A kérdés lényege az, hogyan lehetséges a priori ismereteknek tárgyakra való érvényessége.

A T. É. K.-nak egész fölépítését az a tény szabja meg, hogy szintetikus a priori ítéletek a matematikában, természettudományban és metafizikában fordulnak elő. Ezért a mű tartalma így tagolódik:¹

I. Hogyan lehetséges a meglévő szintetikus a priori ismeret:

1. a tiszta matematikában? A) *Aesthetika*.

2. a tiszta természettudományban?

1. *Analitika*.

II. Hogyan volt lehetséges az állítólagos szintetikus a priori ismeret az eddigi transzcendens metafizikában? 2. *Dialektika*.

III. Hogyan lesz lehetséges szintetikus a priori ismeret a jövőendő immanens metafizikában? Erre felel a: **II. Módszertan**.

A kritikai vizsgálódásban használt módszert Kant *transzcendentálisnak* nevezi, s olyan ismeretet jelöl vele, amely nem tárgyakkal, hanem a mi, tárgyacról szóló ismeretünkkel foglalkozik, amennyiben ez a priori lehetséges. (Transcendental heisst alle Erkenntnis, die sich nicht

¹ Vaihinger formulázása.

wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“)

I. A *transzcendentális aesthetika* a tiszta szemléletről, mint az érzéki ismeret elveiről szóló tan. Tárgya a tér és idő, s ezekben a fogalmakban látja Kant a matematikai ítéletek alapját.

A matematikai ismeret sajátossága abban áll, hogy nem fogalmak széttagolása, hanem konstrukciója rejlik benne. Ennek alapja a szemléletesség; a geometriai fogalmakat térbeli alakzatokra helyezzük, a számfogalmakkal pedig az egységek idői egymásutánját fűzzük össze. S a matematika csak akkor lehet *a priori*, ha van „tiszta“ szemlélet.

Meg kell tehát mutatni, hogy tér és idő tiszta szemléletek, s ennek bizonyítását mondja „metafizikai“ magyarázatnak. Először azt fejt ki, hogy a térképzet a priori és nem empirikus, azaz: nem a tapasztalatból van elvonva. A tér már feltétele minden téri alakzat szemléletének, mert ezek mind a térben vannak, mely őket magába zárja. S a tér elgondolható a dolgok nélkül, de megfordítva nem.

Ezután még azt bizonyítja Kant, hogy a térképzet nem fogalom, hanem szemlélet, mert az általános fogalmak több tárgyra vonatkoznak, s ezek közös jegyeit foglalják össze, míg a több tér csak mint ugyanannak az egyetlen térnek részei foghatók fel.

A tér transzcendentális magyarázata ki mutatja, hogy a térnek a priori szemlélete teszi lehetővé a szintheticus a priori geometriai ítéleteket, s ez magyarázza meg az alkalmazott geometria objektív érvényességét. A geometria tárgyai ugyanis a térben vannak, s így a tapasztalati tér tárgyaira is érvényesen alkalmazhatók

a geometriai igazságok. A tér minden érzéki tapasztalatban benne van, s ez a térben való elhelyezés a mi külső érzékelésünk törvénye, — Kant kifejezése szerint: a *külső* szemlélet „formája” — melynek segítségével jelenik meg előttünk az egységbe foglalt „külső világ”.

Hasonló módon mutatja ki Kant az *időről* is, hogy szintén tiszta szemléleti forma a *benső* szemlélet számára. Átala válnak lehetővé az ilyen idő-axiómák, mint: „különböző idők nem egyszerre, hanem egymásután vannak”; továbbá a tiszta mozgástan tételei, s az egész aritmetika. Az idő tudatfolyamok szemléletének formája. Mivel pedig ezekhez a külső dolgok képzeletei is hozzátartoznak, az idő minden külső és belső „jelenség”-nek (Erscheinung) egyetemes formája. Jelenségnek mond Kant minden empirikusan szemlélt tárgyat, amennyiben formailag még nincs megragadva, hanem határozatlan. Így egy könyv lapján a fehér és fekete, mit rajta észreveszek és aminek téri jellege van, — jelenség. Az az állandó valami, amit ennek a lapnak tartok, ha a jelenség (pl. lapozáskor) megváltozik már fogalmi dolog, s az értelmi fogalmak (kategóriák) nélkül nem magyarázható meg. A jelenségek a tárgyi ismeret anyagai, de nem határozottan megismert tárgyak. A jelenségek a szemléletben adva vannak, de fogalmilag fel kell dolgozni őket, mert a szemléletek fogalmak nélkül vakok, s a fogalmak szemlélet nélkül üresek.

Érthető, ha Kant az időt és a teret „formának” látja, mert a filozófiai szemlélet a dolgokat éppen ezekből emeli ki és egy ideális szférába helyezi át tőlük megfosztottan. A filozófus éppen az, aki *igy* tudja látni a világ valamennyi tárgyát. Ezért nincs a filozófiának más tudomá-

nyoktól *külön* tárgya, de a filozófus *másképpen* lát, mint a tudós.

II. a) *A transcendentális analitika* főkérdése: hogyan lehetséges tiszta természettudomány?

A természet, Kant felfogása szerint, a dolgok létele, amennyiben általános törvényekkel van meghatározva. Tehát nem a dolgok magábanvalóságát jelenti, ahogyan önmagukban vannak, mert ezekről a priori semmit sem tudhatunk, hanem a dolgokat, mint jelenségeket.

A jelenségek még egyéni tudattartalmak. Hogy objektív *tárgyakká* váljanak a tudat számára, még bizonyos többletet tartoznak magukra venni, mely nem lehet más, mint a tudat törvényszerűsége. Ha az érzettartalmakat besoroltuk a térbe és az időbe, már egy bizonyos fajta objektivációt hajtottunk végre; ha pedig valamely szemlélethez még az a gondolat is járul, hogy ott egy állandó valami van, melynek bizonyos tulajdonságai vannak, akkor már a szubstancia-kategória járul hozzá, mely minden egyénre érvényes. Éppen így az ok és hatás fogalmában több van, mint a szubjektív egymásutánkövetkezés észrevétele, t. i. a tárgyi összefüggés, a szükséges kapcsolat gondolata. A tárgytudat elemzése így vezet a jelenségeken túl bizonyos legáltalánosabb fogalmak, az ú. n. kategóriák felfedezésére. E nevet Kant Aristotelestől tanulta s azokat a végső formákat jelöli vele, amelyekben történik meg az a gondolkodás, mely a *minden tudat számára azonos formában* gondolja a dolgokat. Ezek segítségével fogjuk fel a jelenségeket *tárgyak* jelenségeinek. E folyamat a jelenségek megítélésében megy végbe. Ezért Kant abban a meggyőződésben van, hogy a kategóriák az ítéletekből vezethetők le. Felállítja tehát az ítéletek tábláját, hogy a kategóriákat felfedezhesse.

Az ítéletek pedig lehetnek :

1. mennyiség (quantitas) szerint : egyediek, részlegesek, egyetemesek ;

2. minőség (qualitas) szerint : állítók, tagadók, végtelenek ;

3. viszony (relatio) szerint : kategórikusak, hipotetikusak, diszjunktívek ;

4. módosulásuk (modalitas, ismeretérték) szerint : problematikusak, asszertórikusak és apodiktikusak.

Mivel minden ítélet összekapcsolás (szinthezis), az értelem is ily szintheticus képesség, melynek módjait fejezik ki az ítélet fajtái. Ezek segítségével kapcsolódnak össze a jelenségek is tárgyakká, de nem az egyes tudat, hanem egy „általános tudat“ (Bewusstsein überhaupt) számára, s innen van objektív érvényességük. Így jön létre az ítéletek rendszere nyomán a kategóriák, a „kapcsolásfogalmak“ táblája :

1. *mennyiség* : egység, sokaság, mindenség ;

2. *minőség* : realitás, negáció, limitáció ;

3. *viszony* : szubstancia—akcidencia (dolog—tulajdonság), ok—okozat, kölcsönhatás ;

4. *módosulás* : létezés, lehetőség, szükségesség.

A kategóriák segítségével jönnek létre a tudat tárgyi egységei. Nélkülük tárgyak nem volnának gondolhatók, s a tudat elveszne a széteső jelenségsokaság között. Ezt bizonyítgatja Kant a kategóriák transzcendentális dedukciójáról szólva. E fejezet a T. É. K.-nak talán legnehezebb és leghomályosabb része, s a filozófus maga is érezte ezt, mikor nagy műve második kiadása részére éppen ezt a részt dolgozta át leggyökeresebben.

A tudat egységesítő funkciójával kapcsolatban fölmerül az a kérdés, hogyan érthető ez a hatás a szemléletekre. Milyen szintheticus a priori tételek lesznek lehetővé, ha a kategóriákat jelenségekre alkalmazzuk? Hogyan kapcsolódhatnak össze az

egyetemes kategoriális fogalom és az egyéni érzéklet? A kapcsolat az idő által lehetséges, mert az idő a priori, mint a kategóriák és egyszersmind minden szemléletnek is formája. Ezért adhat a kategóriáknak bizonyos meghatározott jelentést. S az időre vonatkoztatott kategóriákat *sémák*-nak nevezi Kant. Így pl. az időben való megmaradás a szubstancia sémája, a szabályos időbeli egymásután az okságé, a bizonyos időben való létezés a valóságé, stb. S nem a tiszta kategóriák, hanem e sematizált kategóriák segítségével gondoljuk mi a jelenségeket mint tárgyakat, s ezek által van számunkra általában „természet“.

Ezek adják minden lehetséges tapasztalat szabályait, s velük a tapasztalati tudományok legáltalánosabb elveit, melyeket az *alaptételek* rendszere fejez ki. Az alaptételek: 1. A *szemlélet* axiómái. Elvük: minden jelenség formájára nézve mennyiség vagy extenzív nagyság, mely egymásután felfogott részekből áll. 2. Az *észrevétel anticipációinak tartalma*: A jelenségek tartalmuk szerint intenzív nagyságok, amelyek realitásuk szerint különböző mértékben hatnak az érzékletre. 3. A *tapasztalat analógiái*: Tapasztalat csak észrevételek szükséges törvényszerű kapcsolatának képzete folytán lehetséges. a) Ilyen „oksági“ kapcsolat nélkül csak összefüggéstelen egyes képzeteink volnának. b) A dolgokat mint állandó, önmagukkal azonosnak megmaradó szubstanciákat megkülönböztetjük azoktól az állapotoktól, melyeken keresztül mennek. A szubstanciák mennyisége se nem gyarapszik, se nem kevesbedik. c) E szubstanciák, amennyiben a térben egyszerre vehetők észre, állandó kölcsönhatásban vannak. 4. Az *empirikus gondolkodás posztulátumai általában*: Lehetséges, ami a tapasztalat (szemlélet s fogalmakat tekintve) formai feltételeivel megegyezik. Valóságos, ami a tapasztalat

anyagi feltételeivel (az érzettel) megegyezik. Szükszerű, ami a valósággal a tapasztalat általános feltételei szerint van meghatározva.

Ezek az alaptételek minden lehetséges tapasztalat feltételei, azaz érvényeseknek kell lenniök, ha a tapasztalati tudomány (mely alatt elsősorban természettudományt ért Kant) érthető akar lenni az objektív valóságra való érvényességében. Látható egyszersmind, hogy minden tapasztalati ismeretben a priori és a posteriori elemek fonódnak egybe. Az a priori elemekkel *elgondolható* minden lehető, de egyetlen valóságos létező sem *ismerhető* meg. Szemlélet és fogalom egymásra szorul. Az empirizmus és racionalizmus ellentéte nem jogosult, mert az ismeret elemeinek egyoldalú értékelésén alapszik. Az egyiknek épp úgy megvan a maga helye, mint a másiknak. A valóság megismerésében érzéklet és értelem feltételezik egymást, de az értelem a természet törvényhozója, mely a priori természetű törvényeit nem a természetből meríti, hanem ennek eléje írja.

A fentiek egyszersmind magyarázatát adják annak, hogy mi nem ismerhetünk meg magábanvalókat (Ding an sich), csak jelenségeket. Tiszta fogalmaink ugyanis pusztá formák, s nem intelligibilis valóságok. Ennek a fel nem ismeréséből fakad Kant szerint az érzékfölötti megismerést lehetőnek tartó régi metafizika minden tévedése. De bölcselőnk jól látja, hogy a metafizika vágya az emberi lélekből ki nem írható. Azt várni, hogy az ember ne végezzen metafizikai kutatásokat annyi, mint várni azt, hogy a tiszta levegő vágya miatt a tisztátalan levegőben megszűnjünk lélekezni.

b) A *transzcendentális dialektika* a *Kritika* harmadik főkérdését vizsgálja: hogyan lehetséges metafizika mint természeti hajlam?

Kant minden a priori ismeretet metafizikának

nevez. Ezért már a „tisza“ természettudomány tételei is metafizikaiak, s ilyenek nélkül egyetlen valóságtudomány sem lehet el. Ily értelemben írt önmaga is a természettudomány metafizikai alapelveiről, mely a tapasztalat adatai közül csupán az anyag fogalmát használja föl, — s hasonlóan szolt az erkölcsi cselekvés racionális törvényeiről kiindulva a tudatos lény akaratának tényéről az erkölcs metafizikájáról szóló művében. Azonban ő e tételeket csak formai értékűeknek tekinti, melyek az egyszeri valóságra nézve semmi új ismeretet sem adnak. A tapasztalaton *belül* van érvényük, s ennyiben egy immanens metafizika rejlik bennük. De a transzcendentális dialektika nem ezzel, hanem a régi, transzcendens metafizikával foglalkozik, mely a tapasztalat *föle* akart emelkedni. Már az analitika eredményei is mutatták az ily ismeret lehetetlenségét, mégis szükségesnek látta Kant, hogy e vállalkozást beható bíráló tárgyává tegye. A bíráló azonban nem jelent elítélést, mert az ily metafizikai konstrukciók mélyén az emberi ismeretnek az abszolútra, a feltétlenre való jogosult törekvése rejlik. Belőle fakadnak azok az apriori fogalmak is, melyeket Kant „ideák“-nak, transzcendentális *eszméknek* vagy észfogalmaknak nevez. A transzcendens metafizika tárgyai: a halhatatlan *lélek*, a végtelen *világ* és *isten*, mint a lét teljessége — úgy alakultak meg, hogy ezeket az eszméket valóságos létezők fogalmainak fogták föl.

Amint a kategóriákat az ítéletfunkcióból vette le Kant, most — kevesebb meggyőző erővel — megpróbálja a metafizikai eszméket a következtetési művelet három fajtájából, a kategórikus, hipotetikus és diszjunktív következtetések-ből származtatni. Következtetéseinknek ezek mintegy a zárókövei, melyeknél mint feltétlen

valóknál megállhat és teljességre juthat a mindig feltételes ismeret.

α) A *racionális lélektan* kritikáját „a tiszta ész paralogizmusairól“ szóló szakasz adja. Itt kimutatja, hogy azok a tételek, mely szerint a lélek anyagtalan, egyszerű és halhatatlan, úgy jöttek létre, hogy a transzcendentális öntudatot vagy a tiszta ént, mely minden ismeret előfeltétele, az ismeret tárgyának veszik.

β) A *racionális kozmologia* önellentmondásait tárják föl „a tiszta ész antinómiái“. Hogy ez a tudomány nem egyéb látszatnál, azt Kant azzal bizonyítja, hogy legfőbb kérdéseire teljesen ellenkező feleletek egyforma erővel bizonyíthatók. Így a következő állításokról lehet szó:

	Tétel	Ellentétel
mennyiség	A világnak van időbeli kezdete és tér szerint is határok közé van zárva.	A világnak nincs kezdete és nincsenek határai a térben, hanem mind az időt, mind a tért tekintve végtelen.
minőség	Minden összetett szubstancia a világon egyszerű részekből áll.	Semmiféle összetett dolog nem áll egyszerű részekből, s nem létezik semmi egyszerű.
viszony	A természet törvényei szerint való okság mellett szükséges még a szabadság által való okságot is fölvenni a világ tüneményei magyarázatára.	Nincs szabadság, hanem minden a világban a természet törvényei szerint történik.
módosulás	A világhoz tartozik valami, ami akár mint része, akár mint oka föltétlenül szükséges lény.	Nincs egyáltalán föltétlenül szükséges lény, sem a világban, sem a világon kívül mint ennek oka, hanem minden véletlen,

antinómiája

Mindezekben a tétel is, meg az ellentétel is igaz lehet, ha az egyik állítás a jelenségek vilá-
gára, a másik pedig az intelligibilis világra vo-
natkozik.

γ) A *racionális theológia* kritikájára vezet át bennünket a negyedik antinómia, mely az isten-
bizonyításokat veszi szemügyre.

αα) Az ontológiai istenbizonyítás ellen azt hozza fel, hogy a legtökéletesebb lény elgondol-
lásából még nem lehet annak a valóságára következtetni. A létezés ugyanis nem olyan tulajdonság, mint amiket állítmányként szok-
tunk valamely alanyhoz kapcsolni, hanem ez a tárgynak minden állítmányával együtt való tételezését jelenti. Száz elgondolt tallérnak nincs több tulajdonsága, mint száz valóságosnak. A létítéletek mindig szintheticusak, ezért nem következik Isten fogalmából a létezése.

ββ) A kozmológiai istenbizonyítás lényege az, hogy mint mindennek a világon, magának a világnak is kell okának lennie. Ámde az oksági tétel csak változásokra, azaz a világon belül végbemenő idői folyamatokra érvényes. Miatta tehát nem vagyunk kénytelenek a világnak általában okát keresni. Különben ez a bizonyít-
ás sem más, mint az ontológiai, mert véges lényekről következtet a végtelenre, feltételesről a feltétlenre.

γγ) A fizikotheológiai bizonyítás, mely a világ célszerűségének gondolatára támaszkodik, a leg-
régibb és legtiszteletreméltóbb, mit a vallás is kedvvel szokott használni. De belőle legföljebb világalkotóra, s nem világteremtőre lehetne következtetnünk. S kiegészítésül a kozmológiai argumentumra szorul, illetve általa az ontolo-
giai bizonyításra megy vissza, ámbár minden vele való rokonságot tagad és azt állítja, hogy

csak a tapasztalathból merített világos bizonyításokra támaszkodik.

Ezekből következik, hogy a metafizika kérdései tudományos úton meg nem oldhatók. De ebből még nem kell azt gondolni, hogy ezek az eszmék fölöslegesek volnának. A bennük való hitet éppen nem akarja Kant lerombolni, sőt ennek a megtartására törekszik. Ha ezek az eszmék világszemléletünk segítőiként, s nem ismeretekként szerepelnek, akkor vannak igazán helyükön. Szóval regulatív és nem konstitutív principiumok ezek, feladatokat és nem tárgyakat jelentenek. A végtelen távolban fekvő célpontokat, ideálokat kell bennük látnunk, mik a végtelen fejlődés és tökéletesedés lehetőségét jelentik számunkra.

A való világ (Sein) itt már a kellő (Sollen) határával érintkezik, s így eljutottunk Kant etikájához.

7. *Kant etikája.* Ahogyan a T. É. K.-ban korának a tudományát, úgy igazolta etikájával Kant a maga mélységes erkölcsi valóját. Talán az egy platonai filozófiát kivéve, nincs a bölcelet történetében másik olyan rendszer, mely annyira magán viselné alkotójának etikai géniuszát, mint a Kanté. A kriticizmus igazi éltetője az erkölcsiség abszolút értékelése. E tekintetben a pietizmus, a lutheri protestantizmus eme szigorú formája, melynek alaptétele a rossz valósága és az ember újjészületésének szükségessége, s általában az a komoly erkölcsi légkör, melyben nevelkedett, jótékony hatással volt Kantra. Egész fejlődését mélyen befolyásolta a XVIII. század szelleme, s nem eléghette őt ki az erkölcsiségnek zűrzavaros, naturalista magyarázata. Viszont vallásos hitének is hajlandó volt az észnél keresni igazolást. Pietizmusát Wolf és Leibniz racionalizmusával akarta harmóniába hozni, s nem fe-

ledkezett meg arról a tisztos stoikus etikáról sem, amelynek méltóságos szellemét a latin írók műveiből szívta magába fogékony lelkű ifjúsága idején. A lelki erőnek és a *gravitásnak* tisztelete innen élt benne. Etikájában az erkölcsiségnek nem valami új elvét, még kevésbé valami új erkölcsöt, hanem csupán az egyetemes erkölcsiségnek új formuláját akarta adni. Tettét az olyan matematikuséval lehet összehasonlítani, aki egy igazságot áttekinthetőbb formába öntött. Arra törekedett, hogy az angol filozófia által hangoztatott erkölcsi érzék homályos intuícióját világosabbá és szabatosabbá tegye azáltal, hogy átviszi az ész világába. Ez az ész azonban más, mint a theoretikus, tudományos ész. Shaftesbury-nak, Hutcheson-nak és Hume-nak igazat adott Kant abban, hogy az erkölcsiség nem okoskodásból, hanem közvetlen megérzésből táplálkozik. De e megérzés mögött bölcselők racionalizmusa az észnek egy sajátos, erkölcsi fajtáját pillantotta meg. S ebben Rousseau hatását kell keresnünk. Benne látta Kant az erkölcsi világ Newtonját, s ő szabadította meg etikáját az intellektualizmus egyoldalúságaitól. Az ő visszatérése a természethez az iskolák és a társadalmi conventiók nyűgeitől megszabadított tiszta erkölcsiség visszaállítása.

A tapasztalat szerint az embereket cselekvéseikben rendszeresen valami érzelem, ösztön vagy hajlam szokta vezetni. De ez nem lehet az ethika elve, mert minden érzelmi motívum egészen különös, egyéni valami, melyből éppen sajátos lényege vész el, ha világos szabályba akarjuk foglalni. Az érzelmet nem lehet bizonyítani és nem lehet általános szabállyá tenni. Egyetemes ethikai elvet csak az egyetemes érvényű észből lehet megismerni. Keresnünk kell tehát azokat az észleket, melyek a gyakorlati élet erkölcsiségének

épp úgy előfeltételei, mint a matematikának és a természettudománynak a tér és idő, valamint a kategóriák.

Kant az erkölcsi élet tényeiből indul ki, s az a meggyőződés vezeti, hogy elemzése során a matematikai dedukció bizonyosságával juthat el valami erkölcsi elvig.

A lelkiismeret vizsgálata arról győz meg bennünket, hogy minden valóságos és lehető dolgok közt csak egyetlenegyét mondhatunk feltétlenül jónak: a *jóakaratot*. A jóakarát pedig nem olyan dolgokat tartalmaz, amelyek megvannak, hanem amelyek meg akarnak valósulni, amelyeknek meg kellene lenni. Ha ezeket a tartalmakat az alannal hozzuk kapcsolatba, azt mondjuk, hogy ezek a cselekvés előtt álló alany kötelességei. Az olyan tételeket, amelyek ilyen *kellő* cselekvéseket fejeznek ki, Kant *imperativuszoknak* nevezi. Ezeknek két fajtájuk van: a) ha az akarat olyan cselekvésre irányul, amelyben valamely az akaraton kívül eső motívum kielégítéséről van szó, pl. valami kellemes dolog megszerzéséről, vagy a boldogságról, esetleg valami érdekről, — ilyenkor *feltételes* imperativuszokról beszélhetünk, mert az akarat alárendeli magát más dolognak. Ez az *erkölcsi heteronómia* állapota. A parancs érvényes benne akkor, ha ezt vagy azt a célt el akarom érni. Jó eredményeket ekkor is érhetnek el, de akaratom nem lesz önmagában és önmagáért jó, hanem a célja teszi ilyenné. Nagyon fontoságú megkülönböztetése Kantnak, hogy az erkölcsi törvények külső, heteronóm motívumokból való követését *legalitásnak* (törvénytartás) tartja, míg az igazi erkölcsiséget: a *moralitást* éppen az jellemzi, hogy benne az erkölcsi törvények önmagukért, tiszteletből tartatnak meg. (Olv. Kdpr. V. I. Teil I. B. Hauptstück pp. 204. sk. Insel-Ausg.) Tehát van még másfajta imperativusz is, mint a feltételes, s ez a b) kategó-



rikus imperatívusz, melyben az akarat minden másra való feltétel és tekintet nélkül mintegy önmagát állítja: neki feltétlenül így kell tennie, mert másképen nem volna erkölcsi akarat. A neki engedelmeskedő akarat önmagáért jó, mert itt nincs szó másról, csak önmagáról. Ilyen imperatívuszok csak az abszolút jóakarathól fakadhatnak, ezért tartja Kant ezt a legnagyobb értéknek. A rossz akaratból erkölcsi, feltétlen jó sohasem származhat, csak rossz, mert — mint ezt már Luther hangsúlyozta — nem a tett, de a szándék, a lelkület az erkölcsiség hardozója. A jóakarathnak legfőbb elve az, hogy engedelmeskednem kell a tiszta kötelességnek minden gondolkodás és mérlegelés nélkül. Ez az erkölcsi törvény a priori és egyetemes, mert nem függ sem a tapasztalattól, sem egyéni érzelmünktől. A feltétlen kötelesség maga az erkölcsi *személyiség*, t. i. a szabadság és az egész természet mechanizmusától való függetlenség; benne az ész önmagának aláveti az érzéki világba tartozó egyént (Person), ezért a személyiség (Persönlichkeit) ennél több: nem a jelenségek közé, hanem az intelligibilis világba tartozik. Vagyis: a kategórikus imperatívusz oly törvény, melyet az ember, mint magábanvaló szab az embernek, mint jelenségnek. Ez az *erkölcsi autonómia*, mely előtt el kell törpülnie és értéktelednie minden heteronóm, a posteriori erkölcsi parancsnak. Olv. a *kötelességről* és az erkölcsi személyiségről: Kr. d. pr. V. I. Teil. I. B. 3. Hauptstück, pp. 211. sk. (Insel-Ausg.)

Ebben a felfogásban minden utilitarizmusnak, eudaimonizmusnak, stb. elítélése is benne van. De azt az abszolút valót, melyet a tudományos megismerés területéről száműzött Kant, megtalálta az erkölcsi akaratban.

A könnyebb áttekintés kedvéért ime egy táblázat:

Az akarat meghatározói :

	<i>a posteriori</i>	<i>a priori</i>
a) <i>motívum</i> :	gyönyör és fájdalom	az erkölcsi törvény
b) rúgó:	önszeretet	meghajlás az erk. törv. előtt
c) cél:	boldogság	erkölcsiség
	feltételes imperatívuszok	kategorikus imperatívusz
	heteronómia	autonómia
	okság	szabadság
	jelenség	magábanvaló

Kant etikájának elve tehát a kötelesség. De ez tisztán formai természetű, mert nem jelöl meg világosan egyetlen kötelességet sem, hanem teljesen általános marad. Másképpen nem is lehet, mert ez az elv észfogalom, s már a T. É. K.-ról szólva láttuk, hogy az ész üres formák, törvényszerűségek összessége, melyek bármiféle tartalomra vagy tapasztalati anyagra alkalmazhatók. Hiszen éppen ebben rejlik egyetlenes érvényességük!

Kant mégis megpróbálja, hogy a kategorikus imperatívusz elvét közelebb hozza az emberi világhoz: hiszen ő nem erkölcsi rajongást, hanem az akarat ésszel való fegyelmezését hirdeti, s ezért a törvény szubjektív, azaz az alany tudatához mért *tartalmát* keresi. S ezt több formában foglalja össze. Azt mondja, hogy olyan cselekedeteket tarthatunk jóknak, azaz erkölcsöseknek, amelyek különös szabálya egyetlenes törvény rangjára emelhető. A lopás pl. nem lehet jó, mert a: „mindenkinek kötelessége lopni“ törvény önellentmondást zár magába, felteszi u. i. egyrészt a tulajdon megszerzésének akaratát, másrészt a megtartás lehetetlenségét. Ezért a kategorikus imperatívusz ez volna: „Csele-

kedjél úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényalkotás elvéül szolgálhasson.“ Vagy másképpen: „Ne mint egyén cselekedjél egyéni érdekekből, hanem cselekedjél egyén fölötti módon: cselekedj úgy, mintha a nagy Mindenség volna a te éned; cselekedj úgy, ahogyan cselekednék helyedben az, aki mint a világ erkölcsi törvényhozója áll lelked előtt.“ Törvényhozónak és egyben alattvalónak kell tudnunk magunkat. Az erkölcsi akaratban *méltóság* rejlik, s *tiszteletet* ébreszt. S a tisztelet, a megbecsülés másokban épp úgy, mint önmagunkban fölismereti velünk a kötelességet. Ezért veszíti el önbecsülését az, aki nem hallgat kötelessége hívó szózatára. Az ember, kiben a moralitás értéke él, sohasem lehet eszköz, csak cél. Ezért a kategórikus imperatívusz így is fogalmazható: „Cselekedjél mindig úgy, hogy tartsd tiszteletben az erkölcsi személyiséget önmagadban is, meg másokban is, s legyen az mindig akaratod célja és sohasem eszköze.“

Az erkölcsi törvény Kantot a valóság ősforrásához vezeti. Azt mondja a *Kritik der praktischen Vernunft* végén: „Két dolog tölti el lelkeket mindig új és növekvő csodálattal és tisztelettel, minél gyakrabban és tartósabban gondolkodom fölöttük: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem.“

A *Tiszta Ész Kritikája* megoldotta a csillagos ég *megismerésének* kérdését, az erkölcsiség kérdései sem maradtak rejtve Kant előtt, de úgy látta, hogy a kötelesség oly roppant feladat, mely önmagán túl mutat, s csak bizonyos posztulátumok fennállásában rejlik érvényessége. Az erkölcsi törvény annak a három ideának objektív érvényességét követeli, miket a theoretikus ész nem fogadott el realitásoknak, t. i. az

erkölcsi szabadságét, a halhatatlanságét és Isten lételét. Ezek a gyakorlati ész posztulátumai, azaz olyan tételek, amelyek „elméletileg nem bizonyíthatók“, ezért a hit dolgai közé sorozhatók, de a gyakorlati törvénnyel „elválhatatlanul összefüggenek“.

A szabadság nélkül nincs értelme az erkölcsi törvénynek, mert az autonómia egy a szabadsággal.

A halhatatlanságot pedig azért követeli az erkölcsi törvény, mert a jó teljes megvalósulása, azaz érzületünknek az erkölcsi törvénnyel való teljes megegyezése oly feladat, mely csak a végtelenben érhető el. A földi élet csak igyekvés e cél felé: a teljes valósulásnak feltétele erkölcsi személyiségünk fenmaradása, a lélek halhatatlansága.

