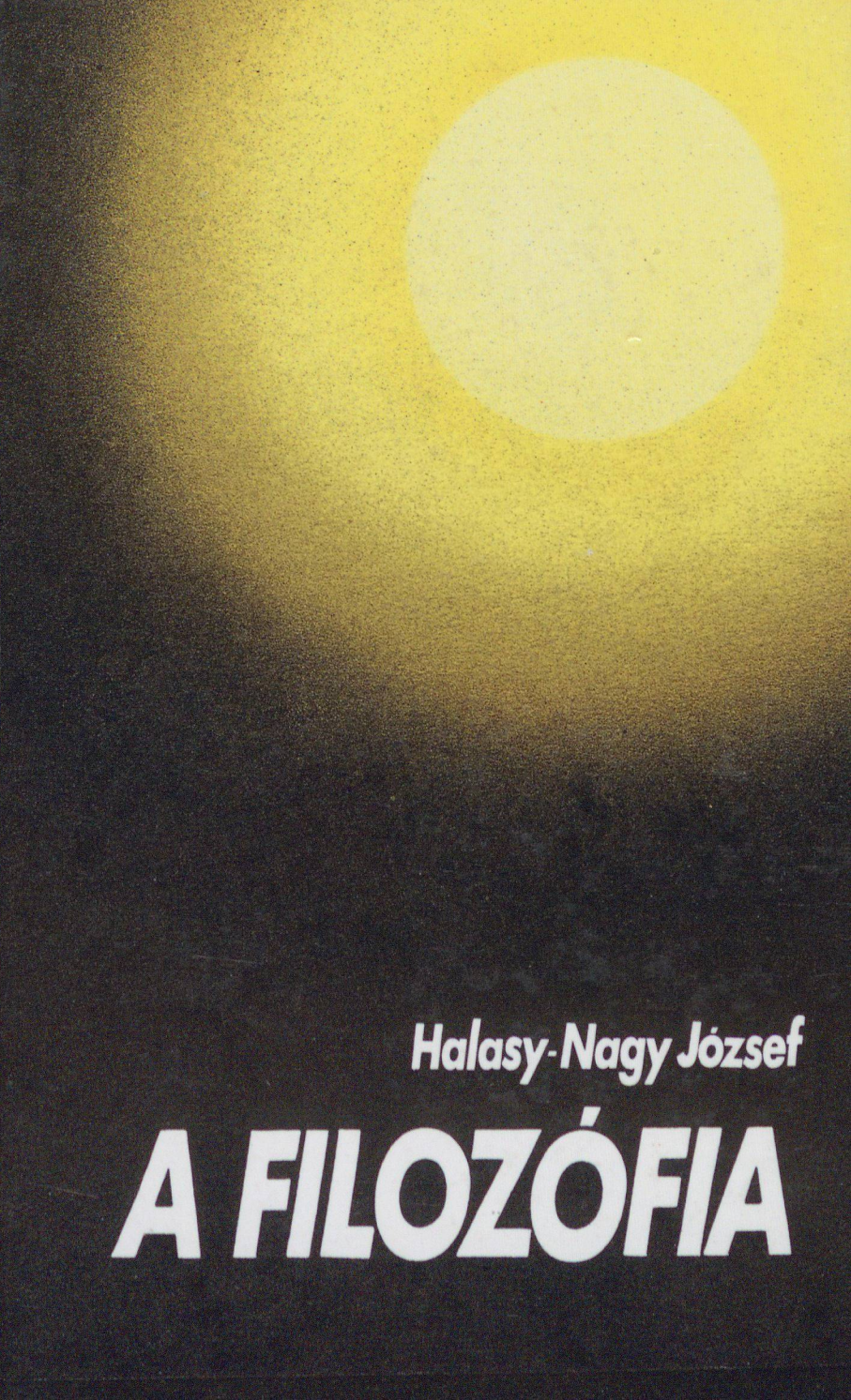

Halasy-Nagy József
A FILOZÓFIA

HALASY-NAGY JÓZSEF

A FILOZÓFIA

AZ AKADÉMIAI KIADÓ
REPRINT SOROZATA

Megjelent a *Kereskedelmi Bank Rt.* támogatásával

BUDAPEST, 1991

5a4858

HALASY-NAGY JÓZSEF

A FILOZÓFIA

MTA KIK 0 00003 91380 2

PANTHEON KIADÁS

MTA KIK
508.509
Halasy-Nagy József :
A filozófia

1410/93

Copyright by Pantheon, Budapest, 1944.