E „vigasztaló reménység“-gel függ össze a harmadik posztulátum: Isten létele. Az erkölcsiség ugyanis a boldogság megérdemlését (Glückwürdigkeit) jelenti. De az embernek nincs hatalmában a boldogság. Kell tehát lenni egy mindenható erkölcsi lénynek, mint a világ urának, aki összekapcsolja az erkölcsiséget és a boldogságot, a „természet rendjét az erkölcsi renddel“, mert mind a kettő fölött uralkodik.

Isten emeli föl az embert a természet öléről a moralitás intelligibilis világába. Így „az erkölcs elmaradhatatlanul a valláshoz vezet“ Kant rendszerében. Amaz arra a kérdésre felel: mit kell tennem? — ez meg, hogy: mit remélhetek?

8. „Az ítélőerő kritikája“ az esztétika alapvetését és a természet célszerűségének magyarázatát foglalja magában. Az utóbbi tétel, a teleológia, mintegy a természetleírás problémája, s a T. É. K.-nak folytatása. A cél eszméje azonban nem fér össze az értelem alkotta mechanikai természetmagyarázattal. Nem alkalmazható a

tények megállapításánál, hanem a reflektáló megítélés (Beurteilung) törvényszerűsége rejlik benne. Ezért itt a konstitutív theoretikus és a praktikus ész mellett az ítélőerővel (Urteilkraft), illetve ennek a priori elemével állunk szemben. Ez rendeli alá a tárgyakat a cél fogalmának a harmadik lelki funkcióban: az érzelemben (Gefühl).

A célszerűségnek van egy objektív és egy szubjektív formája. Ha a tárgyat önmagában tekintjük célszerűnek, akkor az ítélőerő teleologikusan, — ha ránk való hatásában, akkor pedig esztetikusan jár el. Az utóbbi esetben a tárgy hatását a tetszés formájában fogjuk föl és szépnek mondjuk.

a) *Teleológia.* Mivel csak a legáltalánosabb természettörvények ismerhetők meg a priori, s az egyes törvények a maguk sokaságában tapasztalat útján válnak ismertekké, azért ezek értelmünk előtt véletleneknek tűnnek föl. Mégis *egy* elvből fakadóknak tekintjük ezeket, s ez az isteni értelem, mely a természetet célszerűen rendezte be. A természet tárgyainak ez a szemlélete nem tudományos ismeret, hanem szubjektív felfogásmód, épp ezért hasonlít az esztetikai szemlélethez. Benne a tárgyat mint önálló egészet fogjuk fel, tekintet nélkül más tárgyakhoz való viszonyára. A világ mechanikus, okszerű magyarázata mindig csak részeket mutat, ily egészhez nem vezethet el. Ezért van szükségünk a célszerűségi nézőpontra, melyről a világ úgy tűnik föl, *mintha* valami isteni terv célszerű alkotása volna. Az emberre nézve e célszerűség nem a boldogságot, de a kötelességteljesítést adta rendeltetésül, s az egész világfolyamat úgy fogható föl, mintha a jó megvalósulását szolgálná. Ebből a szempontból tekintve az emberi-

ség történetét, azt az erkölcsi szabadság, az autonómia fejlődési útjának kell látnunk.

A teleológia igazi területe az élet világa, az organikus lények, hol csak az egész magyarázhatja a részeket. Az organizmus részeinek funkciója előtt a mechanikai természetmagyarázat megnémul, mert ez a teljes egység neki örök rejtély. Minden rész fölteszi az egészet az életjelenségek világában, azért az „élet“ a mechanikai természetmagyarázat, s vele minden tudomány *határfogalma*.

A célszerűség fogalma nem találhat helyet a természettudományban, mégis értékes rá nézve, mert folyton az oksági kapcsolatok messzebb tolására izgatja az elmét. Ezért a cél regulatív idea, s a teleologikus felfogás heurisztikus kutatási princípium.

b) *Észtétika*. Milyen az a szubjektív állapot, amelynek alapján szépnek mondunk valamit? Mi különbözteti meg az esztétikai értékítéletet más értékítélettől?

A „kellemes“ érzéki tetszést jelent; „hasznos“, ami valami törekvésünkben eszközül szolgálhat, „jó“, ami erkölcsi érdekünknek megfelel. Mindezekben valami érdeknek, váagnak a kielégítéséről van szó. A „szép“ ilyet nem ismer; ott kielégülésről nem beszélhetünk. Az esztétikai ítélet alapja tehát valami érdektelen tetszés. S ebben valami egyetemes érvény rejlik, azért úgy gondolja Kant, hogy a priori alapokon nyugszik.

Az esztétikai szemlélet nem törődik a tárgy valóságával, csak a formájával. S éppen ez a forma ad a műalkotásnak egységet, s vele a lezártág és önmagának elégségesség karakterét. Ez az egész, mely a részeknek értelmet ad; s így a szép mélyén a célszerűség fogalmát fődözi föl Kant. Azonban a szép célszerűség csak a szem-

léletre való alkalmasságot jelenti, s nem magában a tárgyban van, hanem abban a viszonyban, mely a tárgy és vele kapcsolatos szellemi funkcióink közt fennáll. Éppen ezért a szép tisztán formai jellegű, a priori természetű: az alany érzelméhez való vonatkozás nélkül semmi.

Hogy az esztetikai ítéletek egyetemessége a reális egyéni ítéletekben elhomályosul, annak az a magyarázata, hogy az egyén igen ritkán szemlél valamely tárgyat érdek nélkül. Ezért válnak úrrá fölötté hajlamai és hangulatai, mik esztetikai ítéleteit zavarják és a szépről való vég nélküli viták forrásai.

A szép mellett megkülönböztet Kant még egy másik esztetikai értéket: a *fenségest*. Amaz határtalanságában, emez határtalanságában tetszik. A fenséges szemlélete nem is teljesen esztetikai érzelem, hanem erkölcsi jellege is van. A határtalan ugyanis érzékeinket bántja, míg gondolkodásunkat megkapja, s az által, hogy benne a szellemnek az anyag fölé emelkedése válik világossá, *erkölcsi tetszést* kelt.

A *Kritik der Urteilskraft* éltető, központi gondolata Kantnak az az ifjúkori kedves eszméje, hogy természet és történet, anyag és szellem egy közös okfölből magyarázhatók. A tudomány ugyan erre nem képes, de a filozófiának meg kell vele próbálkoznia. Ezt teszi, mikor minden tárgyat a szabadság, azaz a tevékenység produktumának tekint, vagyis az *alkotásra* vezet vissza. E felfogásának legvilágosabb kifejezést a művészi alkotásról szóló tanában adott. A művészetet tudatos, céloktól vezetett alkotásnak mondja. De a műalkotáson ennek a tervszerűségnek nem szabad megéreznie, hanem természetként kell hatnia. Az igazi művész: a *genie* úgy alkot, mint a természet, — nem öntudatos szabályok szerint, de ösztönösen; műve csupa

eredetiség, mégis „mintaszerű“, mert az értékelés zsinórmértékéül vagy szabályául szolgálhat. „A genie olyan tehetség, mely föltalálja azt, amit nem lehet tanítani vagy megtanulni.“

9. *Eredmények.* Kant előtt az észet olyasvalaminek tekintették, amely sajátos módon revelálni tudja nekünk azokat a tényeket, amelyek rajta kívül vannak. Adatai kétséggel voltak illethetők, mert nem volt kritériumuk. Kant ezt a naív racionalizmust megdöntötte, de adott helyette egy másikat, mikor az észet törvényhozóvá tette, mely minden ismerettárgyat a maga egyetemes és szükséges formáiba öltöztetve tár az emberi tudat elé. S éppen ebben az egyetemes és szükséges mindig azonos formákban rejlik a tudományos bizonyosság lehetősége. A régi ábrándos metafizikából Kantnál ismeretkritika lett, mint ahogy az alchimiából is hasonló exakt szellem formált chemiát és az astrologiából astronomiát.

61. §. Kant ellenfelei és követői.

A „mindent összezúzós“ Kant az egész német szellemi életet megmozgatta. Gyors hatást maga se várt. Igazi megértést esetleg csak száz év múlva remélt műveinek. Még sincs az intellektuális életnek olyan területe, ahol hatása lassanként ne lett volna érezhető. Nemcsak a filozófiai elmélgedéseknek adott újabb lendületet, de a szaktudományok, sőt a művészetek is termékeny ösztönzést nyertek tőle. Azonban ez a hatás csakugyan nem volt gyors. Kant művei a nehéz olvasmányok közé tartoznak, s ezért magyarázókra, népszerűsítőkre szorulnak. Filozófiája már életében heves ellenzőkre is talált, nem csupán olyanokra, akik rokonszenveztek vele.

Ellenfelei részint a régi irányok hívei közül kerültek ki, részint olyanok voltak, akik Kantban a mindent szét-elemző racionalista felvilágosodás hívét látták, s az élet és a tudat egységének a jogán támasztottak ellene kifogást.

1. *G. E. Schulze* (1761—1833), akit 1792-ben névtelenül megjelent művéről *Aenesidemus*-nak szokás nevezni,

azt állítja, hogy Kant nem oldotta meg Hume szkeptikus ellenvetéseit a tapasztalatról. A kriticizmus szerinte ellentmondást rejt magában, mert ha az érzékiséggel a magánvaló hatását fogjuk fel (így mondja Kant), ez az okság viszonyának a jelenségek világán kívül való érvényességét jelenti. A következetes kriticizmusnak el kell ejtenie a megismerhetetlen magánvaló fogalmát, s magát az ismeret anyagát is az alanyban kell keresnie, azaz: idealizmusba kell torkolnia.

Schulze ellenvetései nem voltak alaptalanok, s hogy a kanti phänomenalizmus az idealizmus, illetve a kritikai realizmus irányában módosult, annak kiindulását jelenti az ő kritikája.

2. A kriticizmus analitikus, racionalizáló törekvései ellen elsőnek *Johann Georg Hamann* (1730—1788), az „északi mágus“ emelte föl szavát. Ő Kantnak königsbergi baráti köréhez tartozott. Lelki alkatánál fogva ellensége volt minden analízisnek, s az életet a maga teljes egészében élni és érezni akarta ahelyett, hogy gondolatával széttagolja. Az érzelem fensőbbiségét hangoztatta az észszel szemben. Éppen ezért a vallást tartotta a legátfogóbb ismeretnek, s a misztikus és theozófikus tanok hívének mutatta magát. Kant („a porosz Hume“, mint mondja) nem elégitette őt ki, mert kritikája a létnek csak legelvontabb formáját: a gondolkodást tudta megragadni. H. a létet G. Brunóval az ellentétek egygyoelvadásaként fogja föl, melyek csak az élet valóságában férnek össze, de gondolatban nem. Ezért haszontalan szerinte minden analízis. Kant legnagyobb hibájának azt tartja, hogy szétválasztotta azt, amit a természet egyesített: anyagot és formát, szemléletet és gondolkodást.

3. *Johann Gottfried Herder* (1744—1803), ki a század hatvanas éveiben lelkés tanítványként ült a königsbergi mester lábainál, szintén az ellen foglalt állást, hogy Kant az észet tartotta abszolút magyarázó elvnek, holott ez már maga is ősbib források származéka. Az érzelem eredetiségét vitatja, s ezt a történettel akarja igazolni. A népköltészetben és a népvallásban oly régi idők nyomait keresi, mikor a költészet, filozófia és vallás még nem váltak el az emberi szellemben. Herder, az „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784—1791) írója, ellensége minden oly éles megkülönböztetésnek, amit Kantnál lát. Az ő gondolkodásában a határok összefolynak; az egyén és a közösség ezer szállal fűződnek egybe. Ép így nem válik el egymástól a tudatos és tudattalan, a világ és Isten sem. Az egység megragadásának vágya viszi őt Spinozához, akinek pantheiz-

musát étellel tölti meg és a fejlődés gondolatát viszi be a világfolyamat magyarázatába, különösen az emberiség történetébe. Természet és szellem összefüggő fejlődési sort alkotnak, melyben minden nemzet és a kultúra minden megnyilvánulása megtalálja a maga szükségképi helyét. A történet a „humanitás“, az igaz emberiség kibontakozása a primitív természeti állapotból a civilizáció különböző fokain át.

Herder a 19. század hisztorizmusának előhírnöke a racionalista és történetellenes fölvilágosodás alkonyán.

4. Hamannál és Herdernél filozófikusabb készültséggel szállt síkra az élő, osztatlan, egész valóságért *Friedrich Heinrich Jacobi* (1743—1819). Ő is a Ding an sich fogalmának gyöngéire mutat rá Kant rendszerében, s azt állítja, hogy nélküle értelmetlen a kriticismus, viszont vele meg nem lehet benne megmaradni. Itt is minden racionális filozófia elégtelensége mutatkozik meg. Mert a filozófia, ha következetes akar lenni, minden különbséget meg kell szüntetnie; ugyanis, ha mindent az ok és okozat sorában helyezünk el, elveszjük a dolgok eredetiségét és individualitását. A következetes racionalizmus vége (v. ö. Spinoza) az atheizmus és fatalizmus. Nem az észre kell tehát hallgatnunk, hanem a közvetlen érzelem szavára: a hitre. A hit ugyanis már szinte velünk születik. Hiszen a külvilág realitására sincs semmi logikai bizonyítékunk, egyedül a beléje vetett hit adja e meggyőződés bizonyosságát. A hitben igazi lényünk szólal meg, s benne az isteni szellem közvetlenül érintkezik velünk. Ezért Jacobi az egyéniség jogait hangoztatja. A szép lélek nem vétkezik, ha saját szívének benső hangjai után indul, még akkor sem, ha az absztrakt erkölcsi törvénnyel ellentétbe jut.

5. Kant közvetlen követői voltak *Johann Schultz*, a TÉK.-nak első magyarázója (1784); *Karl Leonhard Reinhold* (1758—1823), aki sokat tett a kriticismus népszerűsítése érdekében, s mint a jenai egyetem tanára fontos tudományos központot teremtett a kanti filozófia számára egyrészt az egyetemen, másrészt a Jenaische Literaturzeitungban. Azontúl a kantizmus továbbfejlesztésével is próbálkozott: mindent egy elvből akart levezetni. Ezt abban a tételben vélte föltalálni, hogy minden képzet egy alannal is, meg egy tárggyal is vonatkozásban áll. S éppen ez a vonatkozás a tudat. Amit Kant formának nevezett, az a képzetnek az az eleme, amellyel az alanyra vonatkozik, — az anyag pedig a tárgyi vonatkozás eleme. A magábanvaló fogalmát pedig szükségesnek látja, mert az alany a tárgyat nem alkothatja meg.

J. Fr Fries (1773—1843), kire még ma is hivatkozik egy filozófiai iskola, a kriticismusnak szilárd pszichológiai alapvetést próbált adni.

Salomon Maimon (1754—1800) pedig a magábanvaló fogalmának kiküszöbölésével az ismeretnek nemcsak a formáját, hanem az anyagát is a tudatból származtatta. Szerinte az értelem és az érzékiség, spontaneitás és receptívitás nem lényegileg, csak relatíve különböznek egymástól. Ez az éleseszű litván zsidó ügyesen szedte logikai rendbe Kant gondolatait, de a kriticismus igazi éltető elve; a teremtő szintézis elve nem volt egészen világos előtte.

Kant etikája és esztétikája vonzotta eszméi körébe a németek nagy költőjét: *Friedrich Schiller*-t (1759—1805), a harmónia filozófusát. Schiller azt tartja, hogy a szépségnek és jósnak az ember életében egyesülnen kell megvalósulnia. Ezt célozza az esztétikai nevelés, mert a művészi élet a kultúra legmagasabb foka, melyben az alkotás egyúttal cél és eszköz is: igazi szabad tevékenység a szép formájában.

Ez a művészi élet már egy más ideál, nem a Kant tiszta erkölcsisége, s egy új világfelfogásnak: a romantikának előhírnöke.

62. §. A XIX. század gondolkodása általában.

1. A múlt században megérttek mindazok a vetések, amelyeknek a magvait a megelőző századok, s különösen a felvilágosodás kora szórta el Európa kultúrájában. A világ racionalizálásának soha nem sejtett ideje következett el, s a francia forradalom nyomán mindenfelé uralomra jutott polgárság a maga tevékeny és a kontemplációtól idegen szellemét érvényesítette a filozófiában is. Ha az előző század arra a dicsőségre vágyakozott, hogy a történelem mint a „tudás századát“ jegyezze lapjaira, a múlt századról bátran állíthatjuk, hogy a „tett százada“ kívánt lenni. Az aktivitás, az élet eszméje lépett mindenütt előtérbe. A fejlődés gondolata, a biológizmus és a historizmus uralkodik a XIX. század filozófiáján, ép úgy, mint a

XVII. századén a mathematizmus és a világnak *sub specie aeterni* való szemlélete.

Ha a történetíró el akar igazodni azon a sokféleségen, amit a múlt század filozófiája jelent, akkor nem nehéz e zűrzavarban két áramlatot megfigyelnie. Az egyik a német ideálizmus, a másik a pozitívizmus áramlata. Bármennyire különbözik a filozófálás eme két módja egymástól, van olyan közös vonásuk is, amely egykor gyermekeivé teszi őket. Mindkettőben a polgárság diadalmas szelleme nyert filozófiai kifejezést. A jövő felé feszülő alkotó vágynak, az aktivitásnak, a tettnek a filozófiája mind a kettő. Csakhogy az egyik a benső lényeket, a másik a messze célt ragadja meg ez aktivitásból. A német idealizmus a tettben megmutatókozó öntevékeny szellemnek a kanti kriticismus talaján fakadt metafizikája, a pozitívizmus pedig a tudás organizációja annak a tettnek érdekében, amely az Ész képére akarja átformálni a világot és az embereket. Ezért a német idealizmusnak a metafizikai és erkölcsi, míg a pozitívizmusnak a természettudományos és társadalmi vonásai domborodnak ki különösen. A német idealizmus szeme az alkotó szellemen csüggött, míg a pozitívizmus e szellem alkotásaiban merült el. De mind a kettő meg volt róla győződve, hogy e világ nem lehetne meg ez alkotó szellem nélkül. S a német kedély a maga misztikus hajlamait követve, megalkotta e benső szellem bölceletét, mely a világot és a tudást belülről mozgatja, — „intus alit“ —, míg a kész tényekhez jobban alkalmazkodó angol és francia lélek ellesve e szellem törvényeit, egy világ- és emberhódító programot épített reája. Mert a pozitívizmus elsősorban egy ilyen program. De ahogyan a német idealizmus metafizikájából kifejtethető egy tudományos kutatási és társadalmi program,

ép úgy a pozitivizmus is hallgatagon bár, de a szellemnek egy metafizikájára támaszkodik, amit nem nehéz benne kimutatni.

2. A német idealizmus lényegét, mely a világ alapját magában az öntevékeny szellemben pillantotta meg, Schiller fejezte ki legáltalában, mikor azt mondotta: „Es ist nicht draussen, da sucht es der Tor; es ist in dir, du bringst es ewig hervor.“ Ennek megfelelően, mindazok a gondolkodók, akik Kant nagy művének, a kriticismusnak továbbépítésére vállalkoztak, befelé tekintettek, elmerültek a maguk gondolkodó elméjének vizsgálatába, mert meg voltak róla győződve, hogy lelkük mélyén egyúttal a világ legmélyére tapintanak rá. Így jöttek létre az öntevékeny szellemnek azok a bölcseletei, amelyekről szinte megmámorosodott a múlt század elején a világ, amikor a kanti *Kritika* megjelenésétől számított mintegy 40 esztendő csaknem ugyanannyi filozófiai rendszer megszületésének lehetett szemtanúja. (A *Kritik der reinen Vernunft* 1781-ben, s Hegel *Rechtsphilosophie* c. nagyhatású műve 1821-ben jelent meg.) A német idealizmus nem valami számító elme alkotása, hanem szinte a dionysosi mámor, az önmagától megittasult Ész terméke. Amit az öregedő Schelling egyik régebbi rendszerének keletkezéséről mond, azt szinte valamennyiről elmondhatta volna, a magáéiról is, meg a másokéiról is: „Az volt a szép idő, mikor ez a filozófia keletkezett! Akkor Kant és Fichte által az emberi szellem a maga igazi szabadságában felszabadult minden léttel szemben és feljogosítva látta magát arra a kérdésre: mi lehet? ahelyett, hogy: mi van? S ebben Goethe úgy ragyogott előtte, mint a művészi tökéletesség legmagasabb mintája.“

Valóban úgy történt a dolog, hogy az Ész

Kantban önmagára eszmélt és az Énben megtalálta a világ végső alapját. Fichtében már az Én mélyén Istent is fölfedezi. S a Spinoza és G. Bruno filozófiáihoz hajló Schellingben arra hajlik az Ész, hogy Istent magában a világban keresse, míg Hegelben azzal végződik ez eszmélkedés, hogy eggyé válik Isten és az Én és a filozófia ebből az abszolút vagy istenített Énből óhajtja a világot, illetve a világokat fölépíteni. Olyan mámor ez, amiben nincs megállás, csak szédület és — kijózanodás. Ez a kijózanodás volt a múlt század derekán a materializmus, mint filozófia.

A német idealizmusnak igen nagy fontossága van a múlt század gondolkodásában, mert alig van kultúránknak olyan része, amelybe be nem hatolt és amit át nem formált volna. Még azok a filozófiák sem mentesek tőle, amelyek ellene fordulnak, vagy amelyek közömbösnek mutatják magukat iránta. S ez természetes is, mert a német idealizmus részben legyőzése, részben pedig folytatása a felvilágosodásnak.

A fölvilágosodás végét ugyanis az a tudat jelenti, hogy az ész szétdarabolja azt, ami összetartozik, ami egy: az életet. A harmadik Kritika írásakor már maga Kant is érezte egy összefogó fogalom szükségességét, s ennek volt kifejezése az alkotás eszméjével kapcsolatban a természetnek és a geniének lényegbeli azonossága. Az ész itt már szinte önmaga fölé emelkedett, mert maga-magának lett tárgyává. A művészetben az alkotás, a természetben az élet és fejlődés tényei olyan magaslatokat jelentettek, melyek előtt háttérbe szorult az elmélet, mely még a XVIII. században vezetőszerepet játszott. A racionalizmust az irracionalizmus, a tudományt a költészet váltotta föl a romantika korában. Az új generáció idegennek érezte magától Kantnak azt

a fölfogását, hogy az egyén az egyetemes törvényszerűség hordozója. Ennél többnek tartotta magát: az alkotó és teremtő szellemet magát látta elevenen az emberben. Fichte, e kor jellemző filozófusa, az embernek Kant által adott fogalmát a lehető legmagasabb fokra emelte. Az ember nem eszköze az egyetemesnek, a szellemnek, hanem ő maga a szellem. A tevékenység révén empirikus énünk ebbe az abszolút Énbe kapcsolódik. Ezért a Kant után következő nemzedék nem folytatja a königsbergi bölcs tudományelemzéseit, hanem új metafizikai szintézisre törekszik. Ennek eredményeként egy új pantheizmus alakul ki, mely éppen Kant gondolataira támaszkodva, a metafizikai valóságra vonatkozóan elejti az okság fogalmát, s az élet összefüggését nem a természettel, hanem az isteni szellemmel keresi. A természethöz sokkal jobban érdeklődik az a folyamat, melyben a szellem válik tudattalanból tudatossá, s ez a történet. Még a természetet is ennek a látószögéből nézi ez a század a fejlődés prizmáján át. A század legjellemzőbb alkotásai így lesznek történetmagyarázatok: a racionalizmus vonalán Hegelre, az empirizmusén Marxra és a néplélektan megalkotására, továbbá Darwinra és Spencerre gondolok.

Ezzel kapcsolatos a századnak talán legfontosabb elméleti eredménye: a szellemi tudományok megalkotása is. A bennük alapvető jelentőségű „megértés” fogalomnak gyökerei szintén Kanthoz vezetnek vissza, aki azt tanította, hogy az egyes dolog az esztétikai szemléletben az okság kapcsaiból kiemelten szemlélhető. Ebből táplálkozik Goethe Urphaenomen-fogalma és a XIX. században oly nagy szerepet játszó metafizikai intuíció.

2. A pozitívizmus áramlatában a felvilágoso-

dás korának empirikus és praktikus törekvései folytatódnak. A Locke és Hume gondolkodásában felbukkanó metafizika-ellenes szellem él benne, s ezt fejezi ki agnosztikus ismeretelméleti és utilitárista erkölcsi felfogása is.

A pozitívizmust általában a tények szellemének szokás mondani. S tényleg ez a filozófia mindig a matematikai természettudomány igazságait érti. Ezért nem is érdeklődik olyan problémák iránt, ahol ennek a tudománynak a módszerét nem lehet a tények megállapításában alkalmazni. Míg a német idealizmus mindig fölébe akart emelkedni a tudománynak, addig a pozitívizmus szigorúan ennek a színvonalán kíván maradni. Így el is mosódnak a tudomány és a filozófia határai. A pozitívisták szemében azonban ez nem baj, mert általa a tudomány filozófikusabbá, s a filozófia tudományosabbá válik.¹

A pozitívizmusnak ebből a tudományokhoz való sajátos viszonyából következett, hogy nem annyira eredeti rendszerek alkotásában, hanem inkább a filozófiai tudományoknak szaktudománnyá való átformálásában, a múlt század tudományos „üzemébe“ beillesztésében mutatkozott meg. A filozófia mint szaktudomány ennek a szellemnek az eredménye.

3. Az idealizmus és a pozitívizmus ellentéteiből csak a huszadik század elején próbál kibontakozni az európai gondolkodás. Ebben a törekvésben igen különböző irányokra bukkanunk, de mindezek még annyira hozzátartoznak a jelenhez, hogy bajos megmondani, melyik lesz közülük a győztes filozófia. Annyi bizonyosnak tetszik, hogy a kontempláció és vele egy realista metafizika iránt jóval fogékonyabb a huszadik

¹ Olv. szerzőnek *A pozitívizmus kezdetei* c. tanulmányát (Minerva, 1926. évf.).

század kiábrándult, s a kultúra pusztulását sejtő embere, mint volt egy századdal ezelőtt élt elődje. A történetírónak nem lehet feladata a jövőbelátás, azért nem is mer jóslásokba bocsátkozni. Elég, ha annak a megállapítására szorítkozik, hogy a filozófiának, melyet a múlt század második fele eltemetni vélt, a huszadik század ismét becsületet szerzett.

63. § *A német idealizmus.*

Ez a mozgalom a Kant nyomában járó német gondolkodóknak azt a csoportját foglalja magában, akik mind azzal a tudattal alkották meg nagy rendszereiket, hogy azt sikerült nekik megalkotniok, amire a kriticismus atyja vágyakozott, de amit nem tudott elérni a maga korában. Kanttól egészen Hegelig közös ezekben a filozófusokban idealizmusuk, amin a szellemnek egészen újszerű fogalmát kell értenünk. Nevezetesen azt, hogy az ő szemükben a szellem *több*, mint a valóság. A valóság csupán köntöse, de nem igazi valója a szellemnek. A szellem tehát ott van ugyan a valóság mélyén, de a ruhát az élő organizmussal tévesztik össze azok, akik a valóságot és a szellemet azonosnak nézik. Ezért mindezek a gondolkodók szeretik a szellemet és a valóságot egymással szembe állítani, s ezt fejezik ki valamennyien, ha a szellem megjelölésére a *Bewusstsein*, *Ich*, *Subjekt*, *Intelligenz*, *Geist* és hasonló szavakat használják. Mindezekkel azt akarják mondani, hogy a szellem valami isteni, nem mechanikus princípium, s ők mindenben ezt az isteni elvet látták meg. A világ anyagát ez az isteni elv, az Én, Kantnál még csupán formálja, tehát ellentét van köztük. Fichténél már az Én a Nem-Ént, a világot, nem formálja, hanem „tételezi“, azaz: teremti. Tehát

itt az Én relatívból abszolúttá válik, s a kanti ellentét azonossággá lesz. Hegelnél pedig egyszerűen eltűnik, megsemmisül a Nem-Én, mert a világ fejlődése nem más, mint magának az isteni szellemnek öntudatosulási folyamata. Így lesz a világ története magának a szellemnek a történetévé.

Már ebből a pár szóból is világossá válik előttünk, hogy a német idealizmus egységes filozófiai mozgalom, amely Kanttól Hegelig az eszme-fejlődés benső logikája szerint folyik le, s ebben az egységes történetben fejt ki előttünk igazi arculatát. Ennek a fejlődésnek főállomásait Fichte, Schelling és Hegel rendszerei jelzik: róluk kell tehát itt szólnunk.

1. J. G. Fichte.

Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) szegény rammenauai takácsfiúból küzdötte föl magát a német szellem legnagyobb alakjai közé. Névtelesen megjelent első művét (*Kritik aller Offenbarung*, 1792) mindenki Kanténak tartotta s ez szerezte meg Fichtének a jénai egyetem filozófiai katedráját. Kanttal rokon vonás volt benne egész lényén uralkodó erkölcsi jelleme. A tanári széken nem tisztán tudósnak, hanem erkölcsi reformátornak érezte magát. Mikor ellenfelei Jénából elüldözték, a berlini egyetemen folytatta működését. Az egész német nemzet öntudatának fölébresztésében nagy része volt azoknak a beszédeknek (*Reden an die deutsche Nation*), melyeket 1807/8. telén tartott, nem törődve a Berlint megszálló francia katonaság jelenlétével. A Napoleon elleni szabadságharcban pedig kötelességének érezte, hogy tevékeny részt kérjen magának. 1814 január 27-én fertőző lázban hunyt el,

amelyet felesége hozott magával a sebesültek ápolása közben.

Nevezetesebb művei: *Grundlage der Wissenschaftslehre oder Philosophie*, 1794. *Grundriss des Eigentümlichen in der Wissenschaftslehre*, 1795. *System der Sittenlehre*, 1798. *Die Bestimmung des Menschen*, 1800. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1804—5. *Anweisung zum seligen Leben*, 1806.

Összes műveit a hátrahagyott iratokkal együtt fia, *J. H. Fichte* adta ki 11 kötetben (1845—46). Igen gondosan adta ki válogatott műveit hat testes kötetben *Fr. Medicus* a *F. Meiner-féle* „Philosophische Bibliothek“ kötetei közt (Leipzig, 1908 skk.). Nagyon tanulságos *Levelezése*, amelyet Schulze adott ki (1926) két kötetben.