MTA KÖNYVTÁR ÉS
INFORMÁCIÓS KÖZPONT

1410/93

Felelős kiadó: Tiringer István

Fémes-nyomda, Budapest, VII., Nagyatádi Szabó-utca 20

A FILOZÓFIA TÁRGYA

A filozófia neve görög eredetű, mint majdnem minden tudományé, és szó szerint a „bölcseség szeretet"-ét jelenti. Az a bölcseség pedig, amelyről szó van benne, a teljes tudás, ami a görögök felfogása szerint oly fenséges valami, hogy csak az istenség és nem az ember lehet birtokában. Ezért az ember osztályrésze csupán a bölcseség szeretete, a teljes tudás megszerzésének a vágya, s így a filozófia alapjában véve örök kutatás. Tárgya a világegész megismerése, mert az egész tudás csak az egész valóságra irányulhat. S ahogy a világegész egyetlen nagy összefüggő rendszer, épp úgy a róla szóló tudás is ilyen tudásrendszerben tárul föl előttünk.

A tapasztalat azonban nem foghatja át a világegészet, hanem csak ennek a töredékeit. A filozófia ennélfogva nem lehet tisztán tapasztalati tudás, hanem ennek a kiegészítése, a tovább építése, amely úgy megy végbe, hogy elménkkel tudásunknak azokon a szálain következtetünk tovább, amelyek a töredékes tapasztalat adottságainak egységbe tartozását igazolják. Ezért az elvek felé visszahajló, reduktív nyomozással a világ ősi alapvető egységét kutatjuk, s ezt az ismerési módot filozófiai spekulációnak nevezzük. E spekuláció racionális elvekre támaszkodik és eredményeként föltárul a kutató ész előtt a világnak egy egységes, minden részében összefüggő és egymást kiegészítő víziója. Ebben a vizióban értelmet nyer aztán a valóságnak minden mozzanata. Természet és ember egyaránt megtalálják benne a maguk létének értelmét. Ha tehát pár szóval meg akarjuk jelölni, hogy mi a filozófia, azt fogjuk mondani, hogy *a világnak és benne az embernek racionális elvekkel igazolt egységes víziója.*

A filozófia aztán a világ sokféleségének megfelelően maga is résztudományokra bomlik. De van egy filozófiai tudomány, amely tárgyának az egyetemességénél fogva foglal helyet a filozófiai tudományok között és ezzel biztosítja a filozófia egységét. Éppen ezért ezt a tudományt szokás sajátosképen a filozófia leglelkének tekinteni, ami jogos is, mert ennek az elvei át meg átjárják a többi filozófiai tudományt és elvei bennük alkalmazott formájukban újra meg újra visszatérnek. Ez a tudomány a metafizika: a valóság mibenlétének az ismerete. A világ ugyanis valóságokból áll, s olyan feladatokból, amelyek érdemesek arra, hogy valósággá legyenek. A valóság tana ennélfogva csakugyan a világegész legbenső lényegét tárja föl és a valóságról vallott felfogásunktól függ, hogy miképen gondolkodunk a magunk e világban való feladatairól is. Érthető tehát, hogy a filozófia története első sorban a metafizika története, hiszen a metafizika még azoknak az elméleteknek a hátterében is mint a valóságról való felfogás ott rejlik, amelyek mit sem akarnak tudni metafizikáról. Így aztán nem tekinthető túlzásnak, ha azt állítjuk, hogy a metafizika a filozófia rendszerének a gerince, s ha ezt ismerjük, akkor a rendszer többi részét már könnyű szerrel magunk is meg tudjuk szerkeszteni. A paleontologus egyetlen csigolyából kihalt ősállatok egész organizmusát tudja rekonstruálni, — a filozófia ismerője hasonló módon egy-egy metafizikai alapgondolatból egész rendszereket tud összefüggően fölépíteni.