Fichtében csodálatos módon olvadt egybe a legelvontabb spekulációra való hajlam és az akadályt nem ismerő cselekvési vágy. A létet önmagából kiindulva mint kötelességet fogta föl és ezért rá várt az a feladat, hogy a kanti autonómia végső következményeit is levonja. Filozófiatörténeti szerepe az volt, hogy Kant kritikai-ethikai idealizmusát spekulatív-ethikaivá építse ki, s erre senki sem volt nála alkalmasabb. Az ő szemében a filozófus nem valami tétlen elmélkedő, hanem ennél jóval több: erkölcsi reformátor. S Fichte valóban ez is akart lenni. „Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig“, — kiáltja oda kora embereinek fülébe, s ezzel új bátorságot önt a szívekbe, hogy föltámasszák a metafizikát és az Abszolutum megragadására irányuló spekulációt, amit Kant tekintélye már-már elfeledtetett. Egyénisége tette képviselőjévé annak a törekvésnek, mely a német nemzet fölemelkedésének lett kiindulópontja. A romantika idején a politikailag elgyöngült és szét darabolt németiség a költészet és a filozófia honában elidegeníthetetlen világbirodalmat szerzett magának s akik ennek a megszerzésén munkálkodtak, köztük Fichte is, abban a meggyőződésben voltak, hogy e szellemi birodalom hozza

meg egykor az emberiségnek azt a óhajtott boldog korszakot, melyre a francia forradalom szenvedései és gyalázatosságai miatt nem volt alkalmas.

Már a kanti filozófiának megvolt a morális alapszíne, de Kant ezt nem hangsúlyozta, Fichte azonban már a logikai ideát is teljesen az erkölcsinek rendelte alá, Fichte tette következetes akarattal idealizmusa tengelyévé a *világ* helyett az *Ént*. S ezzel a leghatározottabban megjelölhetjük a platonai görög, s a kanti német idealizmus különbségét is. Az ideák itt nem válnak le a tudatról, hogy önálló „dolgok“-ként létezzenek, de részei — tevékeny tényezői — a „világ“-nak. Fichte Kant gondolataiból indul ki. Kantnak azt az elvét ragadja meg, hogy a szabadság az abszolút elv. Keresi tehát a szabadság lényegét. Filozófiájában folyton küzködik a kifejezéssel, ezért újra meg újra próbálgatja tételeinek formulázását. De abban nézete sohasem változott, hogy ha a szabadság az abszolútum, akkor az igazi valóság nem az, ami van, hanem aminek *lennie kell*. Az okság érvénye alá tartozó valóság ugyanis nem mutatja a szabadságot. A régi metafizika hibájának azt látja, hogy ontologia akart lenni, holott deontológiának kellett volna lennie: *nem a realitással, hanem az ideállal kell a metafizikának foglalkoznia, mert az ideális ősalapja minden reálisnak*.

A szabadság maga is ideális való, nem realitás, nem kész dolog, hanem alakuló, önmagát megvalósítani törekvő folytonos tevékenység. Ép ezért nem is lehet anyagi, csak szellemi természetű. Ez a tevékenység csak maga-magát produkálhatja, alkotásait önmagából merítheti, mert előtte nincs semmi más valóság. A tevékenység célja mindig egy ideális dolog, egy kötelesség, amely *még nincs* meg, de lenni *akar*. Így érthe-

tők Fichte szavai : „Filozofálni annyi, mint meggyőződve lenni arról, hogy a lét semmi és a kötelesség minden.“

Filozófiai módszerét több ízben feljetegette. Azt tartotta, hogy a filozófus csak legelső tételét alkotja meg abszolút szabadsággal, a többi már a matematikai konstrukció módjára illeszkedik ehhez az egyhez. Éppen ezért az egyetlen alaptételből az egész filozófia a priori levezethető. S mivel e filozófia tárgya nem a való, hanem az ideális, teljesen értelmetlen vele szemben a valóság kérdésének a fölvetése. Azt a megismerési módot, mely nem a valóságot, hanem az alakuló, tevékeny szabadságot látja meg, „intellektuális szemlélet“-nek nevezi. Ezt használja metafizikája kiépítésében.

Metafizikájának van egy ideálista és egy monista korszaka. Amabban még diszkurzív tételekben fejti ki mondanivalóit, emitt a misztikus vallásfilozófia karjaiba menekül s elhanyagolja a logikai bizonyítás fonalát.

A szabadságot Fichte az abszolút Én formájában fogja föl, melyet élesen meg kell különböztetni a tapasztalat egyéni énjétől. Nála az alany lesz minden, melyet Kant még ellensúlyozott a tárgyi magábanvalóval. De Fichténél eltűnik a magábanvaló és az alany, az Én lesz a kezdet és a vég. A filozófia maga is ennek az Énnek tevékenységében való öntudatosulása. Ez az Én már nemcsak törvényhozója az ismeretnek s vele a világnak, hanem teremtője is. Az Én a tudatos szellem ; az anyag, mely határát jelzi és szemben áll vele, az a Tudattalan, melyet az Én tevékenysége által mindig tovább szorít, tudatával megvilágít és megsemmisít. Azonban a tudatlan Nem-Ént is maga az Én tételezi, állítja magával szembe. Benne mintegy maga szab magának határt. Amint a nap sugarai addig világítanak, ameddig

elérnek s rajtuk túl mondhatnók önmaguk szabják meg a sötétség kezdetét, épp úgy vet határt magának a határtalan tevékenység, hogy aztán ezt a mesterséges határt is megsemmisítse és így általa a maga korlátlan szabadságának tudatára ébredjen. Az erkölcsi szabadság folytonos harcot és küzdelmet jelent: akadályokba kell ütköznie, hogy legyőzhesse azokat. Fichte nyelvén szólva: a szabadság *fejlődésé*-nek (mely alatt nem időbeli, hanem logikai kialakulást kell érteni) három mozzanata van. Az elsőben „az Én állítja önmagát“, a másodikban „az Én magával szembe állítja a Nem-Ént“, a harmadikban pedig az Ént és a Nem-Ént azonosaknak ismeri föl. Ez a fichte-i formula a hegeli dialektika csírája.

Fichtének egész gondolkodása a tevékenység, a tett körül forog: a tudást alkotásnak, a valóságot az Én tevékenysége fogyatkozásának nézi. A tudásnak nem lehetnek tárgyai a meglévő dolgok, mert a tudás produkálás. A filozófus feladata nem kész igazságok fölfedezése, hanem fölfedezéseinek igazságokká tétele. A filozófusnak éreznie kell, hogy azt a szabadságot hordozza magában, mely létrehozza a világot.

Filozófiája későbbi fejlődésében Fichte mind többet foglalkozik Istennel, mint az erkölcsi ideál teljességével. De tiltakozik az ellen, hogy Istenben valami különös személyt lássunk. A személy határoeltságot jelent s azért minden olyan vallásos felfogástól irtózik, amely megsemmélyesíti Istent. Méltatlannak tartja ezt a tanítást az eszes lényhez. De a kriticismus légköréből mindinkább a János evangéliumának levegőjébe tolódik át érdeklődése és az ember életének célját végül az Istenben való megnyugvásban keresi.

Igen érdekesek még Fichte történetfilozófiai és politikai nézetei. Mindezekben a felvilágosó-

dás szellemétől való szabadulása látszik meg, mikor megtette útját a kozmopolitizmustól a legteljesebb nacionalizmusig, az individualizmustól az államszocializmusig. A világtörténetet az emberi nem szabadságra való nevelésének fogta fel.

Gondolkodása teljes igazolása azoknak a szavainak, melyek szerint „filozófiánk attól függ, hogy milyen emberek vagyunk“ és „gondolatrendszerünk gyakran nem egyebek, mint szívünk története“. Filozófiája igazán erkölcsi lényének megnyilvánulása s hogy ez a *szubjektív idealizmus* oly élesen hangsúlyozta az ismeret alanyi szférájának mindenhatóságát és hogy Kantnál is az ezzel rokon gondolatokra rezonált, annak egyedül Fichte lelki alkatában kereshető az okai.

2. Schelling.

A kortársak Fichte filozófiájában túlságosan hangsúlyozottnak érezték az alanyi oldal szerepét, míg a tárgyi oldalt elhanyagoltnak vélték. Ez egyoldalúság kiküszöbölése volt a fiatal Schelling célja, akinek természetrajongásában pantheista jellemvonások érvényesültek a német idealizmus légkörében.

*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*¹ (1775—1854) a romantika filozófusainak legjellemzőbb alakja. A geniális württembergi papfiú már 15 éves korában Tübingában theológiát tanul Hölderlin és Hegel társaságában. Rajongó lel-

¹ Főművei: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799. *System des transzendentalen Idealismus*, 1800. *Bruno, oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge*, 1802. *Darlegungen des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 1806. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809.

kesedéssel vetette magát a legkülönbözőbb filozófiai rendszerek tanulmányozására, miközben lelke a költészet és a vallás világa iránt is megőrizte fogékonyságát. Ép ezért lehetett a romantikus életfölfogás filozófiai rendszerezője. Baráti köre Platon lelkét látta benne újrászületni. S csakugyan, amint a görög költő-filozófus életet, költészetet és tudományt egyforma szeretettel ölelt magához, hasonló valamire törekedett Schelling is. Fichte hatásával kezdte, akinek a jénai egyetemen utóda is lett. Majd Würzburgban, Erlangenben és Münchenben tanított nagy sikerrel. 1841-ben IV. Frigyes Vilmos a berlini egyetemre hívta el, hogy ott megsemmisítse a hegeli pantheizmus „sárkányvetését“. Azonban az öregedő Schelling már nem válthatta be a hozzáfűzött reményeket.

Igen összetett egyéniség volt, akiben az absztrakció képessége művészi szemlélettel és képzelettel párosult. Tudott valamely eszmében szinte teljesen felolvadni s tudott tőle mereven elzárkózni. Filozófiája egész életében folytonos alakulásban volt s mindig azok a gondolkodók színezték rendszerét, akiknek éppen hatása alatt állott. Kant és Fichte mellett Spinoza és Bruno, Plotinos és Böhme, Platon és Aristoteles egyaránt sorra kerültek nála. Csaknem minden műve gondolkodásának újabb fordulatát jelenti. Ép azért filozófiájában több fázist szokás megkülönböztetni. De valamennyi korszak egymásból folyik. Azt mondhatnók, hogy Schelling folyton előbbre haladt az ismeret előfeltételeinek nyomozásában. Fő témája mindig az volt, hogy a világot mint az abszolútum fejlődését fogja föl, csakhogy a fejlődés fogalmát egyszer dialektikai-logikai, máskor meg idői-történeti jelentésben értette.

Legalább három állomásáról beszélhetünk

filozófiai fejlődésében, de ötöt sem volna nehéz megkülönböztetni, mint Windelband teszi. E három korszak volna: 1. a transzcendentális természetfilozófia (1799—1801), 2. az identitásfilozófia (1802—1809) és 3. a pozitív filozófia (1810—1854) korszaka. Az ifjúkorában rendkívül termékeny filozófus irodalmi munkássága majdnem kizárólag az első két korszakra szorítkozik, a harmadikról nincsenek teljesen kidolgozott emlékeink.

a) A természetfilozófia Fichte tudományelméletéből nőtt ki, még pedig abból az állításból, hogy a természet az Én alkotása s így az Ész céljait szolgálja. Schelling arra vállalkozik, hogy ezt a célszerűségi természetfölfogást a részletekben keresztülvigye. A természetet az Ész tudattalan tevékenységének rendszere gyanánt fogja föl, mely a tudatos értelem önmegvalósításának eszköze. A romantikus képzeletben a természet nagy egységnek tűnik föl, ezért jutnak el a romantikusok Spinozához, de szemükben a természet élettellel telik meg, melynek tudattalan funkcióiból a tudatos értelem bontakozik ki. A természet kategóriái folyton tökéletesbedő alakulatok sorozatává válnak, melyben az oksági mechanizmus kutatása fölé emelkedik a vitalista-teleologikus világnézet. Az organikus és anorganikus ellentéte eltűnik, amint Schelling az anyag jelenségeitől a fénynek, elektromosságnak és magnetizmusnak tünetményein keresztül egyenes vonalban halad az élet és a tudatos ész jelenségei felé. Ez a természet csupa tevékenység, csupa élet, mit a lelketlen mechanizmus sohasem lesz képes megértetni. Az élettelen maga is megmerevedett vagy még ki nem fejlődött élet.

Természet és értelem úgy állnak egymással szemben, mint tárgy és alany. A természet a

kialakuló értelem. Az én a maga tevékenységében magával ezzel a természettel is vonatkozásban áll. Ez a tevékenység alkotja a történetet, melyet Schelling az abszolútum lassú megnyilvánulásának tart. Szemében a világ isteni költemény. A történet pedig olyan dráma, melyben a cselekvő személyek nemcsak eljátszói, de költői is a maguk szerepének. Valamennyiükben *egyetlen* szellem él, mely a látszólag összevissza játékot egy értelmes fejlődés útjára tereli.

Az értelem életében a legtermészetesebb mozzanat a művészi funkció, melyben a genie öntudatlan természetes ereje az alkotás és élvezés tervszerű tudatosságában érvényesül. A műalkotásban az abszolút Én önmagát szemléli; benne a természetnek és szellemnek páratlan egysége jön létre. A művészet tehát a legfőbb érték, melyben a legtisztábban jelentkezik minden valóság ősalapja. Nem kell utánoznia és nem kell a valóságot szépítenie, hiszen ugyanaz az erő hozza létre, ami a természetet, csakhogy ennél tökéletesebben.

Így fonódnak össze a fiatal Schelling filozófiájában a fichtei tudományelmélet szálai a kanti és schilleri esztétikával egy esztétikai metafizikává.

b) Az identitás-filozófia a természetfilozófia és a transzcendentális idealizmus fölé boltozódik. A tárgyi „természet“ és az alanyi „szellem“ mint egyetlen „univerzum“, világegyetem fejlődik, s benne kell keresnünk a természet és szellem ellentétének okát is. Mindkettő felolvad az abszolútban, mely az alany és tárgy identitását, azonosságát és a természeti és szellemi világ totalitását, teljességét jelenti. Ezt az abszolút identitást nevezi Schelling Abszolút Észnek, az objektív és szubjektív, azaz a Reális és Ideális teljes indifferenciájának. Az univerzum ennek

az indifferenciának nem hatása, hanem megnyilvánulása. Az Abszolútum a változó megnyilvánulások dacára azonos marad önmagával, mint identikus alany-tárgy, a Természet pedig nem egyéb *objektív* alany-tárgynál, a Szellem pedig a *szubjektív* alany-tárgy. Bennük az Abszolútum két különös, mennyiségileg különböző sorban fejlődik. A fejlődési fokokat Schelling potenciáknak (Potenzen) s filozófiáját róluk potencia-tannak nevezi. A potenciák logikailag, vagy inkább teleológiailag fölfelé haladó sorozatot alkotnak, mely a fejlődés időbeli folyamataival nem azonos.

Az Identitás, vagyis a Reálisnak és Ideálisnak közvetlen egysége nem *gondolható* el, hanem az Abszolútum intellektuális szemléletében, vagy amint Schelling nevezi: a geniális intuícióban ragadható meg. Más szóval a teljes ismeret csak mint az Abszolútum önismerete fogható fel, mert hogy az Abszolútumot megismerjük, intuitíve beléje kell helyezkednünk és vele egygyé válnunk. A potenciák maguk sem egyebek, mint az Abszolútum önismeretének különböző fokai, vagyis Ideák, amely Ideák egyúttal mint az Isten ideái a világfejlődés örök törvényszerűségeit is jelentik.

c) Élete vége felé Schelling az öregkor megszokott lemondásával tekintett vissza régi spekulációira és bizalmatlanná vált minden racionális filozófia iránt. Azt mondotta, hogy észszerűleg csak a világ általános törvényszerűsége, a lényege ismerhető meg, de *hogy* általában van egy világ és hogy ebben minden egyes dolognak ilyen és ilyen alkata van, az racionálisan le nem vezethető. Éppen ezért a racionális filozófia *negatív* filozófia, amit fel kell váltania egy *pozitív* filozófiának. Ennek tárgya volna a lét ténye és vele együtt az az irracionális alap,

amelyből minden keletkezés létrejön. Ez a pozitív filozófia Schellingnél a vallási kinyilatkoztatás elméletévé s filozófiai vallástörténetté vált, mely már keletkezésekor is idejét múlta.

3. Hegel.

Azoknak a filozófusoknak sorában, akik Kant ismeretelméleti tételét a transzcendentális tudatról metafizikai értelemre fordították át, a logikailag legkövetkezetesebb rendszert Hegel konstruálta meg, akinél a romantika vallási és szellemtörténeti érdeklődése a logika vaskapcsai közt nyilvánul meg.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) töprengő, nehézkes, de makacs és kitartó sváb elme volt, akiben a külső nyugalom nem is sejtette a kedély mély hullámozását. Szinte az ellentéte Schellingnek, akit szerettek Platóval összehasonlítani. Hegel azért mégis a hellén és a német szellem csodás összefonódását mutatja: idealizmusa a görögségnek (v. ö. Hölderlin!) egyik német földön nőtt kései hajtása. Mi sem volt tőle idegenebb, mint a hirtelen változás, a geniális ötlet és a maga alanyiségének előtérbe helyezése. Egész lénye és gondolkodása a hűvös objektivitás színét viseli magán. Fejlődése lassú, de céltudatos. Barátjával, Schellinggel, a tübingi Stiftben theologusnak készült. A vallástörténet tanulmányozásán kezdi, hogy ezt azután a szellem egész történetének logikai kutatásává szélesítse ki. Jénában eleinte együtt haladt Schellinggel, de később elszakadt tőle. Nürnberg, Heidelberg és Berlin voltak aztán önálló fejlődésének színhelyei. Közel járt az ötvenes évhez, mikor egyetemi katedrára jutott. De itt aztán, különösen Berlinben 1818—1831-ig oly hatást fejtett ki, mely szinte párat-

lan a filozófiai oktatás történetében. Előadásait nemcsak egyetemi hallgatók, de katonatisztek és államférfiak is látogatták és eszméivel sok tekintetben volt alkalma befolyásolni a porosz állam benső alakulását.

Alapvető művei: *Phaenomenologie des Geistes*, 1807. *Wissenschaft der Logik*, 1812—1816. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1816. *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, 1821. Összes művei igen jó kiadásban most vannak újra megjelenőben a *Philosophische Bibliothek* kötetei közt G. Lasson gondozásában.

Hegel nem ismeri el Kantnak az emberi tudás határaitól szóló elméletét, mert az Ész előtt nem lát korlátokat. Fichte szubjektív idealizmusa ellen az a kifogása, hogy benne a természetnek igen alárendelt jelentősége („Material für unsere Pflichterfüllung“) van. Annál nagyobb erővel kapta meg őt Schellingnek a szubjektív és objektív szellem és természet azonoságáról és az abszolútum önkifejtéséről szóló elmélete. De azt hiszi, hogy a világmagyarázatban nem a schellingi objektív idealizmusé, hanem az ú. n. abszolút idealizmusé az utolsó szó. Az abszolútumban ugyanis nem az a lényeges, hogy benne az ideális és reális *azonosak*, hanem hogy ez önmagában tekintve ész, vagy mint Hegel mondja: *logos, idea (Idee)*. Éppen ez az abszolút idealizmus lényege, hogy benne minden egy ideális alapra, t. i. az abszolút ideára vezet vissza.

Az abszolútum önkifejtésében a természet csak alapját, lehetőségét alkotja a szellemnek, mely az idea magasabb fejlődési fokát jelenti. Hegel is megtartja a világ célszerűségi magyarázatát, mely szerint a természet csak arra való, hogy a szellemet kibontakozásához segítse. Azonban jelentős eltérése Hegelnek Fichtétől és Schellingtől, hogy míg ezek szerint az abszolútum az intellektuális szemléletben ismerhető meg, addig

Hegel szerint az abszolutumnak semmi köze sincs a szemlélethez, hanem a fogalomban, még pedig a *tiszta*, minden szemlélettől mentes fogalomban ragadható meg. Fontos különbség még az is, hogy Fichte és Schelling az egyéni tudatnak az abszolút tudat mellett nem juttatnak semmi helyet, Hegel pedig azt tanítja, hogy az abszolút tudat is az egyéni, individuális tudatban bontakozik ki. A *Szellem phaenomenológiájában* az egyéni szellem hat fejlődési fokát különbözteti meg: *tudat*, *öntudat*, *ész*, azaz törvények és szükséges összefüggés tudata, *szellem*, vagyis erkölcsi tudat, *vallásos tudat* és végül *abszolút tudat*, azaz az abszolútnak szemlélettől és képzettől teljesen ment fogalmi gondolata. Minden igazi tudásnak ezen a hat fokon kell keresztülmennie, hogy a tiszta fogalomhoz eljuthasson. A létező fogalmi megismerésében Hegel a fichtei fejlődésformulához tartja magát, mely a tézisben, antitézisben és szintézisben fölfelé haladó sort mutat. Úgy fogja föl „az idea önmozgását“, hogy a szintézis nemcsak azt az ellentétet szünteti meg, mely a tézis és antitézis tartalma közt van, hanem a kettő igazságát is fölveszi magába. A tudományos módszer az ú. n. dialektikus módszer, mely fogalmilag követi az ideának azt az önmozgását, melyet az a tézisen, antitézisen és szintézisen keresztül végez. Így megérthetjük Hegelnek azt a híres tételét, hogy minden, ami logikailag szükséges, azaz észszerű, egyúttal valóságos is (alles, was ist vernünftig, ist wirklich). Vagyis a valóság a priori megismerhető, mert minden logikus ismeret a valóságot létrehozó idea önmozgásának felel meg. De sohasem szabad elfelejteni, hogy ez csak a valóságnak a maga nagy összefüggésében való ismeretére ér-

vényes, az összefüggésből kiszakított egyes dolog értelmére nézve a logika nem mond semmit.

Milyen részei lesznek az ily módon felfogott filozófiának, mint a valóságról szóló tudománynak?

Lesz egy része, amely az ideát úgy tárgyalja, amint az *önmagában* (an sich) van (tézis); másik része, amely úgy tárgyalja, amint a szemléletben, *tárgyként* szerepel (antitézis) s végül, amint a tisztán fogalmilag gondolkodó emberi szellemben *önmagáról tudó abszolút szelleként* (szintézis) jelentkezik. Az elsőt tárgyalja a *logika*, mely a logost, az ideát a maga tiszta dialektikai formáiban adja elő (Ansichsein); a másodikat a *természetfilozófia*, mely az ideát mássálételében (Anderssein), mint tárgyat adja elő; s végül a harmadik rész a *szellemfilozófia* lesz, mely az ideát úgy tárgyalja, amint az mássálétele alapján *önmagához* (Fürsichsein) tér, azaz az egyéni szellemben mint abszolút szellemet ismeri föl *önmagát*.

A hegeli logika tárgya a lét általános kategóriáinak kifejtése. Minden létezőnek észbeli határozmányait akarja föltárni a dialektikai módszer segítségével. Épp azért nem csupán formális természetű tudomány, hanem metafizikai jellegű, vagyis: mivel lét és gondolat azonosak Hegel rendszerében, *a logika egyúttal ontológia*. Három főrészt tagozódik: 1. a *puszta létről* szóló tan, melynek részei a kvalitatív, kvantitatív és modális lét; 2. a *lényegről* szóló tan, mely a változások közepette megmaradó „igazi” létről szól (ennek részei: a lényeg mint ilyen, a jelenség és a valóság); s végül 3. a *fogalom* tana, mellyel a lét és lényeg magasabb egységét jelöli Hegel. A fogalom a szubjektív fogalmon, majd az objektív fogalmon át, azaz az életen és az ismereten keresztül lesz az abszolút ideává.

A természetfilozófia az ideát mássálételében, azaz természetváltásban tárgyalja. A természetet ez is logikai és nem idői fejlődésében vizsgálja. Három főfoka: a mechanika, a fizika és az organika. A rendszernek ez a része alkotja Hegel filozófiájának legsebezhetőbb pontját. A filozófusnak itt voltak ismeretei a leghomályosabbak és logikai dedukciói itt szenvedtek leginkább hajótörést a valóság szirtjein.

Annál mélyrehatóbb és bámulatosabb eredményt ért el rendszere harmadik részében, ahol a szellem fejlődését tárgyalja. Ebben lelkének egész gazdagsága és történeti ismereteinek páratlan bősége kellő alkalmazást talált.

A szellem filozófiája a szubjektív, az objektív és az abszolút szellemről szóló részekre tagozódik. A szubjektív szellem a szellem önmagára való vonatkozása formájában. Az objektív szellem a szellem amint egy önmaga által létrehozott világban: az emberi közösségben megnyilvánul. Az abszolút szellem pedig a szubjektív és objektív szellem, amint önmagát *a*) szemléli (művészetfilozófia), *b*) elképzeli (vallásfilozófia) s *c*) megismeri (történetfilozófia).

A *szubjektív szellem* három fokozata: a *lélek*, mely a szellem valamely testtel való kapcsolatában. Erről szól az *anthropológia*. A *tudat*, melyben a szellem megkülönbözteti magát a testtől és a külvilágtól és ezeket mint Nem-Ént állítja magával szembe. Ezt tárgyalja a *phaenomenológia*. S végül a *szellem*, amint az Én és Nem-Én ellentéteit kiegyenlíti. Ennek tudománya a *pszichológia*.

Az *objektív szellem* a jog, a moralitás és az erkölcsiség fokozatain keresztül valósul meg. A jogban az idea mint általánosan elismert észszerű akarat jelentkezik. A moralitásban mint lelkiismeretet látjuk, mely cselekedetét a joghoz és a

kötelességhez szabja. Amabban valami külsőséges dolog rejlik benső szubjektívitás nélkül, emebben a tartalom elenyészik a benső szubjektívizmus mellett. Ezért szükség van rá, hogy a kettő összeolvadjon az erkölcsiségben, mely a jónak és az akaratnak reflexiótlan azonossága. Ezért az erkölcsiség magasabbrendű, mint a moralitás, mert az utóbbiban az akarat még választhat a jó és a rossz között, míg az erkölcsiségben az alany már egynek érzi magát az erkölcsi szubstanciával, azaz a családdal, a polgári társadalommal és az állammal. Ugyanis ezekben az intézményekben válik valósággá az észszerű akarat. A család a természetes erkölcsi egység, melyek társulásából jönnek létre a közös jólétet szolgáló polgári társadalom és az állam. Különösen nagy fontossága van Hegel filozófiájában az államnak, melyben az erkölcsi idea teljességét, konkrét megvalósulását látja. Nem az egyének vagy a társadalom szolgálatára rendelt eszköz ez, hanem a legfőbb cél, valóságos földi Isten („der Gott auf Erden“). Államtanában Hegel konzervatív hajlandóságú, mert az észszerű fejlődéssel összeegyeztethetlenné tart minden forradalmi radikálizmust. Ő az államszociálizmus theoretikusa. Ebben éppen az antitézise az ő elmélete Kant individualizmusának. Az állam kormányzására hivatottnak a filozófiailag képzett tisztviselői kart látja, mely meg tudja ismerni a fejlődés igazi követelményeit. De történetfilozófiájában kifejti, hogy az állam ideájának egyetlen valóságos állam sem felel meg teljesen. Az objektív szellem teljes megvalósulása a világtörténet, melyben minden nép megtalálja a maga feladatát. A történet vezetője mindig egyetlen nép, mely azonban átadja másnak a világító fáklyát, mihelyt feladatát elvégezte. A világtörténet tehát isteni megnyilvánulás, egy világterv meg-

valósítása. Végcélja az emberi szabadság, nem csupán mint állapot, hanem mint magamagáról való tudat is. Vagyis a világtörténet a szabadság tudatában való haladást is jelenti. A keleti népek még csak *egyetlen* szabad embert ismertek: zsarnokukat, a görögök és rómaiak már *néhányat*, mi pedig tudjuk, hogy *minden* ember szabad.

A szubjektív és objektív szellem egysége az abszolút szellem, mely az abszolút ideát mint minden lét igazságát ismeri föl. Ez valósul meg a szemlélet szubjektív formájában mint *művészet*, az érzelem és képzet objektívításában mint *vallás* és a tiszta gondolkodás szubjektív-objektív formájában mint *filozófia*.

A művészi szép vagy az ideál az abszolútnak érzéki szemléletes megjelenése, az ideának átragyogása valamely érzéki anyagon. Ezzel a fel fogással Hegel Plotinos eszthétikáját folytatja.

A vallás elképzeli, látja az isteni igazságot. Történeti fejlődésében különböző állomásokat futott meg. Legfenségesebb isteneszmével a keresztyénség dicsekedhetik, mely Istent az emberrel való egységében ismeri meg. A keresztyénség Istene a magától elváló és magához újra visszatérő: emberré levő és az örökkévalóhoz újra visszatérő idea.

De az abszolút idea a filozófiában válik megismerhetővé. Ez az ismeret legmagasabb foka: benne az igazság önmagát ismeri meg, az idea magamagát gondolja. Azonban ez olyan folyamat, mely csak az egész filozófiában valósulhat meg. Ezért lényeges része a filozófiának a filozófia története. Ennek a tudománynak modern eszméje Hegeltől származik. Vele záródik le a hegeli filozófia rendszere. Feladata nem az, hogy az egyes filozófusok nézeteit ismertesse, hanem hogy az egyes filozófiai rendszerek benső logikai szükségességét, az idea bennük rejlő mozgását

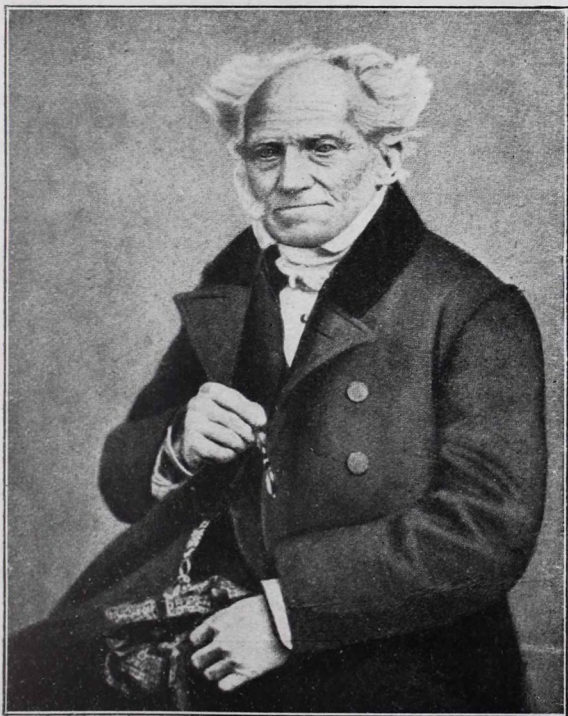
állítsa elénk. Hegelnél a filozófia fejlődése megfelel a logikai kategóriák összefüggésének. S minden rendszer visszatükrözi a maga kora kultúrájának egész tartalmát. A filozófiában a kor-szellem ismeri föl önmagát. Minden rendszer annyiban igaz, amennyiben a szellem fejlődésének egy mozzanatát juttatja kifejezésre és téves, ha ez egyoldalúságához ragaszkodik és azt hiszi, hogy benne rejlik az egész igazság.

Ebben a gondolatban benne van, hogy a filozófiának Hegelen is túl kell haladnia. S a nagy rendszeralkotó tragikuma az volt, hogy a maga filozófiáját oly befejezésnek érezte, mely a megelőző gondolatrendszerek minden igazságát felszította magába és az idea abszolút öntudatosságát fejezi ki.

Annyi bizonyos, hogy az a büszke és merész titáni lendület, amelyet Kant adott a filozófiának, Hegel után lehanyatlott: szárnyaszegetten hullott a földre. Utána egy más, egy egészen új valami következett. De a jövő csírája már Hegelben is fölfedezhető, aki abszolutista és pozitívista egyszerre. A historizmus, mely oly jellemző a múlt század gondolkodására, épp úgy megvan Hegelben, mint a pozitívizmusban. S a tényeket Hegel épp oly fontosnak tartotta, mint a pozitívizmus, csak más módszerrel közeledett feléjük a filozófia eme két formája.

64. §. Schopenhauer.

1819-ben *Die Welt als Wille und Vorstellung* címen egy ragyogóan megírt filozófiai mű jelent meg, amely azonban nem keltett semmi feltűnést. Csak akkor fordult e rendszer felé a figyelem, mikor a filozófia hátat fordított a hegelizmusnak és vele kiábrándult a német idealizmus merész spekulációiból. Így történt aztán, hogy



ARTHUR SCHOPENHAUER
1788—1860



ámbár e mű szerzője, Arthur Schopenhauer, Hegel kortársa, igazi hatását mégis csak Hegel után fejthette ki, mikor a racionalizmusba belefáradt ember fogékonyabb lett az itt hirdetett irracionalista metafizika iránt.

Arthur Schopenhauer (1788—1860) danzigi gazdag kereskedőcsaládból származott és eleinte maga is erre a pályára készült, míg lelki vágya másfelé nem térítette. Anyja a maga korában olvasott regényíró volt, s bizonyosan tőle örökölte művészi képzeletét és világos, hatásos írásmódját, mellyel szokatlanul válik ki a német filozófusok közül. Műveltségét utazásokkal gyarapította; a filozófiában pedig Schulze—Aenesidemus és Fichte voltak a tanárai. Eleinte maga is próbálkozott az egyetemi pályán: magántanár volt Berlinben, de hallgatósága nem akadt, aminek talán abban is keresendő az oka, hogy óráit állhatatosan mindig arra az időre tette, amikor a filozófia ünnepelt rendes tanára, Hegel, tartotta előadásait. Főművét, a *Welt als Wille und Vorstellung*-ot, harminc éves korában írta meg s azt lehet mondani, hogy a filozófia számára alig volt több mondanivalója: későbbi munkái ennek a kiegészítései vagy alkalmazásai. 1831-től egészen haláláig magántudósként élt a Majna melletti Frankfurtban.

Filozófiája a legkülönbözőbb forrásokból táplálkozott. Ő maga Kant folytatójának vallja magát, de szellemének alakulására döntő hatással volt különösen Schelling, akivel pedig sokat szeret vitatkozni, azután Goethe, Platon, a misztikusok és a hindu filozófia. Mindezekből a forrásokból belekerült filozófiájába az, ami egyéniségével összhangzó volt. Jellemének alapja bizonyos ki nem elégült becsvágy és nagy akarat, amelyet a körülmények visszaszorítottak. Így abba a tragikus helyzetbe került, hogy mintegy szemlélője

lehetett csak a maga benső lelki tusáinak. Ebből származhatott a heves temperamentumának megfelelő túlságos érzékenysége, mellyel a maga és mások bajait fokozott mértékben érezte át. Egy olyan világba vágyott, ahol megszűnik minden akarat és minden keserűség. S ezt a világot színezte ki magának filozófiájában. Ez az oka, hogy Schopenhauer élete és tanítása sokkal szorosabb kapcsolatban van egymással, mint felületes szemléletre látszik. Igazán a szíve vérével ragasztotta össze rendszerének építőköveit.

Azok közé a filozófusok közé tartozik, akiknek kevés gondolatuk van, de ezt aztán a legnagyobb makacssággal viszik keresztül az ismeret egész területén.

Schopenhauer Kantból indul ki, azonban a kanti filozófiát Schelling értelmezésében hajlandó felfogni. Kant ismeretelméleti szempontjait metafizikaiakkal helyettesíti s legnagyobb tettének azt tartja, hogy megkülönböztette egymástól a látszatot és a magábanvalót, továbbá, hogy az emberi cselekedetnek olyan jelentést adott, mely már nem a jelenség törvényszerűségét, hanem a magábanvalót érinti. Természetes, hogy Schopenhauer fogalmai nem földik a kanti fogalmakat. Nála a jelenség látszatot jelent, mely olyan viszonyban van a magábanvalóval, mint a való világ a platonai ideákkal: a jelenség világa az álom, a magábanvaló az igazi lét, mint ahogyan a hindu filozófia tanítja. Kant kategóriáit az egyetlen okságra korlátozza, de ezt sem tekinti értelmi fogalomnak, hanem a térrel és idővel egyforma szemléleti formának. Tér, idő és okság azok a formák, melyet a jelenségek öltenek magukra az ismeretben. A tudomány az okság fonálán halad, ép ezért nem is tud soha egy első okra eljutni. Vele folyton a látszat világának a körében maradunk. A tudós sohasem lebbent-

heti föl Maya fátyolát, mely a dolgok titokzatos arcát takarja. De az emberben kiirthatatlanul él a metafizikai szükséglet, mely arra kényszeríti, hogy a tér és idő világának sokaságát egyetlen valóság megnyilvánulása gyanánt fogja föl. A geniális intuícióban sikerül áttörnie a valóság fátyolát és megragadni a világ igazi lényegét. Ennek a lehetősége abban rejlik, hogy az ember nemcsak testi valóság, hanem téren, időn, okságon túl emelkedő lényeg rejlik bennük: az akarat. Ez maga a magábanvaló.

A magunk lényéről való tapasztalatban kereendő az az analógia, mely minden dolgot magyarázni fog. Ami kívülről nézve test, az belülről akarat. Ez az azonosság az egész tapasztalati világra nézve érvényes: minden dolog és minden folyamat, ha kívülről nézzük, egy képzet tárgya a térben és az időben, ha pedig benső valójában ragadjuk meg, akaratra bukkanunk benne. Világos, hogy az akarat fogalma itt jóval többet jelent, mint az a lelki jelenség, amelyet ezzel a szóval szoktunk jelölni. Minden, ami tudatéletünkben nem érzéki szemlélet, nem képzet vagy nem elvont ismeret, az akarat körébe tartozik. Egy szóval lényünk egész irracionális valója foglaltatik ebben a vak, öntudatlan törekvésben, melyet még legjobban a természeti erők mintájára képzelhetünk el. E metafizikai akaratnak nincs célja, legfeljebb az, hogy lenni akar. Ha ez az akarat a tér és idő korlátait veszi magára és metafizikai egységéből a tapasztalati jelenségvilág sok egyes dolgában találja meg lételet, akkor életakaratnak, az önfenntartás vágyának mondjuk.

A schopenhaueri akarat fogalma akkor látszik meg teljes irracionálisában, ha Kant és Fichte akaratfogalmával összehasonlítjuk. Kantnál az akarat teljesen az ész körébe tartozik:

nem vak ösztön, hanem az az értelmes erő, amely motívumokra támaszkodva, az ösztönnek és a vágyak elleneszegül. Fichte Énje pedig eszes, célszerű tevékenység. Ezekben semmi sincs Schopenhauer akaratanak vak és céltalan lendületéből. Amazok akarata isteni valami, ez esztelen és boldogtalan lény. Hogy is lehetne más ez az akarát, mint boldogtalan? Hiszen állandó elégedetlenséget jelent, más szóval: örök fájdalmat. A gyönyör ugyanis negatív valami: t. i. a fájdalom megszűnése. Épp azért rövid ideig tart; vagy ha hosszantartóvá válik, unalomba, s vele új vágyak gyötrelmébe csap át.

Schopenhauer azt tanítja, hogy a metafizikai akarát három fő formában objektiválja magát, azaz tárgyiasítja. A szervesetlen világban mint mechanikai ok mutatkozik; a szervesben mint inger; s a tudatban mint motívum. Amit mi súlynak, erőnek, mozgásnak, vágyak stb. látunk, az igazában mind akarát. A növények, az állatok, az emberi agyvelő és ennek terméke: az értelem, mind az élet akarásának különb és különb formája. Az organizmus egyes szervei sem egyebek, mint akaratok. A tüdő a lélegzés akarata, a szem a látásé és így tovább. Amint az agyvelő megvan, megalakul az egész világ mint képzet, melyben az akarát magamagát szemléli.

A természeti fajok az akaratanak mindmennyi objektívációi, melyeket Schopenhauer nem származtat egymásból (ezért ellensége Lamarck fejlődéelméletének is), hanem állandó valamiknek tart és — bizonyosan Platon nyomán — ezeket a fajtákat ideáknak nevezi. Az ideák mintegy középpütt foglalnak helyet a magábanvaló és a jelenség között. Fölöttünk áll az egyetlen akarát, s alattuk a sok egyes dologgá szétessett akarát. Az ideák tehát az ideális típusok. Ábrázolásuk a művészet feladata, mely tárgyát

ezért az okság elvétől függetlenül szemléli. A művészetek közt külön hely illeti meg a zenét, melynek nincsen érzéki tárgya, nem az ideák valamely csoportját ábrázolja, hanem magát az akaratot. A zene a legtökéletesebb művészet, igazi öntudatlan metafizika. A művész és a filozófus különb ember mint a többi, mert neki sikerül az, ami a közönséges embernek, „a természet eme tömegcikkének“ sohasem jut osztályrészül: érdektelenül szemlélheti az ideákat és így az egyes dolgok valósága fölé emelkedhet. A közönséges megismerés mindig az akarat szolgálatában áll, de a művészi szemléletben és a filozófiai ismeretben elszakadunk az akarattól és a világ szenvedéseitől való megváltás boldogságát élvezük.

S itt jut napfényre Schopenhauer igazi romantikus életfölfogása. Metafizikájából naturalista erkölcsi felfogás következne, mely a jót és a rosszat nem ismeri. Ő mégis az egész világot az erkölcsi érték szempontjából nézi, s mivel az akarat csupa szenvedés, az életet bajnak és a világot a lehető legrosszabbnak látja. Élni annyi, mint szenvedni. A művészet pillanatokra megválthat bennünket, de állandóan nem felejtetheti el, hogy — mint már Schelling mondotta — minden egyéni lét bűnös, mert az abszolút egység megbontását jelenti. Pessimizmusa tehát azt követeli, hogy az élet célját az élet megsemmisítésében, az életakarát igénylése helyett annak tagadásában keresse. De ezt nem érjük el az öngyilkossággal, mert az öngyilkos ebből a rossz világból egy jobb világba akar menekülni. Az életakarát tagadása az askézis, a szent élet: a teljes vágytalanság, mikor a lélek előtt megnyílik a Nirvána, a Sein, ahol nincs sem igen, sem nem. De ezt csak a teljesen szabad ember érheti el, aki már nem él a testi jelenségvilágban,

A tapasztalati világ embere az okság formáját mutatja, ezért számára csak az erkölcsös élet lehetséges, mely előkészület a Nirvánára. Az erkölcsiség tehát a megváltás eszköze. Az erkölcsös ember alapérzelme a részvét, mely más lények fájdalmának enyhítésére késztet bennünket. A mi világunkban nincsenek erkölcsi parancsolatok; kötelességeket csak a szabadság világa ismerhet. Nálunk létezésünk hozza létre a cselekvést. Ezért látszik a Nirvána a közönséges ember szemében megsemmisülésnek és nem megváltásnak. Pedig akik helyesen ismerik a valóságot, azoknak nem a Nirvána a semmi, hanem „a mi oly igen reális világunk minden Napjával és tejútjával“.

Schopenhauer filozófiája sok régi gondolatelemet hozott át a multból és sok újnak lett csírájává. Napjaink irracionalizmusa is nála keres támaszt, s általában korunk elevenen ható filozófusai közé számítható. A voluntarista metafizikáknak nem ő az őse, de nélküle aligha terjedt volna ez át a pszichológiába (Wundt) is. Azonban rendszere annyira egyéni és logikailag oly sok sebezhető pontja van, hogy továbbfejlesztésre nem igen alkalmas. Egyetlen számottevő folytatója akadt: *Eduard von Hartmann* (1842—1906), de ő is inkább Schellinghez tért vissza, mint Schopenhauer rendszerét építette tovább és a pesszimizmust az evolúciós optimizmussal cserélte föl.

65. §. *Herbart.*

Az eddig tárgyalt filozófusok a kriticizmusnak az alanyi fogalomban rejlő lehetőségeit aknázták ki, mikor az intellektuális szemléletnek, a geniális intuíciónak vagy az idea dialektikus fejlődésének segítségével akartak eleget tenni metafizikai vágyaiknak. A valósághoz közelebb ma-

radó, hűvösebb és józanabb irányt képviseli *Johann Friedrich Herbart* (1776—1841), aki Wolf rendszerének hagyományait egyeztette össze a kanti tanokkal.

Herbart nem volt híve a merészen szárnyaló spekulatív idealizmusnak, hanem a meggondolt, módszeres lépésekkel haladó filozofálást kedvelte. 1809-től Königsbergben tanított Kant tanzékén, de nagy elődjének genialitása hiányzott belőle. 1833-tól pedig Göttingában működött. Igazságszerető jelleme, éles elméje vallásos kedéllyel és konzervatív felfogással párosult.

A filozófiát a „fogalmak feldolgozásának“ tekintette. A logika feladata a fogalmak megvilágítása és kapcsolataik (ítélet, következtetés) kutatása. A fogalmaink közt levő ellentétek kiküszöbölése pedig a metafizikára vár. Különben a logikát mint normatív tudományt Kant nyomán élesen megkülönbözteti a gondolatfolyamatokat leíró pszichológiától.

Az idealista metafizikusokkal szemben Herbart határozottan realista. Az érzetben „abszolút pozíciót“ lát, melyben egy valóságosan létező dolog nyilvánul meg. Igaz, hogy a mi képzeink bizonyos formákban és nem a maguk közvetlenségében mutatják a valóságot. Vagyis tudatunk világa látszat, de ebből a látszathól az érzetkomplexumokon keresztül a magábanvalóra lehet visszakövetkeztetni. „Soviel Schein, soviel Hindeutung auf ein Sein“, mondta. A metafizikának nem feladata a tapasztalati tudományok igazságaiba való beavatkozás, hanem keresnie kell a tapasztalati tudományok által kritikailag nem vizsgált fogalmak összeegyeztetését az azonosság elvének alapján, mely minden gondolkodás alaptörvénye.

A tapasztalati fogalmak között a legnagyobb ellentétet az mutatja, hogy a dolgok mind sok

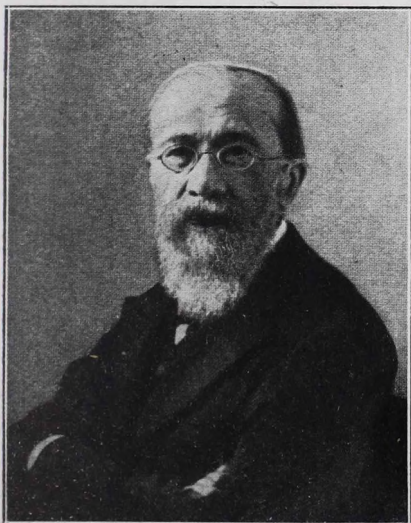
tulajdonságot hordoznak magukon, azaz: egyek és mégis sokaságnak látszanak. Ennek a magyarázatát Herbart abban keresi, hogy minden egyes dolognak a valóságos lények egész sokasága szolgál alapul, melyek közül mindegyiknek csupán egyetlen minősége van és egyesülésükből támad a sok tulajdonságú dolog jelensége. Ez a herbarti metafizika alapgondolata. Az említett egyszerű valóságokat reáleknek, néha pedig „érfékfölkötti monas“-oknak nevezi. E reálek minősége elötkünk mindig ismeretlen marad; ismeretünk csak egymáshoz való viszonyukra terjedhet ki. A reálek változatlanok is, mert a változás fogalma nem illik rájuk: nem lehet valami változó, ami állandóan megmarad. Azonban a téren és időn kívüli reálek mégis egyenesvonalú egyenletes mozgásban vannak egy „intelligibilis“ térben, s ha itt egyszerre egy pontban találkoznak, kölcsönösen áthatják egymást. A reálek egyetlen funkciója az önfenntartás és ezért folytatott küzdelmükből alakul ki a világfolyamat.

Erre a pluralisztikus metafizikára, mely éles ellentétben van a német idealisztikus rendszerek monizmusával, építi föl Herbart természetfilozófiáját és pszichológiáját.

A természetfilozófia telve van merész konstrukciókkal, mitől különben a pszichológia sem mentes. A lélek szintén egy reále, sőt benne kell keresnünk minden egyéb reále östípusát. Önfenntartási funkcióiból származnak a képzetek, mik közül a legegyszerűbbeket hívjuk érzeteknek. A lelki jelenségek mind képzetek és képzetek viszonyai. A képzetek nem múlandók, mert akkor is megmaradnak, ha a tudatból eltűnnek.

Maradandót alkotott Herbart az apperpció fogalmával, melyen új képzeteknek a régiekkel való összeolvadását értette.

Küzdött a „lelki tehetségek“ homályos és sem-



WILHELM WUNDT
1832—1919



mit meg nem magyarázó felvétele ellen, mert bennük a lélek egységének megbontását érezte és ezeket a lelki jelenségcsoportokat jelölő osztályfogalmak hiposztázálásának tartotta. Szerinte minden lelki jelenséget, még az érzelmeket és a törekvéseket is a képzetekre kell visszavezetni. Pszichológiai intellektualizmusa az „én“ fogalmával birkózott meg legnehezebben. Kialakulását a tapasztalat bizonyos állandó képzetcsoportjaival hozta kapcsolatba. A testet óriási tömegreálénak tartotta, mellyel a lélek kölcsönhatásban áll.

A kriticismus hagyományainak megfelelően az értékek tárgyalását teljesen elválasztotta a metafizikától és ezeket egy eszhetika nevű tudomány körébe utalta, mely a metafizikától és logikától teljesen független. Ide tartozik az ethika is. Az ethikai ítéletek bizonyos ideákra vonatkoznak, melyek az akarattal a tetszés vagy nem-tetszés viszonyait fejezik ki. Ilven ideák: a belső szabadság, a tökéletesség, a jóakarát, a jog és a megtorlás, valamint a méltányosság.

Szoros viszonyban van az erkölccsel a vallás. Ennek a tárgyait Herbart teljesen a hit körébe utalja; itt a tudás nem mehet semmire. De a hit nem is szorul bizonyítékokra. Az Isten eszméje a maga benső szépségében és gyakorlati értékében hordozza érvényességét.

Legjobban megőrizte Herbart nevét pedagógiája, ahol a gyakorlati nevelőnek sokszor sikerült elfelejtenie metafizikai elméleteit. E tudomány tárgya az az emberi tevékenység, mellyel az ifjúságot az erkölcsi ideálhoz közelebb viszzük. Célját, az erkölcsi jellemet az ethikából, — eszközét a pszichológiából meríti. Nevezetes fogalma még ezen a téren Herbartnak a „nevelő oktatás“, mely a „sokoldalú érdeklődés“ felkel-

tésével az erkölcsi akaratot szolgálja akkor is, ha elméleti ismeretekre tanít.

66. §. Az epigonok.

A német idealista rendszerek nyomán nagy filozófiai mozgalom keletkezett. Különösen Hegel tanai körül alakultak különféle iskolák, de mintha csak a hegeli logikának lett volna igaza: az idealizmus materializmusba csapott át, mely a század közepe táján elnyeléssel fenyegetett minden filozófiát. De lassanként derülni kezdett: a materializmussal szemben újra mertek filozofálni. Ez az új filozófia azonban sokkal félénkebben vállalkozott a rendszerezésre, mint azt a század elejének nagy metafizikusai tették. Kénytelen volt kutatási területét szinte lépésről-lépésre visszahódítani a szaktudományoktól, mert a század közepén ezek a filozófiának még a létjogát is kétségbe vonták.

Sokszor vagyunk tanúi a filozófia történetében annak a jelenségnek, hogy valamelyik szaktudomány a maga tudományos bizonyossága révén a saját módszerét fogadtatja el a filozófiával. Így lett uralkodóvá a matematikai módszer a XVII. század rendszereiben, s a valóságtudományok módszeres haladásával elért eredmények így kényszerítették ki a XIX. század utolsó harmadában a filozófusokból is az induktív metafizika eszméjét. Azok a gondolkodók, akik ennek megalkotását vallották életük feladatának, mind a valóságtudományok, rendszerint a természettudományok talajáról indultak el filozófiai útjukra. Legjellemzőbb képviselői voltak ennek az irányynak *Fechner*, *Lotze* és *Wundt*.

1. *Gustav Theodor Fechner* (1801—1887) gazdag és sokoldalú egyéniség, akiben a módszeres fizikai kutatás a költő képzeletével egyesült. De

semmi bizalma sem volt az abszolút filozófiák módszerében, amelyek a legáltalánosabb eszmék ködös ormairól alig pillantottak le valaha a valóság termékeny völgyébe. Fechner szintén vágyott ezekre a fenséges ormokra, de lassan, lépésről-lépésre haladva szeretett volna eljutni oda. Elevenen élt benne a metafizikai vágy, s könyvei a legérdekesebb olvasmányok közé tartoznak. Különösen érdekelte őt a lelki világ, a halál utáni élet problémája, amire a pozitív tudományokban kereste a megnyugtató feleletet. Sokat mondanak munkáinak már a címei is: *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, 3 B. 1851., *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*, 1855., *Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, 1861., *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879. Fechner azt véli, hogy a metafizikához vezető út az indukció és analógia útján való általánosítás és a tapasztalat különféle részeiből nyert általánosítások értelmi kombinációja. A valóságnak testi és lelki megkülönböztetését csak felfogásbeli különbségnek tartja: valójában a kettő egyetlen egységet alkot. Test és lélek ennek az egyetlen valóságnak különböző tapasztalati formája, melyeket egy kör konvex és konkav oldalához hasonlíthatók, aszerint, hogy belülről, vagy kívülről nézem ugyanazt a kört. Az emberhez hasonló psychofizikai egységekből áll az egész világ: nincs benne sehol anyag lélek nélkül. Mindennek van lelke: növénynek, állatnak, embernek, sőt még az égitesteknek is. A világ valósága olyan, mint valami nagy kör, melyben sok kicsinyke kör van elhelyezve. Minden kicsiny kör a maga lelki tartalmáról tud, de minden kört egyúttal nagyobbak zárnak magukba, s valamennyit egységbe fogja össze a legnagyobb kör,

az Isten. Fechner az összefüggő tudatoknak ezt az u. n. synechologikus tanát kifejezetten a monadologikus felfogással állítja szembe. A világon minden lény magasabb egység része, s ennek belátása a világos és örömteljes *nappali látás*, míg a materialista és atomista felfogás a sötét, szomorú és vigasztalan *éjszakai látás*. Fechner meg volt győződve az egyéni lélek halhatatlanságáról és metafizikája vezette rá a psychofizika megalkotására, melyben a testi ingerek vizsgálatából a lelki jelenségek lefolyására vélt következtethetni. Induktív módszerét az esztétika területén is alkalmazta és a régi *Aesthetik von oben* helyett, mely a Szép metafizikai meghatározásaiból építette föl rendszerét, az elemekből kiinduló és a psychológiára támaszkodó *Aesthetik von unten* megalkotásának szükségességét hangsúlyozta.

2. *Hermann Lotze* (1817—1881) az orvostudományból jutott el a filozófiába. Művei (*Medizinische Psychologie*, 1852., *Mikrokosmos. Ideen zur Geschichte und Naturgeschichte der Menschheit*, 1856—1864., *System der Philosophie*, I. *Logik*, 1874., II. *Metaphysik*, 1879.) éles elemző ésről tanúskodnak, de még sem tud magával ragadni. Sokszor nagyon szépen ír, azonban gondolkodásában mindig van valami szkeptikus józanság. Filozófiájának leglényegesebb tanítása, hogy az egytetemes mechanizmus csak jelenség, melyben valami szellemi valóság jelenik meg a térben és az időben. A mechanizmus mint világmagyarázat nem elégíthet ki bennünket, hanem ezt a teleológiai világnézettel kell kiegészíteni. A világ végső elemei szellemi realitások, melyek egymással kölcsönhatásban állanak annál a viszonynál fogva, amiben a világ abszolút okfejjével, a személyes Istennel vannak. A világfolyamat egysége az ok és cél egységében rejlik. Értelme pedig az, hogy benne az értékek világa

valósul meg. A metafizika feladata a világ ellenmondásainak kiküszöbölése. A létezés jelentését Lotze nem a hatásban, hanem a vonatkozásban állásban (in Beziehungen stehen) keresi. Spinoza és Leibniz metafizikájának egyesítésére vágyik, de igazi érdeme az értékprobléma előtérbe állítása, továbbá, hogy a materializmus ideje után volt bátorsága egy teljesen spiritualizta pszichologia megalkotására. Szerinte minden lélek immateriális lény, mely egy eszmét valósít meg, s elgondolható egy olyan ideális világ, mely csupa lelkekből áll. Ezzel a felfogásával Lotze sokat tett a platonizmus felújítására.

3. *Wilhelm Wundt* (1832—1920) roppant munkássága Aristotelest és Leibnizet juttatja eszünkbe. Mint ezek, ő is korának egész tudását magába szította és a valóságtudományok egész területén, természet- és szellemi tudományokban egyaránt otthonos volt. Tudásának óriási tömegén épült föl filozófiai rendszere, mely a filozófia feladatát a tudományok eredményeinek összefoglalásában és a szívét és elmét egyaránt kielégítő világnézet kialakításában kereste. Munkái egész könyvtárt tesznek ki, ahol rendszeres főműve (*System der Philosophie*, 1. kiadás 1887-ben) mellett legmaradandóbb alkotása három kötetes nagy *Logiká*-ja (1880—1883), melyben különösen a szellemi tudományok logikáját mintaszerűen tárgyalja. Egyébként filozófiájában rokoneredményekre jut a német idealizmus nagy rendszereivel, de a XIX. század jellemvonásának megfelelően az értelem fölött az akarat elsőbbségét hangsúlyozza. A világegyetem lényegét lelki természetű elemekben keresi, de monaszai nem értelmi lények, mint Leibnizéi, hanem akarat-egységek. Az anyagi természet csak jelenség, mely mögött egy lelki aktivitás él és hat. A valóság ennek az aktivitásnak műve, mely folytonos

gyarapodást mutat, mint azt a tudatra nézve a teremtő szintézis elvével fejezi ki Wundt. A lelket szintén ilyen tevékenységnek fogja fel, mely különösen az appercepció jelenségében mutatkozik meg a figyelem, asszociáció, érzelem és akarat folyamataival kapcsolatban. Külön lelki szubstancia felvételét materiálizmusnak véli, mert a lelki élet oly koncentrált egész, melynek éppen ez az összesűrítettsége az én tudatának magyarázata. Wundt egész gondolkodását ennek a tevékeny alkotásnak eszméje irányítja. Az élet célját is értékek megvalósításában, szellemi javak alkotásában látja. A lelki élet nem merül ki az egyéni tudatban, hanem föléje emelkedik, mint ez a társadalmi közösség alkotásaiból látható. Ezeknek szentelte Wundt legnagyobb művét, a *Völkerpsychologie* tíz kötetét, melyben a nyelv, a művészet, mítosz és vallás, a társadalom, a szokás és a jog jelenségeivel foglalkozott. Ezekben látszik ugyanis legvilágosabban, hogy a szellemi közösség a valóság és az egyén csak absztrakció.

67. §. A materiálizmus.

1. A német ideálizmus merész spekulációi Hegel után nem igen vonzották az elméket. Azonban a dialektika a gondolkodás olyan hatalmas formájának mutatkozott, hogy még azok is ebben a formában filozofáltak, akik egyébként éppen Hegel ellen fordultak. A század felébredt társadalmi érdeklődésének tulajdonítható, hogy legnagyobb sikert azok a gondolkodók arattak, akiknek problémái a szociális lét körében mozogtak.

A hegeli politika ellenlábásának *Max Stirner* „Der Einzige und sein Eigentum“ (1845) című művét kell tekintenünk. Míg Hegel az egyént

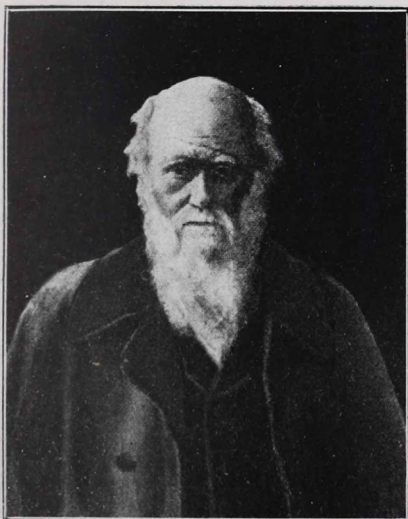
teljesen feláldozta az államnak, addig Stirner éppen az Egyén szempontjából nézi a világot. Könyve legnagyobb részben kritika. De Stirner azért nem a régi racionalista individuálizmus és liberálizmus hive, mert ebben sok fantomot talál. Az ő Egyéne élő valóság, s nem jogi fantom. Éppen azért vannak érdekei és van akarata. Izig-vérig egoista, s a maga akaratát szembe helyezi az államéval, amelyben Stirner szintén egy másik egyént lát csupán. E két egyén érdekei nem lehetnek azonosak. De egyiknek sincs több joga, mint a másoknak: emiatt aztán Egyén és Állam harcban állanak egymással. Stirner szemére veti az Államnak, hogy „hasznot akar húzni az egyénekből, s ki akarja zsákmányolni azokat“. Stirner, ez a megfordított Hegel, nem lát már ideákat, csak az egyéni valóságot, s azt önmagában megálló és másra nem szoruló istenséggé hajlandó emelni. Az eszmék helyébe lépett a tények és az érdekek imádata: az idealizmus materiálizmusba csapott át.