A metafizika azonban a valóságnak csupán legegyetemesebb határozmányaival törődik és részletek nem érdeklik. Mivel pedig a valóság közelebbről vagy létezésében vagy értékességében (igazsága, szépsége, jósága tekintetében) tehető vizsgálat tárgyává, a metafizika egyrészt ontológiára (léttan), másrészt axiológiára (értéktan) bomlik.

Az ontológia részei a természetfilozófia, mely a természeti létezőről, s a szellemfilozófia, mely a szellem létformáiról szól.

Az axiológia pedig a logikára, etikára és esztétikára bomlik.

A valóság mellett a filozófia másik nagy kutatási területe a valóság ismerete, mellyel az ismeretelmélet, illetve az ismeret metafizikája foglalkozik.

Minthogy azonban a valóság egésze sokkal több, mintsem bármely filozófiai rendszer felölelhetné, ezért azt kell mondanunk, hogy a filozófia igazában elérhetetlen feladat, amelynek az egyes filozófiai rendszerek csupán megvalósult részei. A filozófia mivoltán éppen azért folyik a sok vita, mert hogy mi a filozófia, az voltaképen nem a kezdetnél, hanem a végnél: a cél elérésénél világosodik meg teljes határozottsággal. Ettől azonban igen messze vagyunk. Ezért igen fontos része a filozófiának a filozófia története. Ennek a tudománynak nem olyan szerepe van, mint a fizikában a fizika történetének, hanem a filozófiatörténet a filozófiának szerves tagja. Szinte csak benne látható egész határozottsággal, mi a filozófia. Fizikát lehet csinálni a fizika történetének ismerete nélkül, de filozófia elképzelhetetlen a filozófiatörténetben való jártasság nélkül. Így aztán érthető, ha sokak felfogása szerint a filozófiába való legjobb bevezetés a filozófia története. Ez szól a filozófiáról minden formájában, míg egyébként sokkal könnyebb és kézzelfoghatóbb is, ha a filozófusról és a filozófus alkotó tevékenységéről beszélünk. Erre az ad jogot, hogy a filozófiában a filozófus személyes valója sokkal nagyobb mértékben megnyilatkozik, mint bármely más tudományban. A filozófia nemcsak elmélet, de műalkotás is, mely alkotója lelkiségét épp úgy elárulja, mint akár a festmény, a szobor vagy a költemény. *Pectus est quod facit philosophum*, — a szív teszi a filozófust, érdemes hát e szívbe is belepillantani.

A FILOZÓFUS

1. A filozófusnak és a filozófának igen érdekes helyzete van az emberek életében. Általában valami idegennek, a való élet zűrzavarától messze lévőnek tartják, hiszen a latin közmondás is azt tartja: *primum vivere, deinde philosophari,* — első az élet s aztán jő a bölcselkedés. Éppen ezért a filozófust rendszerint olyan embernek képzelik, akiben kevés a cselekvő kedv, akiből hiányzik a gyakorlati élet szükségleteinek felismerése s emiatt sokszor mosolyogni is szoktak fölötte. Mégis azt látjuk, hogy a filozófus is, meg a filozófia is önkéntelenül érdekli, vonzza az ember elméjét. Az élet viharai közepett küzködő ember úgy van vele, mint a gyermekkor boldog idejével: a férfias cselekvés zűrzavarából vágyó tekintettel néz vissza a játék boldog idejére; a tettekben zajló léttel szemben vágyik a szemlélődés boldog örömeire. A gyakorlati ember úgy képzeli, hogy a filozófus az elysiumi boldog mezőkön, vagy a világ fölé nyúló hegycsúcsokon él. Nem bántják őt a valóság fájdalmas ellentétei, mert megoldotta mindezeket, vagy pedig magaslaton áll, ahonnan egy tekintettel átfoghat közelt és távolt, multat és jelent s így elmosódnak szeme előtt a bántó ellentétek: együtt és egyszerre, az örökkévalóság szemszögéből látja a dolgokat.

Ez a másmilyenség, a filozófus egyéniségének és tudásának ez a másmilyensége alkotja azt a különösséget, amiért mindnyájan érdeklődünk iránta. Nála keressük azokra a végső, nagy kérdésekre a feleletet, amelyek bennünket is gyötörnek s amelyeknek megoldása iránt olthatatlan vágy él lelkünkben. Úgy hisszük, hogy a filozófusoknál olyan tudást találunk, amelynek birtokában jobbak és különbek leszünk, mint addig voltunk, mert segítségükkel belelátunk a világ rejtelmeibe:

feltárulnak előttünk a lét legbensőbb vonásai s mi felismerve a világ értelmét, nem fogunk többé zűrzavarban járni, hanem nyugodt öntudattal megyünk rendeltetésünk útjain előre. Ez az a nagy kincs, amiről azt hisszük, hogy a filozófusok birtokában vannak s általuk, az ő segítségükkel ennek mi is részesei lehetünk. Érthető tehát, ha állandóan izgat, érdekel bennünket a filozófia, noha olyan utakon jár, melyeken sokszor csak nagy erőfeszítéssel tudja követni a magaslatok megmászásához nem igen szokott köznapi ember gondolkodása.

2. A halhatatlan Rafaelnek van egy képe, melyet szinte mindenki ismer: az *Athéni iskola*. Hatalmas oszlopcsarnok ölén a görög filozófusok társaságát gyűjtötte itt egybe a művész. Magukban elmerült elmélkedők és kisebb-nagyobb vitatkozó csoportok vannak előttünk, s a kép közepén ott beszélget a két legnagyobb mester: Platon és Aristoteles. Mozdulatukról leolvasható vitájuk tárgya: az ideákról, minden valóság céljáról és mintáiról van köztük szó. Az ősz mester fölfelé mutat, mintegy jelezve, hogy ott, egy égi hazában vannak azok a célok, melyek kedvéért mindenek létrejöttek, — a fiatalabb, energikusabbnak látszó tanítvány ellenben az előtte elterülő világra tárja ki kezét, mert itt, ebben a szemünk előtt lévő valóságban találja meg a létnek azokat a céljait, melyeket Platon egy időn és téren túl fekvő világban keres. Öregek és ifjak kíváncsian csoportosulnak a két főalak körül, s figyelő szemmel lesik ajkukról a szót, amely hivatva van az ő kérdéseikre is feleletet adni.

Amott Sokrates magyaráz néhány barátjának, köztük a hadi öltözetben e társaság közepett annyira feltűnő Xenophonnak. A tett embere szemmel láthatóan pihenni jött ide. A lépcsőkön a cinikus Diogenes ül hiányos rongyaiba burkolózva és mit se törődve a körülötte zajló vitákkal, elmerül valami érdekes szöveg olvasásába. Oldalt Hérakleitos, a maga keserűségének gyászába öltözötten, megvetéssel méri végig az előtte nyüzsgő embereket. Ő a nagy magányos lélek, aki menekül az emberek közül.

A kép előterében pedig két iskolát látunk, ahol a

mesterek a geometria és a csillagászat titkaiba vezetik be tanítványaikat.

Az egész kép tele van élettel, mozgással, de egyben fenséges nyugalommal, mert amiért itt minden történik, az nem a testi mozdulatokban, hanem a lélek bensejében játszódik le. Az eszmélet vágya hevíti ezeket az embereket, s a mozdulatok csupán kifejezései annak, ami lelkük mélyén megy végbe. Filozófusok ezek, akiknek eszközük a szó, s fegyverük a gondolat, amellyel az igazság érdekében szállnak harcba. Mind beszél, tanít, magyaráz, s a másikat meggyőzni, s eszméletre segíteni igyekszik. Harc ez, ami itt folyik, noha nem karddal vívják, de ennek is vannak győztesei és legyőzöttjei, sebesültjei és halottai A gondolat hősei itt a hadakozók, akiket kíváncsian áll körül a tanítványok serege.