2. Stirner egyéneket, *Karl Marx* (1818—1883) pedig tömegeket állított szembe egymással a hegeli dialektika segítségével. Ez a két szembenálló tömeg a polgárság és a proletárság, s viszonyuk az osztályharc. Marx is materiálista, aki érdekeket lát ott, ahol az idealista eszméket talál. Legmerészebb vállalkozása, hogy az összes értékeket az ökonomiai, a gazdasági síkra vetíti és a megszerzésükre fordított idő mennyiségével méri. Elfelejt, hogy a munka nem értékalkotó, hanem értékmegvalósító tevékenység, éppen azért nem is lehet mértéke az értéknek. E gondolattal azonban Marx megalapítója lett a történelmi materiálizmus elméletének, amely a történet minden jelenségének a gazdasági tényezőkben keresi a rúgóit. Pedig W. Sombart kutatásai világossá tették, hogy a kapitalizmus előtti

Európa történetét nem a gazdasági szempontok irányították, hanem egészen más törvényszerűségek. Az ökonomizmus tehát csak a nyugat-európai történetnek polgári korszakára jellemző. S ennek a kategóriáit nem lehet a történet egyetemes kategóriájává megtenni. Általában alig van zavarosabb fogalmakra felépített könyv, mint Marx híres műve, a *Tőke (Das Kapital)*, mégis ez lett a modern világ egyik legnagyobb hatású könyvévé. Ennek az oka azonban nem a mű tudományos és filozófiai értékében rejlik, hanem abban keresendő, hogy e munkával Marx vallást adott a modern materiálista gépembernek, akinek elméje elmechanizálta az embert és a világot egyaránt.

Marx gyűlölettel van eltelve minden iránt, ami van, s ki nem elégült vágyaival a jövőben látja az óhajtott paradicsomot. Ezért elsősorban kritikus elme, aki nem tud a valóság talaján építeni, de szívesen mond proféciát a maga kívánságai és irracionális vágyai szerint. A Kommunista Kiáltvány (1848) a forradalmak bibliája lett, mert ebben foglaltatik a proletárálmok megvalósulásának proféciája. Ahogy a „harmadik rend“ annakidején Rousseau Contrat Social-jával a kezében csinálta meg a francia forradalmat, úgy igyekezett megvalósítani e Kiáltvány alapján az osztályharcmentes új államot a nagy orosz forradalom.

3. A materiálizmus későbbi fejlődésében elhagyta a dialektikát és inkább a pozitív tudományokkal keresett szövetséget. Célja volt kiirtani a köztudatból minden transcendentia gondolatát. Ez irányban legtöbbet tettek azok a népszerűsítő filozófus-publicisták, akik a modern tudomány köntösében tudtak a közönség előtt tetszelegni. Ilyenek voltak Moleschott (*Az élet körforgása*, 1852), Vogt (*A szénégető hite és a tudomány*,



CHARLES DARWIN
1809—1882



1854), Büchner (*Erő és Anyag*, 1855), Strauss (*A régi és az új hit*, 1872) és végül Haeckel (*Világtalányok*, 1899). A tudomány kritikája azonban kiderítette, hogy a modern tudomány nem olyan materialista, mint ezek a publicisták hirdették, s ezzel tanításuk hamarosan a rossz emlékü múlté lett a filozófiában.

68. §. A neokriticizmus.

1. A materialista filozófusok szétbomlasztották a német ideáлизmust és elmaterializálták annak metafizikai tartalmát. Ebből a mocsárból a Kant eszméihez való visszatérés mentette meg a filozófiát. Azonban eleinte még nem ismerte föl ez a kor Kantban minden idők egyik legnagyobb metafizikusát, hanem csak az ismeretkritikust kereste benne. Kant ennek a pozitívizmuson és materializmuson felnőtt nemzedéknek szinte kizárólagosan a Tiszta Ész Kritikájának írója volt, aki megsemmisítette a racionális metafizika légvárát. De tetszett Kantban az, hogy filozófiájának a természettudomány volt az alapja, s ez bizalmat keltett iránta. Már az ötvenes években hallatszanak hangok, amelyek Kant eszméihez való irányodást ajánlanak, de a neokantiánus mozgalmat mégis *Otto Liebmann* (1840—1912) „*Kant und die Epigonen*“ című könyve megjelenésétől, 1865-től, szokás számítani, aki először hangoztatta egész határozottsággal, hogy a filozófiának, ha élni akar, Kant-hoz kell visszatérnie. Könyvének minden fejezete refrainként ismétli: *Also muss auf Kant zurückgegangen werden.*

A neokantiánus mozgalom először egy Kant-philológiát teremtett, de később filozófiai tartalma is elmélyült, s attól kezdve, hogy Windel-

band kimondta a szót, hogy „Kantot megérteni annyi, mint rajta túlhaladni“, a neokantiánusok körében a filozófiai rendszerezésnek új formáival is találkozunk.

2. Ezek között egyik legjelentősebb kísérlet az u. n. „marburgi iskolá“-é, akikhez H. Cohen-t (1842—1918), P. Natorp-ot (1854—1922) és E. Cassirer-t (szül. 1874) szoktuk főképen számítani.

A marburgiak Kant filozófiájából különösen a transcendentális módszerhez ragaszkodnak. S mivel ebben a módszerben látják a kantizmus maradandó lényegét, ennek az alapján még magát Kantot is kijavítandónak tartják. Nem szolgái utánczóik tehát és semmit sem ítélnék el anynyira, mint egy Kant-skolasztikát. De a helyesen értelmezett transcendentális methodusra támaszkodva elvetik az ismeretben a szemlélet szerepét, mely az érzékek adataira támaszkodva a gondolkodás korlátozását jelentené. Ez szerintük annyi volna, mint az ismeretet újra függővé tenni valami tőle idegen külső dologtól, holott Kantnak a nagy tette éppen az volt, hogy ettől megszabadított bennünket. Az adottság az ismeretben nem jelent mást, mint követelményt, még pedig a gondolkodás részéről fennálló követelményt.

A marburgiak a transcendentális módszerrel a kultúra egészének megértésére törekszenek. A logikában megismert törvényszerűségeket tehát kiterjesztik az ethika és az esztétika területére is. Az ethika az ő szemükben nem más, mint az akarat logikája és az esztétika a művészi alkotásé.

A maguk igazolására széleskörű történeti kutatással mutatják ki ezek a filozófusok, hogy a racionalizmus vonalán már számos ősök van, akik a filozófia föladatát hasonló szellemben

fogták föl. Legdicsőbb elődjüknek Platont tekintik, akinek filozófiáját Natorp marburgiánus értelemben valósággal kantizálta. De rokonszenvet éreznek Fichte és Hegel iránt is. Nagy érdemük, hogy sikeresen hangoztatták egy ellenséges hangulatú korban, hogy a filozófiának csakis mint rendszernek van értelme.

3. A neokriticizmus másik nagyjelentőségű ága, az u. n. „bádeni iskola“, az értékelméleti idealizmus megalkotásához jutott el a kanti gondolatok alapján. Ennek az iskolának megalapítója *Wilhelm Windelband* (1848—1915), aki nemcsak kiváló filozófiatörténész, hanem jeles szisztematikus is volt. Mint Kant, Windelband is négy főcsoportra osztja a filozófia problémáit: a tudásra vonatkoznak a logika kérdései, az egyén cselekvéseire, amint azok a társadalom körében és a történet folyamán lejátszódnak, az ethika problémái, a szépet és a művészetet az esztétika kutatja, míg a vallásfilozófia a szentségest és a hit igazságait vágyik megérteni. Mindezekben a filozófia egységét az biztosítja, hogy tekintete nem a múlandó jelenségeken, hanem azon pihen, amik bennük állandók, s ezek az — értékek.

Az értékek elméletét építi aztán tovább *Heinrich Rickert* (szül. 1863), aki a mai filozófiának egyik legfinomabb elméje. Rickert az értékeket a kultúra javaiban szemléli, s ezektől választja aztán külön a maga éles elemző módszerével. Szerinte azok a javak, amelyekre az értékfilozófiának eszmélkedésében támaszkodnia kell, ha nagy csoportra oszlanak: 1. az aszociális dolgok és 2. a szociális személyek csoportjaira. A dolgokkal a monisztikus kontempláció viszonyába lépünk, a személyekkel pedig a pluralisztikus aktivitáséba. Rickert ezen a két soron állítja aztán fel az értékek u. n. *nyílt rendszerét*, ame-

lyet azért nevez nyiltnak, mert a kultúra javainak elemzése nyomán folyton újabb és újabb értékek illeszthetők bele ebbe a sorozatba.

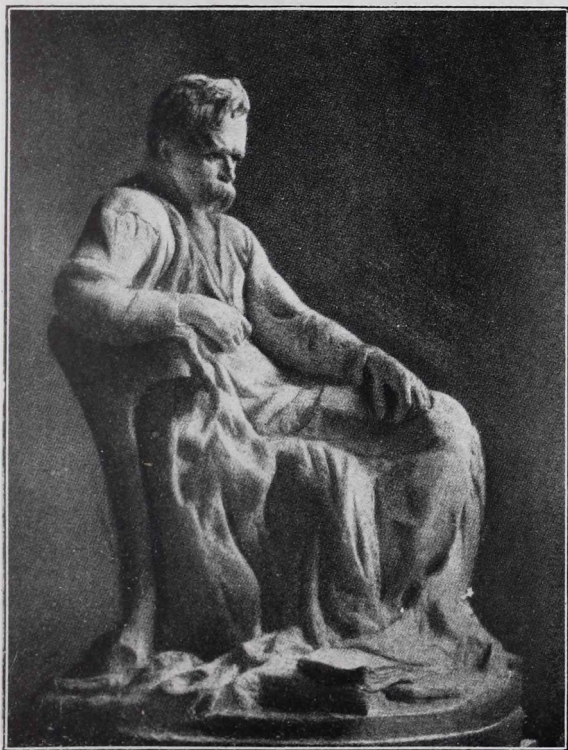
Windelbandnak és Rickertnek nagy érdeme van abban, hogy kimutatták a természettudományos gondolkodás egyoldalúságát és munkásságukkal előmozdították a szellemtudományok logikájának kialakulását. Ezen az alapon különösen Rickert sikeresen küzdött mindenfajta naturalizmus és monizmus ellen.

69. §. Az Abszolútum elrelativizálása :

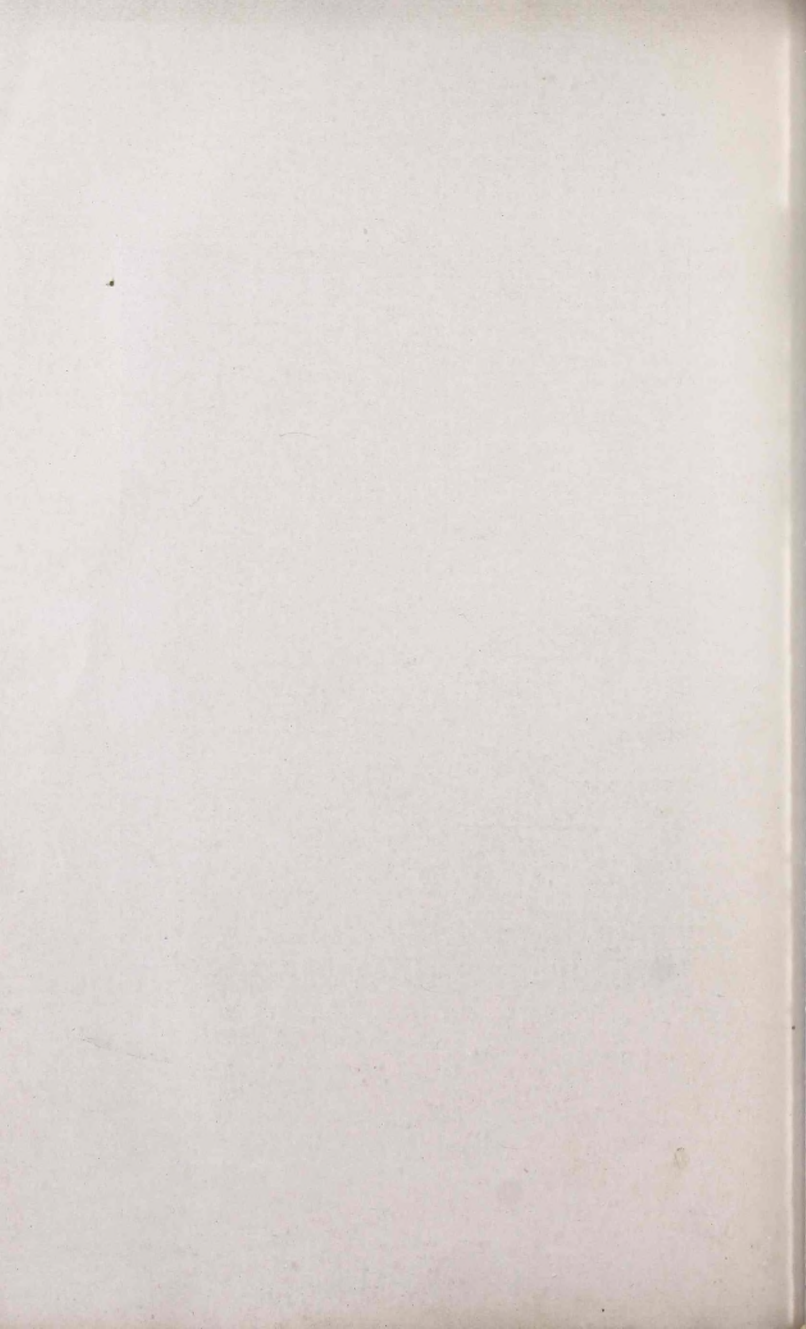
Feuerbach, Dilthey és Nietzsche.

1. Hegel óta a XIX. század érdeklődése a történet felé fordult és a régi objektív formák helyett a szubjektív és egyszeri jelenségek iránt mutatott vonzalmat. Ezzel világképünket szubjektivizálta és relativvé tette. E téren nagy szerepe nyílt a Hegel nyomán támadt pozitívista hegelianus balszárnynak. Köztük különösen *Ludwig Feuerbach* (1804—1872) az, aki relativizálta a vallást és anthropológiát csinált a theológiából. Ő maga úgy mondja, hogy „első gondolatom volt az Isten, a második az Ész, a harmadik és utolsó az Ember“. A befelé fordult tekintetet kifelé akarja irányíttatni és Isten filozófiája helyett az Ember filozófiáját kívánja megalkotni. Isten az embernek el- és különválasztott legszubjektívebb és legsajátosabb lényege, mondja Feuerbach. Így a metafizika helyét az anthropologia (ami filozófiai tudomány volna) van hivatva elfoglalni.

2. De hogy mi az ember, azt csak a történet által tudhatjuk meg. Ez a gondolat teszi *Wilhelm Dilthey* (1833—1912) alapmeggyőződését, aki aztán a történeti ember tipikus sajátságaiából magyarázza annak a filozófiáját is. Így lett Diltheyből a kultúrák finom történetírója. A



FRIEDRICH NIETZSCHE
1844—1900



filozófiában 3 emberi alaptípus megnyilvánulását keresi, s így háromféle világnézetet különböztet meg. A naturálizmus intellektuális élménytípust jelent. Ez az ismeretben az érzéki adottságokat tartja fontosoknak, s ezek összehasonlításából emelkedik a természettörvény gondolatára. A világfolyamat végzetszerűségét vallja és a boldogságot a természet láncainak elfeledésében találja meg.

Vele szemben áll a szabadság idealizmusa, mely az akarat spontaneitásának élményéből fakad. Ez a világot a tevékeny értelem művének fogja föl és a kötelességben a természetben messze túlemelkedő törvényszerűséget érez.

Ez alanyi típus mellett ott van harmadik gyanánt az objektív idealista világnézet, melyben egy szellemi világ tagjának érzi magát a filozófus.

Dilthey e három típussal magyarázza a filozófia történetét, s mikor minden racionális rendszer irracionális rúgóit óhajtja felfedni, a filozófia filozófiájának megalkotására vágyik.

3. De mindezeknél sokkal többet tett az Abszolútban való hit lerombolására kultúránk prófétái lelkületű kritikusa, *Friedrich Nietzsche* (1844—1906), akinél ékesebben és költőibb nyelven nem szólott modern filozófus.

Nietzsche a modern hérakleitizmus megtestesítője, aki kétségbeesetten küzd az ellen, hogy az ember a dolgok örvénylő folyásában el ne merüljön. Ezért az ember létének értelmét kutatja és azt, az Übermenschben, az emberfölötti ember eljövételében találja. Ez az a messze cél, amely felé mutat minden emberi élet.

Az Übermensch érdekében hirdeti minden érték átértékelését. Nincs megelégedve azokkal az értéktáblákkal, amelyekre a keresztyénség nevelte az emberiséget, mert ezek a gyöngeséget, az alázatosságot tartják a jónak. Nietzsche sze-

rint ellenben egyetlen jó az erő, s egyetlen cél a hatalom akarása (Wille zur Macht) lehet. Korának a tömegeket tekintő morálja helyett az erős egyén heroikus morálját hirdeti. Már legelső művében, a Tragédia Születésében (1872), tudatosan egy új kultúrát akar, s ezt hirdeti főműve, az *Also sprach Zarathustra* is. Benne a filozófus tudatosan szakít a mi intellektuális kultúránkkal. Nem akar tudós lenni, pedig ez volt a mult század ideálja, hanem próféta, aki hirdetője az eljövendőnek. Nietzsche harcos, aki a maga kora gyöngesége ellen hadakozik. Szemében a filozófus „der notwendige Mensch des Morgens und Übermorgens“, s hivatása új értékek alkotása. Éppen azért parancsolónak és törvényhozónak kell lennie, hogy megmondja az embereknek, mit kell hinniök és cselekedniök.

Nietzsche nem a Természetben, hanem az Életben látja minden dolgoknak az egységét. S azt hirdeti, hogy az embernek hivnek kell maradnia a földhöz, s nem kell tekintetével egy földöntúli világban kalandoznia. A halálra megérettnek mindazok, akik elvágyakoznak innen, s ezért meghamisítói az igazságnak. Egy érték és egy cél az igazi: az erős élet, amelyet az emberfölötti ember él. „Meghaltak az istenek, s most mi azt akarjuk, hogy az Übermensch éljen“, — mondja Nietzsche-Zarathustra, akinek ez egyúttal a végrendelete embertársai számára. Az eddigi rabszolga-erkölccsel szembe állítja az erős ember erkölcsét, a demokráciával az arisztokratizmust és a társas ember nyájösztöne helyett az egyéni erőt és kiválóságot magasztalja. Így élezi ki Nietzsche kultúránk benső ellentéteit és teszi azokat tudatossá. Egyúttal megjövendőli az európai nihilizmus bekövetkezését, amely kíméletlenül elpusztít mindent, ami régi.

Általában Nietzsche minden elmélkedése a

valóság és az ideál, a lét és érték ellentétéből táplálkozik, s éppen az ebből fakadó nyugtalan keresés teszi őt a mult század végének igen jellemző filozófusává. Élete és eszméi példái a relativizmus ingoványában elmerült ember vergődésének.

70. §. *Husserl és a fenomenológia.*

A XX. század filozófiájának jellemző sajátága, hogy az előző kor szubjektivizmusával szemben visszatért az objektivizmus álláspontjára. Ebben a fordulatban senkinek sincs nagyobb érdeme, mint Edmund *Husserl*-nek (szül. 1859), aki nevét különösen a psychologizmus mélyreható és megsemmisítő kritikájával tette emlékezetessé. A *Logische Untersuchungen* (1900) megjelenése dátumot jelent a filozófia történetében. E mű nem a kantizmussal, hanem a skolasztika logikai kutatásaival tart rokonságot. Tétéleinek forrása egyrészt a tiszta logika eszméje, amely felé már Trendelenburg és Erdmann is tájékozódtak a hegeli dialektika bukása után, továbbá a matematika logikája. A matematikáról való felfogásában Leibniz és nem Kant nyomain jár. A matematikai ítéletet nem synthetikusnak, hanem analitikusnak tartja. Megmaradt tehát ebben a nagy matematikusok nyomdokain, s ezért Husserl filozófiájának erős támasztékául szolgálnak a maiak közül a matematikus Hilbert és Cantor, valamint Russel és Couturat munkái.

A normatív logikát, ezt a gondolkodástant Husserl egy tiszta theoretikus logikára kívánja építeni, melynek a gondolkodástan csupán gyakorlati alkalmazása volna. A logika feladata tehát a deductio általános feltételeinek kifejtése, s azoknak a végső fogalmaknak, illetve elveknek a felfedezése, amelyek nélkül egyáltalában lehetetlen az igazság.

E tiszta logikai vizsgálódások vezették rá később Husserl-t, hogy kell lenni egy olyan tudománynak, amely azoknak a változatlan „lényegek”-nek a leírását tűzi ki feladatául, amelyek megvalósulásaként kell tekintenünk minden valóságot. Csakhogy Husserl e lényegeket nem valami platon-i idea-honban, hanem magában az emberi tudatban találja fel. Felismerésük egy sajátos lelki aktus, az u. n. „lényegszemlélet” (Wesenschau) által történik, ami az ily módon létrejött új filozófiai alaptudomány: a fenomenológia módszerének tekintendő. A fenomenológia tiszta leíró tudomány, amely a tudatban felmerült időtlen lényegeket a maguk eredeti adottságában ragadja meg és írja le. A filozófia Husserl tanítása szerint csak ennek az alapján válhat „szigorú”, azaz exakt tudománnyá. A fenomenológiai redukció ugyanis eltörli a valóság minden egyéni vonását és az intuíció csak azt fogja föl, ami benne azonos, állandó lényeg. Ennek a fölismerése rejlik az evidencia élményében.

A fenomenológia ugyan ma még sok ingadozást mutat, s még maga Husserl sem írta meg immár több, mint egy évtizede ígért könyvét „a fenomenológia lényegéről”. Általában úgy látjuk, hogy a fenomenológia az objektivizmus érdekében alakult meg, de a legszubjektivebb filozófia. Mintha betetőzése lenne az újkor individuáлизmusának, amely éppen e végét után fordul az ellenkező irányba.

71. §. A pozitívizmus.

A pozitívizmuson általában a metafizikától való tartózkodást értjük. A filozófia történetében mindannyiszor felüti fejét ez az irányzat, valahányszor a politikai anarchia, a vallási hitetlenség és az egymással versenyző társadalmi rétegek



AUGUSTE COMTE
1798—1857

harca darabokra tépi a hagyományokban és a realista metafizikában való hitet. Ilyenkor a nominalizmus és az agnoszticizmus találunk tetzésre. Az újkorban a feltörekvő polgárság tette a pozitivismust a maga filozófiájává, s ezért különösen akkor bukkan föl, mikor a polgárság elérkezettnek látja az időt arra, hogy a világot a maga képeire és hasonlatosságára formálja a régi arisztokrata nemesi világgal szemben. Így a mi pozitivismusunk szellemi gyökerei különösen a XVIII. században keresendők. Locke, Hume, D'Alembert és Turgot voltak az első pozitivisták. Ők hirdették először azt az ismeretelméleti meggyőződést, amit J. Stuart Mill így foglalt össze: „Nekünk semmi másról nincsenek ismereteink, csak jelenségekről és ez az ismeret relativ, nem pedig abszolút. Nem ismerjük valamely ténynek sem benső lényegét, sem keletkezésének igazi módját, hanem csak más tényekhez való viszonyát az egymásutánnak vagy a hasonlóságnak formájában. Az állandó hasonlóságok, amik a jelenségeket egymással összekötik és az állandó egymásutánt jelentő rend, mely a jelenségeket mint előzményt és következményt fűzi egymáshoz, az u. n. törvények. A jelenségek törvényszerűsége mindaz, amit róluk tudunk. Lényegük és végső okaik kifürkészhetetlenek.“

E meggyőződés alapján a mult század folyamán több filozófiai rendszerezés kíséretével találkozunk. Közülük a legjelentősebbekkel foglalkozunk csupán.

1. Comte.

Auguste Comte (1797—1858) az első nagy pozitivista szintézis megalkotója nem tisztán tudós természet, hanem praktikus, sőt misztikus, ami ugyanis éppen nem zárja ki egymást. Rankénak

az a mondása, hogy „a XIX. század különösképen a restauráció százada“, teljes igazolást nyer, ha Comte törekvéseire gondolunk. Filozófiája ugyanis nem érthető meg, ha elfeledjük, hogy Comte elsősorban társadalmi reformer, aki abban a hitben van, hogy a francia forradalom minden régít megdöntött, s a világ egy új szervezkedés küszöbén áll. De a társadalom új rendje csak akkor nem fog utopiára épülni, ha haladásának törvényét módszeres tudományos munkával állapítjuk meg. Az élet fokozódó racionalizálása, a modern világnak ez a jellemző törekvése, nem lehet el a tudomány nélkül. Ennek a föl ismerése a pozitívizmus érdeme. Comte tehát abban különbözik a többi társadalmi reformertől, hogy mielőtt a társadalom új organizációjának problémáját megoldaná, szükségesnek látja, hogy egyéb, ennél egyszerűbb kérdések meg legyenek oldva. A társadalom ugyanis a legbonyolultabb szervezet, amelynek tényében minden jelenség egyesül. Ezért Comte élete tervszerűen esik két nagy korszakra: a theoretikus és praktikus-misztikus korszakra. Ugyanis az összes theoretikus problémák megoldásának meg kell előznie a társadalom olyatén praktikus organizációját, amelyik sikerre számíthat. Így jut el bölcselőnk a szociológiának, a társadalom theoretikus ismeretének megalkotására, s csak ennek az alapján, ennek az alkalmazásával térhet át a szociális reformokra. Nem akar agyrémeket és fantasztikus társadalmi utópiákat szöni, hanem a tudomány fáklyájának fényénél óhajt állandóan járni. Jól tudja azt, hogy az intézmények az erkölcsöktől függenek, az erkölcsök mélyén pedig bizonyos hiedelmek rejtőznek. Ezért először azokat a hiedelmeket vizsgálja, amelyeket a modern ember nem tud magától elutasítani, s amelyeket oly biztosaknak vall,

mint a középkor hívő kereszténye a hit dogmáit. Ezek pedig nem lehetnek mások, mint a modern pozitív tudomány igazságai. Ez a gondolat viszi aztán őt arra a meggyőződésre, hogy a tudomány van hivatva a modern embernek egy új erkölcsöt adni, amelyből aztán az új intézmények, az új társadalmi szervezkedés fakadhatnak. Tehát a program ez: a tudomány megalakítja az új embert és az új ember pedig az új egységes társadalmat. A lelki reorganizációnak meg kell előznie az intézmények reorganizációját! Ebben különbözik a Comte által óhajtott pozitív politika korának minden egyéb politikájától, amelyek nem a tudományban, hanem az érzelmeiben és érdekekben keresik a maguk alapjait.

Ezekből világosan látható, hogy a pozitív filozófia és a pozitív politika csak együtt adnak egy egész művet: a filozófia az alap, amelyen a politika fölépül. Ez a comteizmus legjellemzőbb eszméje, amelyet sokan nem akarnak észrevenni. A politikának a filozófia adja meg nála azt a tekintélyt, amelyet pl. az Egyház aktusaiban annak isteni eredete képvisel. A filozófia a politika nélkül olyan volna, mint az a palota, amelynek csupán az egyik szárnya épült fel.

Bölcselőnk szándékaira nagyon jellemző az, amit még egész ifjúkorában, 1819 szeptember 28-án írt egy jó barátjának, Valatnak: „Tanulmányaim — úgymond — most is és a jövőben is kétfélék: tudományosak és politikaiak. Nagyon keveset törődném a tudományos munkálatokkal, ha nem gondolnék örökösen arra, mily hasznosak ezek az emberi nemre. Ha nem így volna, sokkal szívesebben szórakoznám valami komplikált rejtvények megfejtésével. Szuverén ellenszenvvel viseltetem minden olyan tudományos munka iránt, amelynek nem veszem észre

akár közvetlen, akár távolabbi hasznosságát. De bevallom azt is, hogy minden philantrópiám ellenére, sokkal kevesebb hévvel vetném magamat a politikai munkálatokra, ha nem ragadnák meg az értelmemet, ha nem dolgoztatnák meg keményen az agyamat: egy szóval — ha nem volnának nehezek.“

S Comte elég hamar tisztába jött egész életének programjával. Rendszerének szinte minden főgondolata benne van abban a kis művében, amit 1822-ben „Plan des travaux pour réorganiser la société“ címen adott ki. E korban még sokat köszönhetett Saint-Simon gróf eszméinek, akinek a fiatal Comte egy időben titkára és barátja volt. A vele való érintkezés eszméltette Comte-ot önmagára. S ez annyival könnyebb volt, mert szándékaikban több közös vonás akadt. De érintkezésük két ellentétes elme érintkezése volt. Saint-Simon geniális intuiciókra támaszkodott, de nem volt benne semmi logika és nem volt türelme sokáig melengetni egyetlen gondolatot. Ezért azt nem is vizsgálta meg minden részletében és igazságát nem igyekezett bizonyítással alátámasztani és tétele következményeit kifejteni. Comte pedig igazi francia elme, a módszer fanatikusa és a világos igazságok szerelmese. Nem maradhatott állandóan abban a ködben, amely folyton megülte Saint-Simon eszméit. De amit Comte kivitt a napfényre, az a gondolat csaknem mind ott gomolygott Saint-Simon chaotikus elméleteiben. Nélküle talán sohasem tudta volna meg Comte sem ily világosan, hogy ő a jövő társadalomnak olyan Szent Pálja akar lenni, aki nem a damaszkuszi út látomására, hanem Aristotelesre, azaz a tudományra akar támaszkodni.“ Szisztematikusan arra szenteltem az életemet, — ugymond — hogy végre a valóságos tudományból vonjam el az egészséges filo-

zófia szükséges alapjait, ez után pedig meg kellett alkotnom az igazi vallást.“

S ez a pozitívista szintézis Comte szándéka szerint arra volt szánva, hogy végét vesse a mentális, morális és politikai anarchiának, mely a forradalom nyomában erőt vett a lelkeken. Ebből a célból kellett átalakítania a tudományt filozófiává és a filozófiát vallássá.

De az eddigi filozófia az újkorban többet törődött a természet rendjével, mint a társadaloméval. Comte azonban a természet rendjén túl a társadalom rendjére függesztette tekintetét. Filozófus tehát ő is, mert egész gondolkodásának dominánsa a Rend ideája. „Tudni — úgymond — annyi, mint ismerni a dolgok rendjét, — gondolkodni, filozofálni annyi, mint elmélkedni az ismeretek rendjéről, — élni, cselekedni, szeretni annyi, mint egy totális rend tagjának lenni és annak is tudni magunkat.“ Megvan tehát róla győződve, hogy van a világnak valami immanens rendje, s az ember minden aktivitásának az eredményessége attól függ, hogy mennyiben sikerül ehhez alkalmazkodnia. A Rend maga pedig nem egyéb, mint a sokféle alárendelése az egységnek: az az állapot, mikor az elemek nincsenek többé izoláltan, hanem oly módon vannak egymáshoz kötve, hogy mindegyik a maga értékét attól a szereptől kapja, amelyet az egészben játszik. A Rendnek ez az ösztönös vágya az, amely meghatározza Comte álláspontját mindenrel szemben, amihez csak hozzáér. A theória és a praxis szintétikus rendjének lehetőségét különösen két „törvényben“ keresi. Ezek: 1. a tudományok rendszerének, 2. az értelem, s vele az emberi társadalom 3 fokon való fejlődése törvényében.

1. A filozófia ugyanis Comte szemében nem külön valami a tudományoktól, hanem ezek el-

veinek rendszerezése. Az összes tudományok illetén rendszerezésének biztosítéka az azonos módszer használatában rejlik. Minden tudomány a bennük tárgyalt tünemények fokozódó bonyolultsága alapján hat alap- vagy elvi tudományban csoportosítható, amelyek úgy függenek egymással össze, hogy a megelőző elvi tudományok képezik a következőnek az alapját. Fejlődésükben is megvan ez az összetartozás, mert egy alsóbb tudomány megérése, „pozitív volta“ szükséges a következő magasabb tudomány kialakulásához.

A 6 alaptudomány sorrend szerint a következő: 1. matematika, 2. asztronómia, 3. fizika, 4. chemia, 5. biológia, 6. szociológia.

Comte azt tanítja, hogy a természet lényegileg nem összefüggő, s csak a tudomány teremt a tények között összefüggést az által, hogy új elvek alkalmazása által összefüggő csoportokat hoz bennük létre. S minél egyszerűbb valamely tudomány tárgya, annál hamarabb jut el a pozitív stádiumba. Így legelőször a legegyszerűbb tárggyal dolgozó matematika érte el az exaktság korát. Most az a feladatunk, hogy a Comte elmékedéseiből megszületett szociológiát, amelynek a neve is bölcselőnktől származik, szintén az exakt tudomány rangjára emeljük.

2. A tudományok rendszere elméleti igazolásul tekinthető annak a tapasztalati törvénynek, amelyet Comte a történeti fejlődés magyarázatának szeretett tekinteni. Ez az u. n. „loi de 3 états“ azt állítja, hogy az emberi értelem az u. n. theológiai stádiumban eszmél önmagára, majd a metafizikai közvetítő stádiumon áthaladva, a harmadik, a pozitív stádiumban lesz nagykorúvá, önállóvá. A theológiai korszakban a képzelet az ember irányítója. Ekkor a jelenségeket természetfölötti okokkal: istenek beavatkozásával és

csodákkal szokták magyarázni. A második, a metafizikai korszakban a logikai reflexió lép előtérbe, mely most a természet folyamatait elvont eszmékkel, a dolgokban rejlő titkos erőkkkel, a „lények”-kel magyarázza. Ez a korszak kritikai jellegű, mert átmenet csupán a harmadik korszak felé, s ezért az a feladata, hogy lerombolja a theologiai korszak gondolatvilágát. Így teremt tiszta helyet a harmadik, a pozitív korszak eszméi számára, amikor az ember megismeri a természettörvényeket és velük magyarázza a jelenségeket. Itt a megfigyelés és a kísérlet átveszik a maguk vezető szerepét a tudásban, s az értelem megszabadul a tőle idegen elemek uralmától. Amint tehát látható, ezzel a törvénnyel is korunknak minden téren uralkodni vágyó racionalizálási törekvéseit véli bölcselőnk igazolhatni.

A pozitív korban a tények a döntőek és nem az elméletek. De ez a pozitívizmus távol van a durva szenzuálizmustól. A lényege az, hogy nem abszolút végső okokat keres magyarázatul, hanem állandóan érvényes törvényeket. Éppen ezért a tudás pozitív stádiuma nem ismeri a dolgoknak egy olyatén abszolút lezárását, amilyen pl. az Isten vagy a Természet gondolata. Ekkor csupán jelenségcsoportokat konstatálhatunk, amelyek törvényszerűségei azonban egymásra már nem vezethetők vissza. Ezeknek felelnek meg az alaptudományok. Az objektív egység helyett tehát csupán egy szubjektív egység valósítható meg, amely abban áll, hogy a tünemények minden csoportjában ugyanazt a matematikai módszert alkalmazzuk. Így aztán szubjektíve egész jogosan beszélhetünk egyetlen tudomány létezéséről. A pozitívizmus tehát a matematikai természettudomány módszerének tudásunk egész területén való uralomra juttatása. Ez a közös

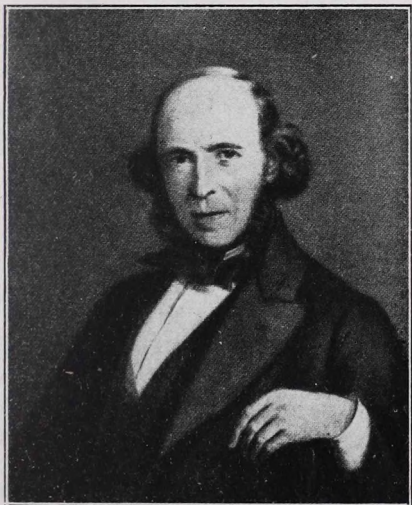
módszer teremt egységet az emberek gondolkodásában, s ezért lehet a pozitív filozófia, mint e módszer öntudata, alapjává a társadalom egységes szervezésének. S így a pozitívizmusban látja Comte azt az eszközt, amely hivatva van az emberek között olyan csodálatos egységet teremteni, aminőt csupán a középkori katholicizmus uralmának idejében mutathat fel eddig a történelem.

S ezért hiszi aztán, hogy ő, mint a pozitívizmus atyja, valóságos pápája lehet ennek a pozitivisták új világnak.

A pozitívizmus stádiumában a theória és a praxis szoros szövetségre lépnek egymással. S a tudás a jövőbe tud látni. Ezt fejezi ki a Comte által hangoztatott „voir pour prévoir“ elve, ami a pozitív tudomány jelszava.

3. A 3 fok törvénye a pozitívizmus hitvallása, amely különböző formulázásban ugyan, de minden pozitivistánál: Stuart Millnél, H. Spencernél, E. Machnál és R. Avenariusnál egyaránt megtalálható. Pedig ez a „törvény“ téves, mert a vallási, a metafizikai és a pozitív megismerés és gondolkodás nem egymásután és egymásból kialakuló gondolkodásformák, hanem együtt és egyidőben, de különféle célok szolgálatában fennálló ismerésformák. A vallás nem primitív természetmagyarázat, s a metafizika nem elsorvadt vallás vagy vérszegény tudomány. Mind-egyiknek megvan az emberi lélekben a maga külön szerepe, amit a másik nem helyettesíthet. Ezért a pozitivisták épp úgy tévednek a metafizikára nézve, mint ahogyan tévedtek Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer és E. v. Hartmann a vallásra nézve, mikor azt állították róla, hogy „metafizika a nép számára“.

S nem lehet ez a törvény egyetemes érvényű már csak azért sem, mert csupán a mi nyugat-



HERBERT SPENCER
1820—1903



európai kultúránk három-négy évszázados fejlődését veszi figyelembe, s ennek a jelenségeit akarja általánossá tenni. S ha a polgári kapitalizmus dekadenciája folytán elszegényedett vagy kiszáradt az emberi lélekből a vallási és a metafizikai ér, ez csupán ennek a mi kultúránknak és a mi kultúránk emberének a dekadenciáját jelenti és nem a pozitív tudományoknak a fölényét a vallás és a metafizika fölött. Ez olyan igazság, amit jó, ha nem felejtünk el semmiféle pozitívizmussal szemben sem.

2. *H. Spencer.*

Comte szociológizmusa a történeti szemléletet az emberi tudásra alkalmazta, míg egy, az ő törekvéseivel rokonszellemű angol filozófus, Herbert Spencer (1820—1903) ezt az egész világegyetemre kiterjesztette. A derby-i tanító fia szintén korán érdeklődött már a társadalmi és politikai problémák iránt, csak hogy az ő szándéka az egyéni szabadság minél teljesebb kiépíthetése volt a közszervezet ellen. Amint Spinoza egykor „more geometrico“ írta meg Ethicáját, most a XIX. század második felében Spencer az egész világot „more biológico“ szemlélte. A természetes fejlődés hívévé tette őt Lyell híres Geológiája (1839) s már első könyvében (*Social Statics*, 1850) az organikus fejlődés analógiájára fogta föl a társadalom alakulásának menetét. Coleridge és Schelling romantikus életfogalmának hatása alatt az élet teleológikus magyarázatára hajlott, de ezzel később szakított és a mechanikus fejlődés hívének mutatta magát. Harvey, az anatómus Wolff és K. von Baer embryológiai felfedezéseinek hatása alatt a fejlődés folyamatát a homogén (egynemű) állapotból a heterogénbe (különneműbe) való átmenetnek fogta föl. Ké-

sőbb a fejlődés tényét az energia megmaradásából igyekeznek levezetni, s az erőnek és mozgásnak az anyagon való eloszlásával magyarázza. „Szintetikus filozófiájának“ rendszerét 1860—1893-ig adta ki a Végső Alapelvek (First Principles), továbbá a biológia, a pszichológia, a szociológia és az ethika alapelvei címen vaskos kötetek egész során, amikben kissé bőbeszédűen a fejlődés elvének a tudás különböző tényeire való alkalmazását tárja elénk.

Spencer megnyugszik abban, hogy a dolgok végső oka megismerhetetlen. Ez agnoszticizmus alapján aztán a dolgokat két csoportra osztja: a Megismerhetetlenre és a Megismerhetőre. Amanak magyarázója a vallás, emezé a tudomány. Tudományt és vallást azért látja ellenfeleknek, mert mindegyik kiterjeszkedik a másiknak a területére: a vallás szabályozni akarja a Megismerhetőt és a tudomány magyarázni szeretné a Megismerhetetlent. Spencer abban a véleményben van, hogy a vallás méltósága csak nyer azzal, ha elismerjük, hogy nincs gondolat, amely belevilágíthatna abba a titokba, amelynek a vallás a hirnöke. De a Megismerhetetlen nem negatív, hanem pozitív fogalom. Ez az Abszolútum az Erő formájában mutatkozik meg tudatunk előtt. Vallás és Tudás tehát ugyanannak az Abszolútumnak két különböző magyarázata, csak hogy a vallás arra igyekszik felelni, hogy mi ez az Abszolútum, míg a tudomány azt kérdezi, hogy hogyan hat ez.

Miután bölcselőnk így kijelöli a maga tudásának területét, nem izgatják őt az ismeretelméleti kérdések, amik más filozófusoknak oly sok nyugtalanságot okoztak, mert nem is vágyik kijutni az agnoszticizmus kényelmes völgyéből. A filozófiai tudás és a köznapi tudás közt, szerinte, nincs lényegbevágó különbség. Tudás és

tudás közt csupán az egységesítés foka szerint van eltérés. A filozófia „teljesen egységesített ismeret“, szemben az egyes szaktudományokkal, amelyek „részben egységesített ismeretek“, míg a köznapi tudás csak alig, vagy sehogy sem egységesített ismeret. Ilyenformán a filozófia nem több, mint a tudományok elvi organizációja. A filozófus célja pedig az, hogy folyton nagyobb kiterjedésű általánosításokat keressen, míg végre olyan hipotézishez jut el, amelyik az összes tüneteményekre ráillik. Ez volna a fejlődésnek spenceri elve. De bármily messzire haladjon előre a filozófus, mindig éreznie kell, hogy folyton a Megismerhetetlennel áll szemben és a Megismerhető az ő szemében nem lehet egyéb, mint amannak a szimbóluma.

A szintetikus filozófia rendszerének egyes kötetei a tünetemények minden rendjében bizonyítani igyekeznek azt, hogy a fejlődés az anyagnak egységesülése (integrálódása) és a mozgásnak velejáró szétszóródása (differenciálódása). Ahogy ez a kettős folyamat lejátszódik, az anyag viszonylag határozatlan, össze nem függő és egyenemű állapotból viszonylag határozott, összefüggő és különemű állapotba megy át. Egyszermind a visszatartott mozgás is evvel párhuzamos átalakuláson megy keresztül.

A maga idejében Spencernek különösen a pszichológiája és a szociológiája arattak nagy tetszést széles körökben. Az organikus társadalomelméletnek ő volt az úttörője, de, ahogy liberálisizmusán győzedelmeskedtek korunk kollektív tendenciái, épp úgy háttérbe szorították szociológiáját is egyrészt a tradicionálista, másrészt a mechanikus társadalomelméletek. De mindenkor érdeme marad, hogy Darwin mellett Spencer tett legtöbbet a fejlődésnek oksági magyarázatáért. A fejlődés fogalma ugyanis, mint az okság

és a kontinuitás (Leibniz!) fogalmának egyenes következménye benne volt a mult század levegőjében s a régi aristotelikus teleológia helyett itt is meg kellett a modern tudománynak próbálkoznia a causalis magyarázattal. Ebben a feladatban kell keresnünk a darwinizmus és a spenceri evolucionizmus történeti szerepét. Hogy a világ ma ismét a teleológikus felfogás felé hajlik, az mit sem von le Darwin és Spencer jelentőségéből.

3. E. Mach.

A modern biológista pozitívizmus továbbfejlesztésének kell tekintenünk *Ernst Mach* (1838—1916) filozófiáját, amely az „oekonomizmus“ elvén épült fel. E szerint a gondolkodás pusztá eszköz az élet szolgálatában s reája is érvényes a gazdaságosság (oekonomia) elve, mert az élet minden alkalmazkodó funkciója a legkisebb erőfeszítés irányában folyik le. Mach főműveiben (*Analyse der Empfindungen* és *Erkenntnis und Irrtum*) Hume követőjének mutatkozik. A valóság kutatásában abból indul ki, hogy a világ egyféle elemekből áll, amik funkcionális viszonyban állnak egymással. A világ az elemek függvényviszonya. Amik a fizikai világban anyagi elemek, ugyanazok a lelki világban érzetek. Nincs tehát hézag a fizikai és a pszichikai világ között, mert nincs igazában belső és külső és nincs olyan érzet, amely valami tőle különböző dolognak felelne meg. „Elem“ és „érzet“ éppen azért föl is cserélhetők egymással. Ugyanazok egyszer mint külső, máskor meg mint belső tárgyak szerepelhetnek. Színek, hangok, melegségek, nyomások, terek, idők, stb. a legkülönfélébb módon kapcsolódhatnak egymással s hangulatok, érzelmek és akaratok kapcsolódhatnak hozzájuk. Ebből a

szövedékből kiemelkedik a viszonylag szilárdabb és állandóbb, benyomul az emlékezetbe és nyelvi jelet is kap. A térben és időben funkcionálisan összekapcsolt viszonylag állandóbb komplexumok a „testek“, de természetesen ezek sem abszolút valóságok, csupán kapcsolatok, elemek komplexumai.

Az „elem“ azonban Machnál nem jelent semmi mást, mint azt a tudományos segédfogalmat, amelyen túl a dolgok magyarázatában mai tudásunkkal nem mehetünk. De a tudós munkáját ez nem zavarja, mert őt nem a szubstanciaprobléma, hanem a tünemények relációi érdeklik. A tudomány tehát nem lehet se materiálista, se ideálista. Minden olyan kérdést, mely e relációkon túl a dolgok önmagukban való léte iránt érdeklődik, Mach mint nem tudományost elutasít magától.

Így jut el a pozitívizmus végül oda, hogy halálra ítéli a filozófiát, mert hiszen a filozófia csaknem minden problémája a szubstanciakérdés körül csoportosul. Az ember, ha következetesen ragaszkodik ehhez a nézethez, akkor alig lesz egyéb a tüneményeket regisztráló gépnél. S érdemes akkor embernek lenni? ...

4. A pragmatizmus.

A pozitívizmusnak egyenes örököse és a praktikus-technikus intelligenciának a modern amerikanizmushoz idomult gyermeke a pragmatizmusnak nevezett filozófia, amelynek megalkotása William James (1842—1910.) műve.

Az amerikai James a filozófiát a gyakorlati élethez akarja közelebb hozni azáltal, hogy nem valami theóriát, hanem kutatási programot vár tőle az élet számára. A pragmatizmus a filozófia kérdéseinek nem valami megoldása, ha-

nem olyan módszer, amellyel az ember a dolgok urává lehet. Az igazság eszerint nem végérvényes megoldása egy problémának, hanem a jónak, a sikeresnek a kifejezése. A 2×2 azért 4, mert ennyiként hasznosnak bizonyult a világon diadalmaskodni akaró ember cselekvései közben. Ragaszkodunk tehát hozzá, hogy ez mindig így legyen.

James nem is vágyik arra, hogy a dolgokat teljes egységben lássa. Pluralista, mert mindig egyes dolgokkal áll szemben a cselekvő ember és az ő elve is az, hogy *primum vivere deinde philosophari*: a gondolkodás csupán mint a cselekvés szolgája ér valamit.

A pragmatizmusra gondolva, kedvünk volna megfordítani Hamlet szavait: az okoskodás halála a tett, — a cselekvő pragmatizmus tulajdonképpen megöli az elmélkedő filozófiát. Nem csoda tehát, ha a filozófiának élete megmentése kedvéért is el kellett hagynia a pozitívizmus és a pragmatizmus vizeit, s ezt tette a huszadik század elején, mikor visszatért az objektivizmus és a metafizika útjaira.

72. §. A francia filozófia.

A XVIII. század divatos értelmi analizálását a francia gondolkodók a végletekig vitték. Condillac konstrukcióit az ideológusok követték, akik az eszmékben keresték az érzelem és az akarat alapjait is. A fölvilágosodás szelleme ellen a XIX. században két irányban indult meg a harc francia földön. A tradicionalisták (*Chateaubriand, Joseph de Maistre*) és a misztikusok (*Lamennais*) szakítani akartak minden filozófiával és a hit karjai közé kívánták visszavezetni az emberiséget. A forradalom rémségeitől és felforgatásától kedvüket veszelve, a hagyományok

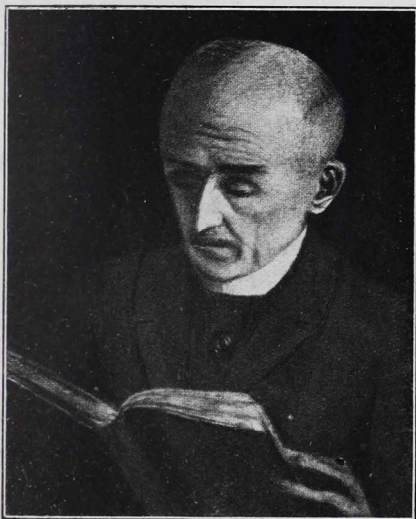
és tekintélyek előtt való meghódolásban látták a társadalmi béke és haladás feltételeit. Az észnek mindenre kiterjedő kritikája az ő szemükben romboló erőnek látszott, mely nincs hivatva arra, hogy a legnagyobb kérdésekben kielégítő választ adhasson.

Másfelől a szenzualizmus elégtelenségét különösen *Maine de Biran* (1766—1824.) mutatta ki. Ő a léleknek aktivitásában kereste azt a központi gondolatot, ahonnan halomra döntheti a szenzualisták mesterkélt gondolatrendszerét. A benső tapasztalat közvetlenségére hivatkozott és énünkben oly lelki valóságra bukkant, mely kiindulója lehet minden filozófiai vizsgálódásnak. Épp úgy, mint nagy elődje, Descartes, az öntudat tényéből indult el filozófiájának útján, csak hogy énjének, eme lelki valónak lényegét nem a gondolkodásban, hanem az akaratban találta meg. „Je veux, donc je suis“, hangozott nála a kiinduló tétel. A lélek szerinte akarat, csak így lehet az az ok, mely tevékenységével mindent létrehoz. Önmagunkban, a saját akaratit életünkben a dolgok metafizikai lényegét ismerjük meg egészen közvetlenül. Lelkünk valósága az ősforrás, ahonnan a világ egységének, a szabadságnak és az okozatiságnak vizei buzognak.

Maine de Biran törekvései egy új metafizika kezdeteivé váltak, mely a halhatatlan lélek metafizikai tapasztalatára támaszkodott. Ennek a spiritualizmusnak lehangosabb kifejezést mégsem a magábavonult és tépelődő hajlamú Maine de Biran adott, hanem *Victor Cousin* (1792—1867.), aki ezeket a gondolatokat már a német idealizmus eszméivel keverte össze és így megalapítója lett annak a válogatós (eklektikus) filozófiai iskolának, mely a francia közoktatás területén több évtizeden át uralkodott („philosophie classique“, Taine).

Cousin előkészítette a francia spiritualizmusnak Kanttal és a kantiánus rendszerekkel való kapcsolódását. Így jöhettek létre *Charles Renouvier* (1815—1903.) és *Jules Lachelier* (1832—1918.) filozófiái, kikben a francia kantizmus fejlődése tetőpontját érte el. Mindkettőjüknél a kanti gondolatok bizonyos pszichológiai szintet kapnak és különösen a szabadság gondolatának a valóságok sorában tényként való megjelenését igyekeznek bizonyítani. Lachelier azt bizonyítja, hogy a cél fogalma nélkül az okság kategóriájának sincs értelme; a cél pedig szabadságot tételez föl. Az ő 11 esztendei tanári működése az École Normale-on egyik legjelentősebb mozzanata napjaink francia filozófiatörténetének. Keze alól olyan tanítványok kerültek ki, mint *Émile Boutroux* (1845—1920), aki a természeti törvényekben mutatta ki azt a szabadságot, mely a valóság mélyén rejtezik. Azt bizonyítja, hogy minél tovább hatolunk a konkrét jelenségek vizsgálatában, annál nagyobb súlyra jut a dinamikus a mechanikus, a kvalitatív a kvantitatív fölött. A természetben vannak olyan új kezdetek, amelyek nem vezethetők le a megelőzőkből. Éppen ezek a spontán variációk mutatják, hogy a valóság lényegét valami benső szabadság alkotja. A természettörvények pedig nem egyebek, mint azon módszerek foglalatjai, amelyeket a dolgokra a megértés kedvéért alkalmazunk.

Mellettük nagy hatással volt még korunk francia gondolkodására a művészelkű *Félix Ravaisson* (1813—1900.), aki spiritualista realizmusát Aristoteles metafizikájának tanulmányozásán edzette meg. A metafizika módszere gyanánt a dolgokkal való közvetlen érintkezést ajánlotta, melynek legvilágosabb példáit a nagy



HENRI BERGSON
Szül. 1859.



művészek „beleélés“ fogalma állítja elénk. Erre támaszkodik napjaink legnépszerűbb francia filozófusa, *Henri Bergson* (szül. 1859.), aki szintén bizonyos lelki szimpáthia segítségével akarja a valóságot megragadni. Szerinte a filozófus a világfolyamat érzékeny szeizmográfja, akinek lénye az együtt- és beleérzés. A filozófia neki nem „tudomány“, de több annál: lelki utánélés, mely a maga közvetlenségével kiküszöböli a racionális gondolatrendszereknek a valóságot szétदारaboló és mesterséges kategóriáit. A mechanikus okság helyett így valami *teremtő fejlődést*, állandó alkotó lendületet érzünk meg minden valóságban. A metafizikai intuicióban az idő nem lesz többé üres forma, hanem alkotó tényező, sőt mint konkrét, valóságos tartam, maga mutatkozik az igazi létezőnek. Ezt a tiszta tartamot a magunk létében közvetlenül éljük át, amint életünk minden pillanata valami újnak, előre nem látottnak a teremtése. Éppen ezért beszélhetünk e tartammal kapcsolatban szabadságról, mely formailag meg nem határozható. A fogalom és a tudomány csak megkötöttséget ismer; hogy az igazi valósághoz, a teremtő fejlődéshez eljuthassunk, ahhoz a filozófiai intuícóra van szükségünk.

Bergson tanításának eredeti voltát akkor értjük meg igazán, ha figyelembe vesszük, hogy — mint Sokrates, Descartes és Kant — ő is a tapasztalatnak egy új magyarázatát adja. E filozófia nyomán az ember más viszonyba lép a dolgokkal, s innen érthető meg roppant nagy hatása is, amelyet korunk ifjabb nemzedékére gyakorolt. Péguy azt írja Bergsonról, hogy „létepte rólunk láncainkat“, t. i. megszabadította ezt a nemzedéket a rája nehezedő materializmustól és determinizmustól s felkeltette benne

a szabadság büszke öntudatát. S ez olyan érdem, amiért Bergson nagy marad még akkor is, ha nem tesszük a magunkévá gondolkodásának antiintellektualista és misztikus tendenciáit.

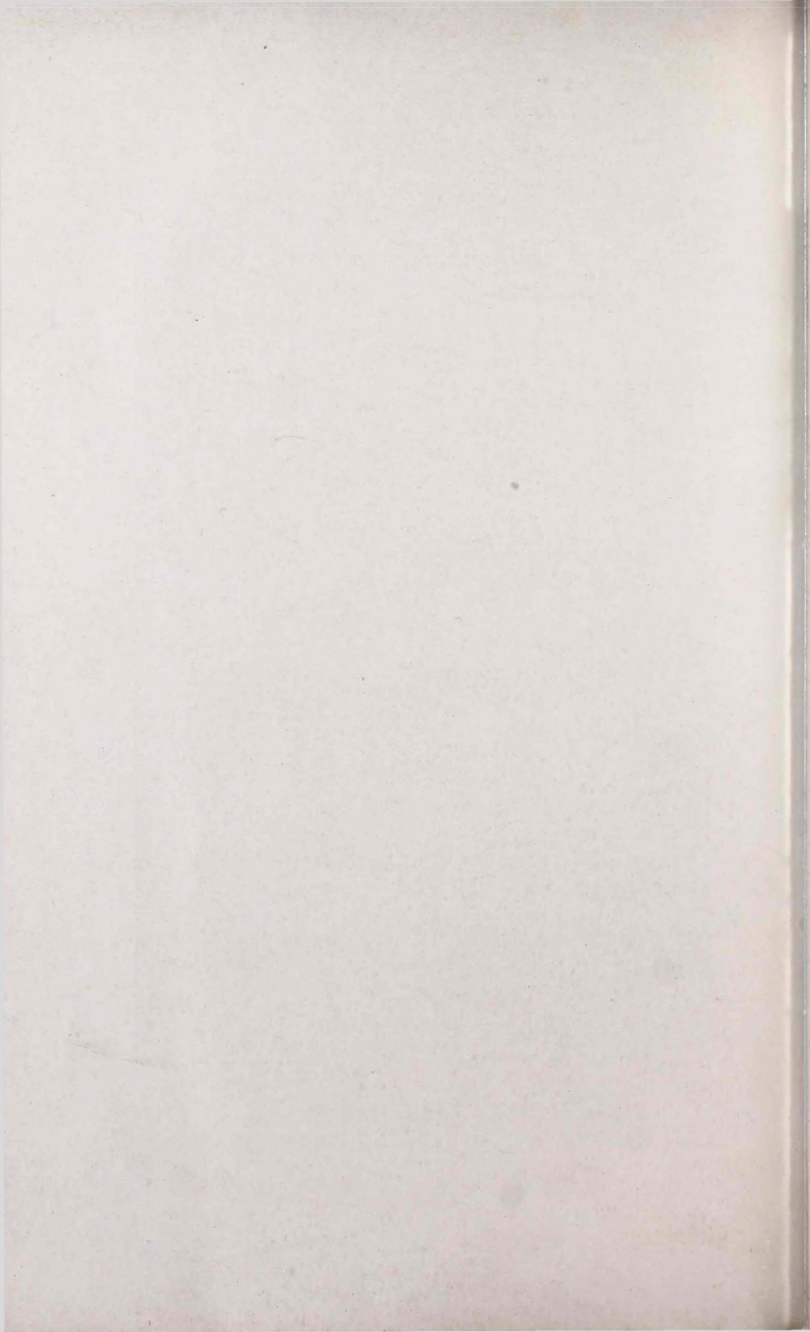
73. §. *A magyar filozófia.*

1. *A magyarság és a nyugateurópai kultúra.* A magyarokat a népvándorlás viharai sodorták keleti őshazájukból a Duna és Tisza mentén elterülő vidékekre. Európa kellős közepén, a Kelet és a Nyugat ütköző pontján helyezkedve el, ezer év óta szinte örökös harc várakozott rájuk. Germán és szláv népek közé ékelődve, e maroknyi rokontalan népnek régen el kellett volna pusztulnia, ha nem él benne a nemzeti érzésnek valami csodásan magasra fejlett öntudata, mely egyrészt képessé tette őt arra, hogy a maga állami akaratával szervezze meg a Közép-Duna mentén élő sokféle néptörzset, másrészt pedig egész szellemi életét is kezdettől fogva a nemzeti önfentartás szolgálatába állította. A magyar szellemi életnek ugyanis szinte kizárólagos irányítója a nemzeti eszme, mely jobban átjárta e nemzeti létében mindig fenyegetett népet, mint bárki mást Európában.

A magyarság földrajzi helyzeténél és kevés számánál fogva mindig idegen hatásnak volt kitéve, s a történelemnek Kelet és Nyugat közt az ő feje fölött összecsapó hullámai hamarosan elsöpörték volna, ha nem csatlakozik valamelyik nála nagyobb erejű történeti hatalomhoz. Szent István, a magyarok első királya (1001—1031.) bölcs belátással a nyugati egyház révébe vezette népe veszélyeztetett hajóját, s ettől kezdve a magyar szellemi élet a legszorosabb kapcsolatban van a nyugateurópai civilizáció fordulataival. De a nemzeti létért vívott harcok közepette



BÖHM KÁROLY
1846—1911



a magyar szellemi élet folyamata nem oly nyugodt fejlődésű és nem is oly szakadatlan, mint Nyugat-Európa szerencsésebb népeié, e töredékes és sokszor újra kezdődő, sokféle hatás alatt álló művelődés képe mégis sok nemes és tiszteletre méltó törekvést tár elénk.

2. *A magyarság és a filozófia.* A magyar lélek oly tények nehéz nyomása alatt alakult ki, melyek a rideg valóhoz kötötték s ezért nem barátja az elvont elmélkedésnek és rosszul érzi magát a metafizikai eszmék magas régiójában. Szeret biztos léptekkel járni a földön, s nem szívesen hagyja el a tapasztalat talaját. Álmodozó, keleti fantáziáját ugyan még ma is fel lehet találni: terveket sző, amelyek kiviteléhez hiányzik belőle a nyugateurópai népek szívós kitartása. A magyar elme mégis sok nagyszerű lendületről is tett bizonyosságot, hiszen a mi Bólyaink adta a világnak az abszolút geometria gondolatát, s költőink közül Petőfivel, művészeink közül Munkácsyval, Liszt Ferencsel, tudósaink közül Eötvös Lóránttal méltán dicsekedhetünk Európa előtt, de a filozófiában még eddig egyetlen világhírű név sem hirdeti a magyar gondolat erejét. S ennek jórészt az a magyarázata, hogy a magyar ész elsősorban gyakorlati ész, mely szívesen és sokat elmélkedik az életbölcsesség kérdésein, de meglehetősen bizalmatlansággal tekint minden oly elméletre, mely a végtelen tér és idő, s a *honnan?* és *hová?* nagy kérdéseit óhajtja megoldani. Érdeklődése szinte kizárólagosan az Ember körül forog, s a Világra legfeljebb csak vele kapcsolatban esik a tekintete. Lelkéhez legközelebb áll a jogfilozófia, de itt is nagyobb a tétel-jog magyarázatában, mint a jog bölcséleti alapjainak fölfejtésében. A magyarság sohasem volt híjával nagy és kiválóan éleselméjű gya-

korlati jogászoknak, akik hivatott értelmezői voltak a törvényekben lefektetett szuverén nemzeti akaratnak. Sokszor a jog volt a magyarság nemzeti létföntartásának egyik hathatós eszköze, akárcsak az irodalom azokban az időkben, amikor idegenvérű uralkodók terve végpusztulással fenyegették a magyar nemzetet. A tisztán theoretikus filozófia műzsája pedig riadtan szokott menekülni onnan, ahol nincs meg a nyugodt elmélkedés zavartalan biztonsága. Talán ez az oka, hogy a filozófiai gondolat is akkor kezdett merészebben szállni a magyar ég alatt, mikor e nép történeti fejlődésének aránylag legnyugodtabb idejét élte: 1867 és 1914 között.

De tévedés volna ebből azt következtetni, mintha a magyarság nem becsülné nagyra a tudás elméleti alapjait, s vele a filozófiát. Eléggé bizonyítja ezt az a körülmény, hogy a magyar közoktatás szervezetében igen tiszteletreméltó hely jut a filozófiai tudományoknak. A középiskola utolsó évfolyamában minden tanuló köteles megismerkedni a pszichológia és logika elemeivel, hogy egyrészt a lelki életről, másrészt pedig a tudomány felépítéséről némi öntudatos fogalmakkal lépjen át a szabadabb öntevékenységet igénylő egyetemi tanulmányra.

Az egyetemen is minden joghallgató tartozik tanulmányai körébe vonni az etikát és a jogfilozófiát. A tanárjelöltek pedig vizsgálatot tesznek választott szakcsoportjukra való tekintet nélkül nemcsak a paedagógia elméletéből és történetéből, hanem a pszichológia, logika és ethika, valamint a filozófiatörténet beható tanulmányozásáról is tartoznak számot adni. Mindezekkel a követelményekkel a gyakorlati tudás elméleti megalapozását és elmélyítését óhajtja szolgálni a magyar nevelés.

Minthogy a filozófiai problémák iránt való mélyebb érdeklődés egész a legújabb időkig mégsem járta át a magyar szellemi élet egész területét, nem is várható, hogy a magyar gondolkodók művei szélesebb körben hatottak volna. Mivel nem a nép lelke mélyén élő szükséglet terelte az érdeklődést a filozófiai kérdések felé, ez a tudomány Magyarországon mindig a külföldi érintkezésekből táplálkozott és jórészt ama kevesek szellemi birtoka volt, akik az egyes főiskolák katedráin, vagy azok környezetében töltötték el életüket. Egyrészt ez a magyarázata annak is, hogy a filozófia története Magyarországon a külföldi, különösen német mozgalmakkal párhuzamos, — másrészt pedig nem mutat összefüggő képet, hanem az egyes hatások hullámgyűrűi csak egy-egy nagyobb hatást keltő professzor körül keltenek észrevehető mozgalmat a művelődés felszínén. Kezdetek folytatás nélkül — ez a magyar életnek a filozófiában is a tragikuma. A magyar gondolkodók akaratát sokszor bénította meg a körülöttük terpeszkedő közömbösség, vagy felszívta energiájukat a szomszédban gigászi méretekben fejlődő német tudomány és lett belőlük a németnyelvű tudománynak művelője, akik aztán elveszték a maguk kicsinyke vizével ebben a nagy óceánban.

3. *A kezdetek.* A nyugateurópai filozófia eszméit először azok a protestáns ifjak hozták haza Magyarországra, akik tanulmányaikat külföldi egyetemeken végezték. Így tért vissza Apáczai Csere János Utrechtből, magával hozva Descartesnak és Ramusnak néhány gondolatát. S jellemző a magyarság erős nemzeti érzésére, hogy e gondolatokat aztán minden más európai népet megelőzve, anyanyelvén, magyarul hirdette

Magyar Logikácska (1654.) és *Magyar Encyclopédia* (1655.) c. könyveiben.

Azonban Apáczai szava pusztában kiáltó szó maradt, amelynek nem volt visszhangja. Nagyobb mozgalmat a magyar főiskolák körében csak a német idealizmus eszméi keltettek, még pedig Kant és Hegel, kisebb mértékben pedig Schelling és Fichte rendszerei.

A kriticismusnak különösen ethikai gondolatai mélyen megkapták a magyar protestáns főiskolák tanárait és ifjúságát, úgyhogy ennek a nyomán támadtak először heves filozófiai harcok a Közép-Duna medencéjében. Kant hatásával legfeljebb csak az mérhető össze, amelyet később Hegel eszméi gyakoroltak a magyar jogtudomány, a történelem és az esztétika művelőire. A német idealizmus megtermékenyítése nyomán már találkozunk bizonyos bátortalan kísérletekkel az önálló rendszerezés irányában. Egy magyar református lelkész, *Hetényi János* (1786—1853.) falusi magánya csendjében Krug nyomait követve, a harmóniát tette meg rendszere vezető eszméjévé. A filozófiában az életet megszépítő és ellentéteit kibékítő tudást keresett. Gondolatainak fogyatékoságát *Szontagh Gusztáv* (1793—1858.) igyekezett kiegészíteni, aki aztán a filozófia elméleti jellegét is jobban kidomborította. Ők ketten voltak a magyar gondolat némileg önálló fejlődésének első reményei. Utánuk aztán már több és bátrabb kezdeményezéssel is találkozunk.

4. *A mai helyzet.*¹ A német idealizmus talaján nevelkedett az a két gondolkodó is, akikben először érte el a magyar filozófia az európai színvonalat. *Böhm Károlyra* és *Pauler Ákosra* gon-

¹ Böhm és Pauler jellemzését a Franklin-Társulat szíves engedelmével a szerző *Gondolkodók* c. kötetéből vettük át.

dolok, akiket számos kötelék fűz egymáshoz, többek közt az is, hogy mind a ketten meglehetősen nagy utat jártak be, míg koruk pozitívizmusán át eljutottak a tiszta ideálista világnézet alapjaiig.

Böhm Károly (1846—1911.), a kolozsvári egyetem tanára, abban a korban kezdett filozofálni, mikor a pozitívizmus volt Magyarországon az uralkodó. De a benne élő mélyebb reflexióra való hajlandóság és német egyetemi tanulmányai miatt nem érte be ennek felszínes gondolataival s az volt az első szándéka, hogy a pozitívizmust a kriticismussal, Comteot Kanttal mélyítse el. Főműve, az *Ember és Világa* 1883—1906-ig, sőt a logikai érték tanáról írott része csak a szerzőnek 1911-ben bekövetkezett halála után jelent meg. E hosszú idő alatt gondolkodásának súlypontja meglehetősen eltolódott, s a pozitívista alapnak csak emlékeztető nyomai maradtak meg.

Kant irányító szerepét is Fichte vette át, s Böhm rendszerében a szubjektív ideálizmusnak egyik legkövetkezetesebben megkonstruált formája áll előttünk.

Böhm tanítása szerint a világ az Én tevékenysége nyomán jön létre. Ennek öntudatlan teremő aktusa alkotja meg a tárgyi világot, melyet az alany magából projiciál, kivetít, s ezáltal létrehozza a külső világot. Ámde az Én nemcsak öntudatlan alkotó, hanem tudatos szellemiség is, amely az öntudatlanul kivetített világot hatás alakjában tudomásul is veszi és a képek tudatos rekonstrukciója által megismeri.

Amint első tekintetre is látható, ez a filozófiai rendszer is az újkor oly jellemző gondolatából: a szellem világalkotó aktivitásának intuiciójából született meg. Böhm figyelmét azonban nem a tárgyi világ, hanem az ember tudatos világa, a

jelentések területe kötötte le, s ennek a vizsgálatában semmiféle nehézségtől sem riadt vissza. Módszere izig-vérig metafizikai, mely a legkisebb problémát is a nagy egyetemes összefüggések világánál szemléli. Az ember világában a befogadás, a passzió mellett megpillantja az ennél sokkal fontosabb akciót. „Világunk — úgymond — nemcsak abból áll, amit a *Más* (a tárgy) tesz benne, hanem abból is, amit *Ő maga*, a saját erejével alkot benne. Világunknak ez a *határozottan nagyobb fontosságú része* közelebb érdekel mindenestre, mint az, ami már megvan, mert itt magunk részt veszünk az örök élet munkájában, s beleszöjünk nagy szövetébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat.“ A valóval szemben, melyet az alany tudomásul vesz, ott találjuk a feladatokat, melyeket az alany megvalósít. Az ember világának egymáshoz illő és egymást kiegészítő két félgömbje tehát a való és a kellő, melyek együttvéve adnak egész emberi világot: az ontológia szükségképen a deontológiával való kiegészítésre szorul. Amaz a való világ képét, emez pedig a kellő világ ideálját állítja elénk.

Böhm fejlődésének érett korszakában egész érdeklődésével ezen az utóbbi szférán csüggött, s rendszerének éppen ez a része, az axiológia a legérettebb és legértékesebb alkotása. Bölcselőnk az értékelmélet szempontjából is úttörő munkát végzett, mely örök dicsősége lesz a magyar gondolatnak. Eizméi nem mentek a tévedéstől, de tagadhatatlan, hogy ő volt az első, aki az érték problémáját metafizikai magaslatra emelte és egy minden részletében kidolgozott világnézet szerves részévé tette. Az értékelmélet filozófiánk legégetőbb kérdéseire keresi a feleletet, s ma az érdeklődés homlokteré-

ben áll, azonban Böhm előtt alig jutott túl ez a probléma az ökonomia és a pszichológia területén. Böhm mindenkinél világosabban és előbb látta meg, hogy világunkat minden részletében át, meg átszövi az érték gondolata, mert tényítéleteink *fölött* ott emelkednek az értékítéletek. Hogyan jönnek ezek létre? Úgy, hogy bennük a töredékes relatív tényeket egy abszoluthoz mérjük, lényegében tehát egy becslés rejlik bennük, mely nem jöhetne létre az abszolút értéknek a feltevése nélkül. Ahogy a való világ érthetetlen volna a szubstancia fogalma nélkül, épp úgy az érték gondolatát kell a kellő világának középpontjába állítanunk. A két világot aztán az öntét hipermetafizikai aktusában foglalja össze bölcselőnk, s mivel csak a szellem az, amely önmagában tevékeny, a világot a szellem öntevékenysége gyanánt fogja föl. A való és a megalkotandó világnak legbensőbb lényege egyaránt a szellem: önvalósága és önértéke egyedül csak a szellemnek van. Minden másnak csakis annyiban van *eszközi* értéke, amennyiben a szellemnek megnyilvánulását, az intelligencia megvalósulását elősegíti. Az önértéknek az a sajátossága, hogy értékessége közvetlen adottságként áll előttünk és éppen ezért nem is tagadható. Velünk való viszonyában pedig kötelező erővel bír. Az ember életének célja tehát az öntudatos értelemnek a létben való kialakítása. „Az öntudat homályossága — úgymond — az élő embernek halála, a tragikumnak legmélyebb gyökere, az intelligenciának önmegsemmisülése.“

A nehézkes logikai vértzetben, a bizonyítások fonalán óvatosan előrehaladó filozófus előadása lendületet nyer és érzelmi melegséget kap, valahányszor az intelligencia életének nagyszerűségéről szól, mintha csak nagy elődjét, a Stagiritát

hallanók. Ilyenkor tűnnek ki Böhm egész filozófiájának mély erkölcsi gyökerei, s műveinek legfeledhetetlenebb lapjai éppen azok, amelyeken a hédonizmusnak és utilitárizmusnak klaszszikus kritikája olvasható. Bölcselőnk az alany szellemi fejlettségének különböző fokaiival hozza kapcsolatba a háromféle alapértékelést, t. i. a hédonizmust, az utilizmust és az idealizmust, mely utóbbinak fényénél aztán világossá lesz előttünk, hogy „az ideálok az emberi természetben őstényezőik gyanánt rejlenek“.

Böhm filozófiája sok részletében fogyatékos, s mint minden világnézet, nem annyira tételekre, mint inkább szerzőjének egyéniségére épült. Ellene vethető, hogy nem tesz éles különbséget a szellem aktusai és az aktusok tartalmi között, hogy homályban hagyja a teremtő Énnel és az empirikus énnel a viszonyát, de az éles problémalátást, a logikus kifejtés erejét és mindenekfelett a filozófus erkölcsi tiszteletreméltóságát, az őszinteséget és az abszolút igazság lehetőségébe vetett hitét nem lehet tőle megtagadni. S ha a nagy filozófia az, amelyik félelem nélkül való és amelyik mond valamit azoknak, akik hozzá fordulnak, akkor ez a filozófia a maga körében nagynak volt mondható. A magyar filozófusok között Böhm Károlyig senki se tudta hozzá hasonlóan tanítványaival megéreztetni azt, hogy a filozófia nemcsak tan, hanem ennél sokkal több valami: élő hit, eleven élet. Böhm egyéniségében megérezték tanítványai, hogy a bölcs csakugyan elégséges önmagának, s ez a tapasztalatuk talán a legértékesebb volt a mesterrel való érintkezésükben. Azonban bölcselőnk merev és hajthatatlan egyénisége a maga egész súlyával ránehezedik az ő személyes tanítványaikra, s nemhogy fölszabadítójuk, hanem inkább megkötőjük későbbi fejlődésükben.

désükben. Így lehetünk szemtanúi annak a különös jelenségnek, hogy Magyarországon először Böhm körül alakult ki egy filozófiai iskola (Tankó Béla, Varga Béla, Bartók György, stb.), de ez az iskola nem fejlődik, mert dogmának hajlandó tekinteni mestere szellemi örökségét. Művének igazi folytatását nem is náluk kell keresnünk, hanem annál a másik mai magyar filozófusnál, aki Böhmnek nem volt személyes tanítványa, de finom és hajlékony szellemébe fölvette az ő gondolkodásának eredményeit is és az általa kezdeményezett utakon tovább haladva legtöbbet tett a mai magyar filozófia európai színvonalának biztosítására. E gondolkodó *Pauler Ákos* (szül. 1876.) a budapesti egyetem filozófiaprofesszora.¹

Pauler Ákos szintén pozitívisztikus tendenciákkal kezdte filozófiai pályafutását, hogy mindinkább tisztulva a legteljesebb platoni dualizmus alapján konstruálja meg a maga egyéni világmagyarázatát. Franz Brentano személyes körébe jutva magába szívta a skolasztika finom elemzéseit iránt való fogékonyságot, majd Bolzano és Husserl logikai műveibe merülve igyekezett megszabadulni a múlt század végén uralkodó pszichologizmus tévedéseitől. A lét és érvény, gondoltság és igazság elválasztásában elment a legvégső határig, s a tiszta logika eszméjét Husserl klasszikus fejtegetései nyomán elindulva, még mesterénél is tökéletesebben sikerült megpillantania. Pauler ma Európának egyik legkövetkezetesebb logistája, aki német nyelven is megjelent, rendszeres összefoglaló művében bizonyosan nem tűnik el észre-

¹ Művei: Az ethikai megismerés természete, 1908. Bevezetés a filozófiába, 1921. Aristoteles, 1922., Logika, 1925.

vétlenül az európai nagy nemzetek filozófiájában sem. Műve nem ment az egyoldaluságtól, de a benne megnyilatkozó szintetikus mély elme és a roppant eleven problémaérzék feltétlenül tiszteletet parancsolnak ily hatalmas erőfeszítés iránt.

Pauler teljesen tájékozott az egész európai filozófia területén, de számottevő az a hatás is, amelyet Böhm Károly munkássága gyakorolt rá. Értékelmélete aligha jöhetett volna létre Böhmnek az önértékre vonatkozó fejtegetései nélkül, de elődjének szubjektív idealista álláspontját éppen a benne rejlő pszichologizmus miatt nem tehetta a magáévá, s Fichte helyett inkább Hegel objektív idealizmusa ragadta meg. Az ő tanítása szerint is az én és a Nem-Én egyaránt feltételezik a fogalmat, az ideát, a logikumot, mely tehát fölötte áll az Én és Nem-Én dualizmusának. Ezért Pauler az igazságot és ennek tiszta érvényességét mindennek fölébe emeli, s benne véli megpillantani minden létezésnek és értékességnek az előfeltételét. Mint a platoni ideák világa, úgy trónol Pauler tartalmi, az elgondolástól és létezésétől egyaránt mentes tiszta igazsága minden valóság fölött. Rendszere a legkövetkezetesebb igazságmonizmus, mert az igazságban találja meg azt az abszolútumot, mely minden relatív, tér- és időbeli valóságnak előfeltétele, valamint azt az ősertéket is, amelyet az igaz tételekben a gondolkodással, a jóságban a törekvéssel és a szépségben az érzékelésnek való közvetlen adatással megragadunk. Az igazságnak önmagával való azonosságát, összefüggő benső organikus egységét és részekre tagoltságát fejezik ki a logikai alapelvek: az azonosság, az összefüggés és az osztályozás elve. Az abszolútum ez egységes strukturájának köszönhető, hogy minden tudományban négy alprobléma merülhet föl, nevezetesen 1. az alkotóelemek, 2.

a relációk, 3. az osztályok, vagyis a kategóriák, s 4. ezek mindegyikének szempontjából az abszolútum problémája. A filozófia leglelkét az ideológia problémaköre alkotja, melyhez Pauler a fenomenológiát, a relációelméletet, a kategóriaelméletet és az értékelméletet számítja.

Lehetetlenségre vállalkoznánk, ha e gazdag és mégis oly átlátszó szellemet a rendelkezésünkre álló helyen részletesen akarnók ismertetni. Csak éppen néhány jellemző vonására óhajtunk rámutatni.

Pauler tanítása szerint a filozófia azon osztályokról szóló tudomány, melyek a szaktudományoknak előfeltételei, vagyis a filozófiában a legegyetemesebb osztályokról szóló tudományt keresi. De nemcsak tárgyában igyekszik a filozófiát a szaktudományoktól elhatárolni, hanem módszerében is. Sigwart egy megjegyzésén elindulva azt bizonyítgatja, hogy a filozófia módszere a redukciónak nevezett eljárás, mely nem a tapasztalati adottságokat elemzi, mint az indukció, nem is bizonyos tételek következményeit fejt ki, mint a dedukció — hanem valamely fogalom vagy tétel előzményeire, praesuppositióira következtet, illetőleg ezeket nyomozza. Teszi pedig ezt egy sajátos ítélet — fajtában, az ú. n. autotétikus ítéletekben, mikor minden szemlélettől menten az alanyhoz az alanyfogalom érvényének logikai előfeltételét csatoljuk hozzá állítmányként. Pauler szerint minden időtlen érvényre igényt tartó tiszta filozófiai ítélet ilyen természetű.

Bölcselőnk tekintete annyira a *sub specie aeternitatis* szemlélődésre van beállítva, hogy még a történelem színes szövete is csak mint elvi megállapításainak illusztrációja érdekli őt. A filozófia neki tiszta ideológia, mely a *hic et*

nunc valóságot elhanyagolva a dolgot mint ideát tekinti csupán, mikor még „innen van“ a lét és nem-lét dualitásán. Ebben a szemlélet-módban van Pauler igazi ereje, de egyúttal egyoldalúságának forrása is, mely sokszor ép úgy érzéketlen a valóság iránt, mint mesterei: Platon és Hegel.

Pauler Ákos ma a budapesti egyetemnek egyik legnagyobb hatású tanára, akinek működésétől az eddigi tapasztalatok alapján remélnünk lehet, hogy az ifjabb nemzedékben ki fogja fejleszteni a filozófiai érdeklődést. De a mai magyar fiatal író és tudós generáció általában is sokkal nagyobb fogékonyságot mutat a világnézet és a filozófia kérdései iránt, mint elődei. A tények imádatának ideje lejáróban van s előtérbe nyomult a tények értelmezésének a vágya. Ennek köszönhető az a nagy érdeklődés is, mellyel a magyar tudományos világ az ifjabb generáció szellemtörténeti folyóiratát, a *Minervát* fogadta, amely Thienemann Tivadar pécsi egyetemi tanár szerkesztésében jelenik meg s Dilthey és a modern történetfilozófusok termékeny szempontjait alkalmazza különösen a magyar szellemi élet multjának kutatásában.

Pauler Ákossal sok tekintetben ellentétes elme a budapesti egyetemnek másik filozófiaprofeszszora, *Kornis Gyula*¹, aki minden művével a rendező értelem benyomását kelti olvasóiban. Nem metafizikus, még kevésbé tiszta theoretikus, aki a világtól elzárt légüres térben szövi gondolatai álomszövetét, hanem szereti megvetni lábát a tények és a tudományos kutatás

¹ Szül. 1885. Főbb munkái: *Okság és törvényszerűség a pszichológiában*, 1912. *Történelem és pszichológia*, 1914. *A lelki élet*, 3. kötet. 1916—1918. *Bevezetés a tudományos gondolkodásba*, 1922. *Történetfilozófia*, 1925.

pozitív eredményeinek szilárd talaján. De filozófussá teszi őt *synopsis*-a és az elvi rendszerezés szeretete: elméje ugyanis nem részletekhez tapad, hanem az egészet vágyik átölelni. A konkrét tudományok tágas mezejéről igyekeznek az egyetemes filozófiai problémákig fölemelkedni. Legnagyobb ereje abban van, hogy roppant ismeretanyag fölött rendelkezik, amelyet nagy szisztematizáló erővel tud elénk tárni és elrendezni. Kornis a pszichológia és a tudományelmélet felől hatolt be a filozófia problématikájába, s ezen a téren olyan műveket alkotott, amelyek éleslátás és didaktikai készség tekintetében bölcséleti irodalmunk legjobb alkotásai közé tartoznak. E művek fogyasztása azonban az, hogy azokon a magaslatokon, ahova szerzőjük fölkalauzol bennünket, mintha csak lefelé volna tiszta a szemhatár: fölöttünk felhő takarja az eget. Kornis léptei ingadozókká válnak ott, ahol a legmagasabb problémákról kellene olvasóit tájékoztatni.

5. *Az egyes filozófiai tudományok művelői.*

A) *Pszichológia.* A pszichológia Magyarországon meglehetősen élénk érdeklődést ébresztett és elég sok művelőt mutathat föl. Ezek közül azonban löbben vannak, akik kutatásaik eredményét német nyelven bocsátották közre. Legtöbb munkájukat így írták Pikler Gyula,¹ Ranschburg Pál és Révész Géza, kik a kísérleti irányú pszichológiának külföldön is ismert művelői. Révész Géza német nyelven² bocsátotta közre jelentős vizsgálatait, melyek a hangérzetek és a differenciális pszichológia területén mozognak. Magyar nyelven írt művéért különösen *Ranschburg Pálról* kell megemlékeznünk, kinek *Az emberi*

¹ Sinnesphysiologische Untersuchungen, 1917.

² Tonpsychologie, 1920. E. Nyiregyházi: Psychologie eines musikalisch begabten Kindes, 1918., stb.

elme című igen érdekes és sokban eredeti felfogású két kötetes munkája az 1923. év folyamán jelent meg. Szerzőnk alapvető vizsgálatait az emlékezet és a lelki képességek terén már régebben tekintélyes nevet biztosítottak számára. Ebben a nagy terjedelmű új művében szintén a biológiai tények és a lelki élet összefüggéseinek kutatásában bizonyul szakavatott bűvárnak. Igen fontos megállapításokra jut pl. az érzet minősége és az ingerületvezetés viszonyára nézve, valamint figyelmet érdemel az a megállapítása is, hogy az érzet nem kontinuos, hanem oszcilláló folyamat. De legnagyobb jelentőségűnek azt a tételét kell tartanunk, melyet Ranschburg a homogén lelki tartalmak kölcsönös gátlására vonatkozólag állapít meg s az u. n. homofónia törvényének mond. Szerzőnk alighanem túlságos jelentőséget tulajdonít a lelki élet fiziológiai alapjainak, de el kell ismernünk, hogy e téren a legnagyobb mértékben elismerésre méltó eredményes kutatásokat végzett.

Ranschburg és Révész nyomában ma már lehet tanítványokat is látnunk, akik nagy igyekezettel kutatnak a mestereik megjelölte irányokban.

Magyar nyelvű lélektani irodalmunk egyik tanulságos műve még *Posch Jenő* (mh. 1923) nagy munkája *Lelki Jelenségeink Természetéről* (1915), mely ma már túlhaladott materialista felfogással, de sokszor igen szellemesen próbálja megvilágítani lelki életünket. Posch e művet egy realista lélektan tervezetének mondja s benne egyes voluntarista irányú filozófusok nyomain elindulva különösen a „képzet“ fogalmát szeretné a pszichológiából száműzni. Lange és James példáján fellelkesülve a képzeteket a mozdulatokkal magyarázza. Életének feladatául a spiritalista világnézet megcáfolását vallotta, melyet

sehogy sem tudott összeegyeztetni a természet-tudományok eredményeivel s minthogy ez a világnézet ma a képzet és gondolkozás tényeinek táján húzódott meg, itt támadja a szorongatott ellenséget. Hogy a védett hadállások bevétele sikerült volna neki, azt maga sem hitte. De ez az izig-vérig harcos egyéniség azzal a tudattal hunyta le szemét, hogy a végső és majdan győzedelmes támadás irányát megjelölte. Főműve a Spencer-féle akarat-elméletnek a legkisebb részletekig ható kersztülvitele, de sokat köszön Avenarius, Fouillée, Fr. Mauthner, Münsterberg és Ribot gondolatainak is. Eleven és harcos szelleme érdekes jelensége volt a magyar pozitivisták csatasorának, aki fáradhatatlan buzgósággal próbálta megingatni a pszichológia immár korhadtnak vélt oszlopait.

B) *Esztétika.* Az esztétika iránt mindig nagy érdeklődés mutatkozott a magyar szellemi életben. Nem sokkal azután, hogy Baumgarten e tudománynak mai nevét megadta, már a XVIII. század végén tanszéket állítottak számára a budapesti egyetemen. A magyarok mégsem annyira az elméleti esztétikában, mint inkább a művészetkritikában jeleskedtek. Ezen a téren a nemzeti szellem igazi reprezentatív manjének tekinthetjük a nemrég elhunyt *Beöthy Zsoltot* (1848—1922), aki Taineből és a pszichológiai esztétika tételeiből kiindulva a remekműveknek és a bennük megnyilatkozó szellemnek mintaszerűen finom elemzésével tűnt ki. Az ő nyomán és jó részben az ő hatására készültek *Alexander Bernát* (szül. 1850) szellemes, de sokszor nem elég mélyenjáró fejtegetései a művészetről. Legfinomabbak Diderot-tanulmányai, amelyekben sok congenialitást árult el a nagy enciklopédista szellemével.

A művészetnek e franciás jellegű magyarázói

mellett az angol pozitívista és evolúciós esztétikának is voltak hívei (Pekár Károly, Jászi Oszkár), de ezek sem az eredetiségig, sem a számbavehető hatásig nem tudtak eljutni.

A magyar esztétikai irodalom dicsekedhetik e tudomány legrészletesebb történetével, melyet *Jánosi Béla* 3 kötetben írt meg és a M. Tudományos Akadémia adott ki. E roppant szorgalommal készült munka híven jelképi a magyarságnak minden nagy és nemes eszme iránt való objektív és odaadó tiszteletét.

C) *Történetfilozófia.* A történetfilozófiában Bodnár Zsigmond (1839—1907) próbálkozott törvénybe foglalni a szellemi haladás menetét. Figyelmét a szellemi életnek ellentétekben való fejlődése ragadta meg s ezt oly módon igyekezett megmagyarázni, hogy a kultúra három vezető ideájának, a szépnek, jónak és igaznak bizonyos módon való felfogásával hozta kapcsolatba. Az idealizmus korszakában egységben látjuk e három eszmét, míg a realizmus idején különváltan szemléljük. E két szemléletmód egymással váltakozik a történet folyamán s természetesen sajátos színt ad az egész emberi tudatvilágnak. Bodnár egy egész életen át igyekezett ez az egy gondolatot a történet tényein is igazolni, — sok ellenmondással és kevés sikerrel.

D) *Filozófiatörténet.* A filozófia történetének egyes fejezeteiről értékes magyar monografiák olvashatók. *Alexander Bernát* Taine lábainál nőtt történetiróvá. Nagy hozzáértéssel fogott hozzá Kant életének és filozófiájának ismertetéséhez, de műve töredék maradt: nem jutott túl benne Kant ismeretelméletén. Írt még monografiát a XIX. század pesszimizmusáról és Spinozáról s a nemzeti szellem érvényesülését

nyomozta a filozófiában. Világos előadása nem rejt nagy mélységeket, de finom és iskolázott elméjével mindig megkapja olvasóit. Kár, hogy széleskörű tudása elaprózódott későbbi pályája fonalán.

E) *Pedagógia*. A magyar pedagógiai irodalom éppen úgy, mint az iskolaszervezet, az Ausztriával való államjogi kapcsolatnál fogva túlságosan német hatás alatt állott. *Kármán Mór*¹ (1843—1913), a kiváló gyakorlati paedagógus Herbart és Ziller elméletét gyökerezteite meg a magyar nevelőkben, akik úgy fordultak aztán Rein jénai katedrája felé, mint az igazhívők Mekka felé. Ezt a hatást nem tudta ellensúlyozni *Schneller István*² (szül. 1847) kolozsvári egyetemi tanár működése sem, annyival kevésbé, mert a pedagógiai elmélete, melyet Fichte gondolataiból kiindulva konstruált meg és a személyiség pedagógiájának nevezett, sokkal inkább az elvont theoria magaslatain járt, semhogy komoly gyakorlati eredményeket hozhatott volna létre.

Ha Schneller pedagógiája ellen az lehet a kifogás, hogy túl van telítve filozófiával, akkor *Fináczy Ernőnél*³ (szül. 1860) a budapesti egyetem tudós pedagógiai professzoránál ép ennek a hiányát kell fájlalnunk.

Fináczy a pedagógia történetét eredeti források nyomán igen önállóan és új szempontok szerint dolgozta föl. Elsőrendű módszeres kuta-

¹ Közoktatásügyi tanulmányok. 2. kötet, 1906—1907. Pedagógiai dolgozat, 2. kötet, 1909.

² Pedagógiai dolgozatok. 3. kötet, 1900—1910.

³ A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában, 2. kötet, 1899—1902. Neveléstörténet, I. Ó-kor, 1906. II. Közép-kor, 1916. III. Renaissance-kor, 1919.

tónak bizonyult, de anyagát nem hatja át a filozófiai szellem éltető lehellete.

Elmélet és gyakorlat szerencsés módon egyesül *Weszely Ödön*¹ (szül. 1867) pécsi egyetemi tanár munkáiban, aki a magyar pedagógusok közül széles látkörével és az egész európai szakirodalomban való jártasságával tűnik ki. Nem oly egyoldalú, mint Schneller vagy Fináczy, hanem fogékony elmével közeledik minden gondolathoz. Az értékfilozófia eszméiből kiindulva alkotta meg a maga pedagógiai rendszerét, melynek következetes kifejtését tekinti életfeladatának. Konstrukcióját túlságos óvatosság és aggódó körültekintés jellemzik, ezért könyvei sokszor nem állítják élesen szemünk elé a szerző személyes vezető gondolatait és nem érik el azt a hatást, amelyet a bennük rejlő tudás, józan kritika és finom ízlés alapján megérdemelnének.

A magyar pedagógia három reprezentánsa egyúttal azt is mutatja, hogy milyen forrásokból táplálkozott korunkban a magyar nevelői elmélkedés: Schneller a német idealizmust, Fináczy a történeti filológiát és Weszely a mai kultúrfilozófiai felfogást, s a legmodernebb irányok propagálását jelenti a magyarság számára.

7. E rövid és hiányos vázlat is világosan mutatja, hogy a világháború katasztrófája akkor szakadt a magyarságra, mikor már teljesen beilleszkedve a nyugateurópai kultúrközösségbe maga is azon az úton volt, hogy a pusztá receptívitás után az alkotó munka útjára lépjen. A küzdelem vége a magyarság roppant vérvesz-

¹ A modern pedagógia útjain 1909. — Bevezetés a neveléstudományba 1923.

teségét és állami és nemzeti erejének megfogyatkozását tárja elénk. Remélhető-e, hogy ez a maroknyi nép aléltságából magához térjen? Bízunk az időben és a nemzetnek sok vészben megedzett akaraterejében. A kicsinység talán elmélyedésre, s a nemzeti önállóság az eddiginél talán nagyobb függetlenségre készítetik a magyar gondolkodókat. Hisszük, hogy a politikai veszteségeket nem fogja tetézni a nemzet szellemi erejének pusztulása, mert a magyarság még nem mondta el az emberiségnek, aminek elmondására hivatott.

Befejezés

A filozófiának két és félezer éves sorsa az, ami az előző lapokon fő vonásaiban elibénk tárult. Ez a történet a maga egészében egyetlen hatalmas küzdelem, amelyet az emberiség legjobb elméi és legnemesebb jellemei folytattak az Igazság megismeréséért. E küzdelemben nem a hatalom vágya, nem a haszon hajhászása hevítette keblüket, hanem valamennyi filozófus a tökéletesség kívánásával volt eltelve. Senki sem indult el közülük a filozofálás tövises útján anélkül, hogy már útja elején ott ne élt volna lelkében kiirthatatlanul az a meggyőződés, hogy az, *aki tud, tökéletesebb annál, aki nem tud.* Csak így lehettek a filozófusok a tudás szerelmesei, akik életük értelmét nem is keresték egyébben, mint magában a tiszta tudásban, amit nem fertőzött meg a haszon mikróbjája, a gyakorlati élet levegője. Ezért a filozófia mindig egy tisztultabb világot, a magas hegyek éles és nem mindenki számára való levegőjét jelentette az emberiség szemében.

S éppen, mert a filozófia ily magasságokban lakozik, problémái a legnehezebbek mindazok között, amiket az ember megközelíteni szándékozik. Ha le akarjuk vonni a harmadfélezer év

eredményeit, alig lesz olyan filozófiai tétel, amely fölött a mai filozófusok ép úgy ne vitáznának, mint a messze hajdankorban élt elődeik. Azért ez a problémákkal való viaskodás mégsem volt hiábavaló. Világunk megnőtt e két és fél ezredév alatt, bár a tökéletességtől ma éppen olyan távol vagyunk, mint a küzdelem kezdetén. E hosszú idő alatt sokszor láthattuk, hogy az emberek nem mindig egyformán látták azt, ami tökéletessé teszi őket: a tudás célját és tartalmát több ízben változtatták. *De lényeges az, hogy magát a tökéletesség gondolatát sohasem feledték el, s ennek az akarása biztosította a filozófia életét.* A tökéletesség eszméje a porból mindig felfelé vonta az embert az ideálok napfényes csúcsai felé, s nem engedte, hogy elmerüljön a természetben és a valóságban. *A filozófia ily módon ébren tartotta az emberben a természet fölött emelkedő világ tudatát, s még a reménytelen küzdelmek közepette is tudtunkra adta, hogy az ember több, mint a természet!* Pascalnak van igaza: a természet eltaposhatja az embert, de a természet mit sem tud erről; ám az ember tud erről az eltiportatásról, s ez a tudat a letaposott embert eltiprója fölé emeli . . .

Ha semmi más feladata nem volna a filozófiának, mint ennek a fenséges öntudatnak az ébrentartása, — akkor is az emberiség legnagyobb jóltevői közé kellene sorolnunk az igazi filozófusokat. S valóban a vallást kivéve életben és halálban nincs az embernek nagyobb vigasztalója, mint a filozófia. Ez a bizonyosság az, ami a gondolkodó emberben még a filozófiai iskolák tételeinek bizonytalanságából is csodálatos módon megszületik, s ez megéri azt a hosszú küzdelmet, amelyről e könyv lapjai beszélnek.

Irodalom. Az újkori filozófia történetének részletesebb tanulmányozására a következő könyveket ajánljuk: Überweg: *Grundriss-ének* 3—5. köteteit, ahol bőséges bibliográfiát is talál az olvasó.

Az összefoglaló művek közül megemlítést érdemelnek: Kuno Fischer: *Gesch. d. neueren Philosophie*, 10 kötetben. W. Windelband: *Gesch. d. neueren Philosophie*, 2 kötetben. R. Falckenberg és Fr. Jodl hasonló című 1—1 kötetes művei. J. Royce: *Spirit of modern philosophy*.

Az egyes gondolkodókra vonatkozó monográfiák száma pedig egész légió.



FÜGGELÉK

Néhány fontosabb filozófiai kifejezés magyarázata

A

Absztrakció (lat. abstrahere = elvonni): az a logikai művelet, melyben a fogalomból kizárjuk az egyedi tulajdonságokat és megtartjuk az egyetemeseket. Eredménye az általánosítás (generalizáció).

Abszolút: eredeti jelentésében: feloldott, feltétlen; ami minden vonatkozástól ment és semmi mástól nem függ. Ellentéte a relatív.

Accidens: a lényegtelen; ami a szubstanciának nem szükségszerű, csak járulékos tulajdonsága.

Activitas: cselekvőképesség. Ellentéte a *passivitas*.

Actualitas: valóság, való lét. Ellentéte a *potentialitas*.

Adaequat: teljesen hozzáillő, megfelelő.

Adottság: minden olyan élménytartalom, amelyre ráésszémélünk, s amelyet e ráésszmélés már készen talál.

Aestetika: szó szerint: az érzéki megismerés tana (v. ö. Kant). Ma általánosan: a szépről szóló tan.

Afficiál: inger által hat.

Agnoszticizmus: az a felfogás, hogy a világ ösoka, a dolgok lényege megismerhetetlen.

Altruizmus: az az erkölcsi érzület, mely a mások javában látja a cselekedetek célját. Önzetlenség. Ellentéte az egoizmus.

Analógia: hasonlóság.

Analízis: valamely összetettnek alkotórészeire való

szétbontása (pl. a fogalomnak jegyeire); az egésznek a részekkel való magyarázása. Elemzés. Ellentéte a szintézis.

Anthropocentrikus: az a felfogás, mely szerint az ember a világegyetem célja és központja.

Anthropomorfizmus: a világ emberiesítése. Főleg az isteninek emberszerű felfogása.

Antinómia: olyan két ellentétes ítélet viszonya, amelyek egyforma erővel bizonyíthatók.

Apriori és aposteriori: szó szerint „a korábbiból“, illetve „a későbbiből“. Apriori a tiszta észből származó, a szigorúan általános érvényű és szükségképi, a tapasztalástól független. Ezért az a priori minden lehetséges tapasztalást megelőz. Ellentéte az aposteriori, mely tapasztalatból származót jelent.

Apriorizmus: az a felfogás, mely szerint az ismeret bizonyos elemei aprioriak, s nem a tapasztalásból származók.

Apperceptió (ad + perceptio): a tudat egységes egészébe való beolvadása valamely képzetnek. Leibniznél: az öntudatlan benyomás tudatosítása a gondolkodás segítségével.

Asszociáció: képzettársulás.

Attributum (lat. attribuere = valamit adni vminek): valamely dolognak szükséges, eredeti tulajdonsága, mely állandóan megmarad rajta, s így a lényegéhez tartozik.

Autonómia: öntörvényhozás, önkormányzat. Az a Kant óta szokásos erkölcsstani elv, hogy az Ész önmaga szabja meg viselkedése törvényét. Ellentéte a heteronómia, mely idegen törvény által való irányítást jelent.

Axiológia: értékelmélet.

Azonosság: identitás. Jele $A = A$.

C

Causa sui: saját létének oka, azaz: ok nélküli, első való. Abszolút létező.

Causalitás: oksági viszony.

Chaos: a világ rendezetlen, törvények által még

nem szabályozott őszállapota, melyből a rendezett világ, a *kosmos* kialakult.

Conceptualismus : az a skolasztikus tan, hogy az általános a dolgokban benne rejlik, s belőlük az ész ezt mint fogalmat emeli ki.

Constitutiv : alkotó, meghatározó, megalapozó.

Constructio : fogalmakból való szerkesztés. Apriorikus eljárás.

Contemplatio : szemlélődés.

Continuitas : folytonos, hézag nélküli összefüggés.

D

Deizmus : az a vallásos világnézet, mely elveti a ki nyilatkoztatást és Isten lételet csupán az ésből és a természet rendjéből következteti. Ész-istenhívés. Eszerint Isten teremtője, de nem kormányzója a világnak.

Determinizmus : az a tan, hogy az ember elhatározásai és cselekedetei is szükségszerű következmények ; az akaratot a motívumok szabják meg. — Ellentéte az *indeterminizmus*, mely szerint az akarat elhatározásában teljesen szabad.

Dialektika : eredetileg a tudományos beszélgetés és meggyőzés művészete. Platonnál az ideákról szóló tan. Kantnál az észfogalmakról szóló tan. Hegelnél a fogalmak egymásba való átmenete, melynek öntudatos követése a dialektikai módszer.

Discursiv : a fogalmi gondolkodás a szemlélettel való ellentétben. Ellentéte az intuitiv, mely a fogalmi kapcsolatból való kiemelést, a közvetlent jelenti.

Dogmatikus : az oly ismeret, mely megelőzőleg nem vizsgálja a megismerés forrásait és értékét, valamint határait.

Dualismus : két ellentétes elv felvétele ; két-elvűség. Ellentétei a *monismus* és a *pluralismus*.

Dynamismus : az a felfogás, mely az atomista materialista világnézettel szemben minden jelenséget, még magát az anyagot is, erők hatására vezet vissza.

E

Egoismus : önösség, önzés.

Eklektikus : az a filozófus, aki a különböző rendszerekből válogatja ki azt, ami neki igaznak látszik.

Emanatio : kifolyás. Az a felfogás, hogy minden reatív dolog (pl. a világ) az abszolútból ered lényegének lecsökkentése folytán. Ellentéte a *fejlődés*, mely szerint magasabb rendű valóság alacsonyabb rendűből származik. (*Evolutio.*)

Empirizmus : az a nézet, hogy kizárólag a tapasztalás az ismeret forrása. Ellentéte a *rationalismus*.

Energia : tevékenység. Aristotelesnél a dolgok tevékeny formája, mely által a dolgokban rejlő lehetőségekből valóságok válnak. A természettudományban mennyiségileg meghatározható munkaképesség.

Erisztika : a vitatkozásra való készség.

Érvény, érvényesség : az ítéletek igazságértéke. Az érvény *időtlen léte*, azaz *fennállása* megkülönböztetendő az elgondolás *idői valóságától*.

Esoterikus : beavatottaknak szóló, titkos. Ellentéte az *exoterikus*, mely nyilvánost, a nagy közönségnek szántat jelent.

Ethika : erkölcsfilozófia ; a jóról és rosszról való tudomány.

Eudaemonizmus : az a felfogás, hogy a cselekedetek célja és mértéke a boldogság.

Evidencia : valamely tétel igazságának közvetlen belátása ; szemléletileg megalapozott bizonyossága.

Evolúció : kibontakozás, fejlődés, a felsőbb fokúnak az alsóbból való kialakulása.

F

Formalizmus : az a felfogás, hogy valamely dologban nem a tartalom, hanem a forma a lényeges. Aristoteles és a skolasztika ugyanis a formát nem passzív produktumnak, hanem aktív produktóknak, szubstanciálisnak, dinamikus létezőnek tekintette.

Funkció: valamely dolognak tevékenysége; a matematikában mennyiségek változásainak egymástól való függése. Correlatióban állás. Jele: $y = f(x)$.

G

Genetikus: az eredetre vonatkozó; származtató.

Gnózis: megismerés, tudás. Az a filozófiai irány, mely tételeit a vallásból meríti, de ezek igazolását tudományosan lehetőknek tartja.

H

Hédonizmus: az az etikai irány, mely szerint a legfőbb cél és boldogság a gyönyörűség.

Hérakleitizmus: az a filozófiai tan, hogy a valóság örökös mozgásban, változásban van. Első hirdetőjéről, Hérakleitosról vette a nevét.

Heteronomia: mikor az eszes akarat más törvények alatt áll, mint amiket az ész önmaga ad magának. Ellentéte az *autonomia*.

Historismus: az a törekvés, mely minden valóságot és értéket a történetéből akar megérteni.

Hylozoizmus: az a felfogás, hogy az anyagban is élet rejlik. Vele rokon fogalom a *panpsychismus*, mely szerint minden anyag telítve van lélekkel.

Hypostasis: valaminek pl. egy fogalomnak, önálló szubstancia gyanánt való tételezése, állítása.

I

Idea: eredetileg alak, forma; majd: öskép, minta. Az empiristáknál képzetet, Kantnál az ismeret végső célját, alapgondolatot, irányító eszmét jelent.

Idealizmus: az a tan, mely szerint egyedül csak a szelleminek, az ideálisnak van valósága vagy lényege és értéke. Két főformája: a *metafizikai* és az *ismeretelméleti* idealizmus.

Immanens: bennrejlő, bennmaradó. Ellentéte a *transcendens*, mely a tapasztalati valóságon kívül levőt jelent.

Imperativus : erkölcsi parancs, norma.

Individualismus : az egyén önállóságáról és jogairól szóló erkölcsi tan. Az a felfogás, mely minden egyes létező különvalóságát elismeri.

Intellectualismus : az a nézet, hogy csupán az értelem az ismeret forrása; továbbá a gondolkodásnak az akarathoz és érzelemhez képest magasabb értékelése.

Intellectualis szemlélet : a gondolatnak tárgyával való érintkezése közvetlen módon, a logikai formák megkerülésével.

Intellegibilis : érzékfölötti, gondolati, ami nem szemlélhető, de érthető.

Irrationalis : ész fölötti, észből meg nem érthető.

K

Kategóriák : a legáltalánosabb észfogalmak, melyek éppen ezért nem tapasztalati természetűek. Törzsfogalmak.

Kategorikus : határozott, feltétlen.

Koexistencia : a térbeli együtt- és egyszerre való lét.

Kontingens : ami másképp is lehetne; ami nem szükségképi.

Kriticismus : az a filozófia, mely a dolgok megismerése előtt maguknak az ismeret tényezőinek megvizsgálását vállalja és végzi el. Kezdeményezője Kant volt, aki mielőtt arra felelt volna: *mit tudunk?* — először azt kérdezte: *hogyan lehetséges valamit tudnunk?*

L

Legalitás : a *cselekvésnek* a tételes törvényekkel való megegyezése. Ellentéte a *moralitás*, mely az *akaratnak* az **erkölcsi** törvénnyel való megegyezését jelenti.

Lényeg (essentia, quidditas) : az, ami egy dolog „természete“, s ami független annak egyedi és esetleges mozzanataitól, amint *most és itt* (hic et nunc) van. A lényeg általában az, amit a fogalommal kifejezünk; a fogalom korrelátuma. *Lényeges*, ami egy dologban, illetve annak a fogalmához szükségképen hozzátartozik, — *ami nélkül az nem volna az, ami*.

M

Makrokosmos : a nagyvilág, a természet a maga egységében. — **Mikrokosmos** : a kis világ, vagyis : az ember.

Materialismus : az a tan, hogy csak az anyag a valóságosan létező.

Monas : egység ; metafizikai önálló egyed.

Monismus : minden oly tan, mely *egyetlen* elvből, pl. az anyagból vagy a szellemből magyaráz mindent. Ellentéte a dualismus és a pluralismus.

Motivum : erkölcsi indítók.

Mystika : az a tan, mely valami módon lehetők tartja, hogy véges létünk korlátain túl emelkedünk és a végtelennel érintkezhetünk. Rendszerint minden a logikussal ellenkező, mégis geniálisnak tartott gondolatot a mystika körébe utalnak.

N

Naturalismus : a természetnek mint minden dolog ősforrásának értékelése.

Nihilismus : a tagadás álláspontja.

Norma : zsinórmérték, szabály, erkölcsi parancs.

Noumenon : a pusztán gondolati dolog mint magábanvaló (Ding an sich). A *jelenség* (*phaenomenon*) ellentéte.

O

Objectivismus : az a tan, mely csupán a tárgyra (objectum) tartozó igazságokkal törődik, s figyelmen kívül hagyja az alany (subjectum) szerepét az ismeretben. Ellentéte: *subjectivismus*.

Ontologia : a létezőről szóló tan. A metafizika másik, tárgya (a létező = τὸ ὄν) szerint való elnevezése.

Optimismus : az a meggyőződés, hogy a világ és az élet jó.

P

Pantheismus : az a felfogás, hogy a mindenség és az Isten egymástól nem különböznek és Isten lényegileg egy a dolgok mindenségével. A dolgokban Isten konkrét létformáit látjuk meg.

Paralogismus: hibás következtetés.

Pessimismus: az a meggyőződés, hogy a világ és az élet rossz, s egyik sem ér semmit.

Phaenomenalismus: az a tan, hogy csak a jelenségek ismerhetők meg.

Positivismus: az a tan, mely szerint a tudás nem lehet egyéb, mint a tények leírása és összefoglalása.

Postulatum: végső előfeltevés, mely maga már nem bizonyítható, de gondolkodásunkban mégis hozzája kell igazodnunk.

Praeexistentia: a lélek létele a testi élet előtt.

Prolegomena: bevezetés.

R

Rationalismus: az a tan, hogy igazi megismerés csak az ész által lehetséges. Továbbá, hogy az ész minden tudásnak végső forrása.

Relativismus: az a felfogás, hogy minden tudás és értékelés csak egy viszonynak a kifejezése. E szerint nincs semmi feltétlen, azaz abszolút.

S

Sensualismus: az a felfogás, hogy minden ismeret alapja az érzéki érzetekben keresendő és ezekből levezethető.

Skepsis, skepticismus: az a tan, hogy nincsen teljesen bizonyos ismeret.

Spiritualismus: immaterializmusnak is nevezik, mert a lelki valóságban látja az igazi valóság őstipusát.

Subjectivismus: minden tudás alanyiségéről vallott felfogás.

Substantia: az a valami, ami a dolgokból a tulajdonságok változása dacára is állandó marad; a tulajdonságok hordozója.

Synthesis: összetétel, egybekapcsolás; egységes egészbefűzés.

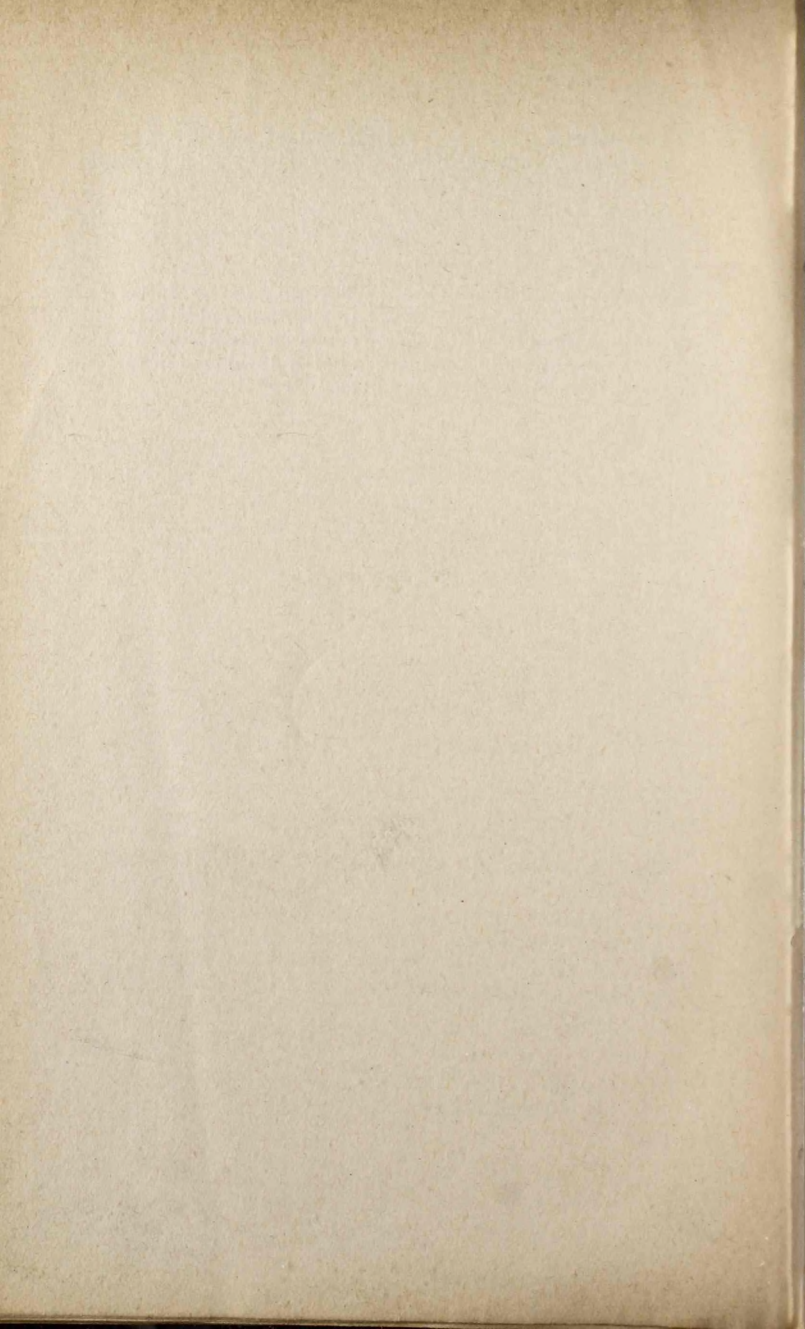
U

Utilitarismus: az az etikai felfogás, mely szerint az elérhető legnagyobb haszon a legfőbb jó.

V

Voluntarismus: 1. a lelki életben az akaratnak a központi funkcióvá tétele; 2. az etikában a gyakorlati, cselekvő észnek a megismerőnél előbbrevalónak tartása (az akarat primátusza); 3. a metafizikában az a tan, hogy a valóság lényegében akarat.

Jegyzet. Ajánlatos, hogy az olvasó kéznél tartsa Enyvvári Jenő ügyesen szerkesztett kis *Philosophiai Szótár*-át (megjelent a *Kultúra és Tudomány* című sorozatban, Bpest, Franklin-Társulat), ahol a további tájékozódásra is kellő irodalmi útmutatást kaphat.



TARTALOMJEGYZÉK

	Oldal
Bevezetés	5
1. §. A filozófia	5
2. §. A filozófia története	11
3. §. A filozófia történetének főkorszakai	17
I. Rész. AZ ANTIK FILOZÓFIA	24—158
4. §. Az antik filozófia korszakai	24
5. §. A görög filozófia eredete	25
I. A tudományos világmagyarázat kezdetei	28
6. §. Az ión természetfilozófusok	28
7. §. Hérakleitos	32
8. §. A pythagoreusok	35
9. §. Az eleai iskola	41
II. A világmagyarázó rendszerek kora	48
10. §. A világmechanizmus kutatói	48
11. §. A szofisták	54
12. §. Sokrates	59
13. §. A sokratesi iskolák	66
14. §. Platon	71
14. §. Az Akadémia	92
16. §. Aristoteles	93
III. A hellénisztikus filozófia	134
17. §. A kor általános jellemvonásai	134
18. §. A Stoa bölcsesége	135
19. §. Epikuros bölcsesége	142
20. §. A szkepszis	146

21. §. Vallás és filozófia kapcsolódása az új platonizmus	148
a) Philo	149
b) Plotinos	151
II. Rész. A KÖZÉPKORI KERESZTYÉN FILOZÓFIA	159—237
22. §. A középkori keresztyén filozófia felosztása	159
A patrisztika	161
23. §. Szent Ágoston	161
A skolasztika	177
24. §. A középkor szelleme	177
25. §. A skolasztika forrásai	181
I. A skolasztika kezdetei	182
26. §. Scottus Eriugena	182
27. §. A nominalizmus és realizmus harca	185
28. §. A harc eredményei	194
29. §. Az arab filozófia	198
30. §. A zsidó filozófia	205
II. A skolasztika virágzása	206
31. §. A virágzás feltételei	206
32. §. Bonaventura	208
33. §. Nagy Albert	209
34. §. Aquinói Szent Tamás	213
35. §. Az empirikus irány: Roger Bacon	225
36. §. A voluntarista visszahatás: Duns Scotus	229
37. §. A logikusok: Raymundus Lullus	234
III. A skolasztika hanyatlása	235
38. §. Ockhami Vilmos	235
III. Rész. AZ ÚJKORI FILOZÓFIA	238—464
39. §. Az újkor szelleme	238
I. A forrongás korszaka	244
40. §. Az antik filozófia felújítása	244
41. §. Az új ember	247
42. §. Nicolaus Cusanus	250

	Oldal
Az új világkép	254
43. §. Giordano Bruno	254
44. §. Az új vallás	259
45. §. Az új politika: Macchiavelli	263
46. §. Az új természettudomány	267
A tapasztalati módszer programja	270
47. §. Verulamii Bacon	270
II. A világ, mint természet	274
48. §. Descartes	275
49. §. Descartes követői	287
50. §. Hobbes	292
51. §. Spinóza	296
52. §. Leibniz	305
III. A felvilágosodás filozófiája	318
53. §. Általános jellemvonások	318
54. §. Locke	319
55. §. Berkeley	326
56. §. Hume	328
57. §. Az angol morálfilozófusok	332
58. §. A francia felvilágosodás	334
59. §. A német felvilágosodás	340
IV. A világ, mint szellemi alkotás	341
60. §. Kant kriticismusa	341
61. §. Kant ellenfelei és követői	373
62. §. A XIX. század gondolkodása általában	376
63. §. A német idealizmus	382
1. J. G. Fichte	383
2. Schelling	388
3. Hegel	393
64. §. Schopenhauer	400
65. §. Herbart	406
66. §. Epigonok	410
67. §. A materializmus	414
68. §. A neokriticismus	417
69. §. Az abszolútum elrelativizálása	420

	Oldal
70. §. Husserl és a fenomenológia	423
71. §. A pozitivizmus	424
1. Comte	425
2. Herbert Spencer	433
3. E. Mach	436
4. A pragmatizmus	437
72. §. A francia filozófia	438
73. §. A magyar filozófia	442
BEFEJEZÉS	462
Függelék: Néhány fontosabb filozófiai kifejezés ma- gyarázata	465
Tartalomjegyzék	475



Magyar Tudományos Akadémia
Könyvtára 189/1952 sz.

Szerző egyéb könyvei:

Pascal Gondolatai

(Filozófiai Írók Tára, 25. kötet) Franklin, 1912.

Taine

(Ember és természet, 1.) Franklin, 1923.

A mai filozófia főirányai

(Ember és természet, 4.) Franklin, 1923.

Gondolkodók

(Kultura és tudomány, 55.) Franklin, 1926.

Két filozófus: Platon és Kant

(Kultura és tudomány, 57.) Franklin, 1926.

Az ethika alapvonalai

(Tudományos Gyűjtemény, 12.) Danubia-kiadás, 1925.

A pszichológia főkérdései

(Tudományos gyűjtemény) Danubia-kiadás, 1927.

A modern gondolkodás

(Élet és Tudomány) Athenaeum, 1927.

A logika alapvonalai

(Sajtó alatt)