Mi is tanítványai vagyunk ezeknek a görög filozófusoknak. Mert az ő vitáik még ma sem értek véget. Platon és Aristoteles körül ma is éppúgy csoportosulnak a tudni vágyó elmék, mint életükben; s az ő vitájukat a mai filozófia még mindig nem zárta le. Valamennyien, akik a világ végső értelmét, egységes magyarázatát keressük, ma is azt a vitát folytatjuk, mely ott kezdődött el Athén piacán, oszlopcsarnokaiban és iskoláiban. A filozófia lényegéhez tehát első tekintetre is hozzátartozik a vita: itt nincsen olyan tétel, amit újra meg újra elő ne lehetne venni, és ami fölött újra meg ne indulhatna a vita, hogy vajjon igazság-e az, vagy sem.

Ez a jellemvonás valami örökkévalóságot kölcsönöz a filozófia kérdéseinek. Együtt és egyszerre úgyszólva valamennyi tétele talál híveket, akik síkra szállnak érte és tagadókat, akik fegyverkeznek ellene. Valami hallatlan vitalitás van tehát e kérdésekben, s velük magában a filozófiában is. Hányszor mondták már róla, hogy halott, — hogy nincs szükség rá a pozitív tudományok korszakában, — hogy nem egyéb, mint fogalmak költészete, s ez a halott mindig újra feltámad, mindig új híveket talál és mindig a legmagasabb rendű tudomány rangját tudja kivívni magának az emberi tudás birodalmában.

Megéri tehát a fáradtságot, hogy szemébe nézzünk

ennek a különös valaminek: a filozófusnak és a filozófiának egyaránt, ha egyszer évezredeken át mindig meg tudta tartani helyét az emberiség életnyilvánulásai között.

3. Ha kimondom ezt a szót: filozófia, — legott a görög ég és a görög élet jelenik meg előttem, ahol ez a különös tudomány megszületett. Hellasnak volt az a történeti szerepe, hogy a keleti deszpoták uralma helyett megízleltesse az emberrel a szabadságot, az egyéni életnek és az egyéni tudásnak szépségét, amit az tesz különösen értékessé, hogy az enyém egészen, hogy azt úgy, ahogyan én élem és én gondolom, senki más nem éli és nem gondolja. De természetesen az ily módon az egyéniség értékére ráeszmélt ember a legszebb és legjobb életet, s a legigazabb gondolatot akarta élni és gondolni. Isteneknek való feladat! Ember nem is juthatott teljesen a birtokába, de a görög emberben élt a vágy, hogy megközelítse ezt az isteni eszményt. Ha a legszebb és legjobb élet ember-volta miatt zárva maradt előtte, úgy érezte, hogy tudása révén legalább megismerheti annak a mibenlétét, s közelebb juthat hozzája. Mert az igazság embernek és istennek egyformán ugyanaz, noha az isten többet tud belőle, mint az ember. Az istennek a teljes tudás, a teljes bölcseség van birtokában, míg az ember kénytelen ennek egy kicsinyke töredékével beérni; ámde ezt folytonosan tágíthatja, gyarapíthatja, mert szülőanyja a bölcseség szeretete. A filozófia ugyanis a teljes tudás, az egész igazság állhatatos kívánását és kutatását jelenti. Nem kész, befejezett valami tehát, hanem folyton bővülő eleven élet. A görög ember szemében a filozófia nem merev tételekbe szedett tudomány, nem könyv, nem csak dogma, hanem cselekvő élet, az isteni tudás boldogságának ízelítője a földi életben. Egy *attitude*, egy viselkedés ez az egész világgal szemben. Valami forma, amelyben egész lényem: érzésem, gondolkodásom, cselekvésem eleve kifejeződik. Minden filozófia sajátosan egyéni módja az életnek, a gondolkodásnak és a cselekvésnek. Nem konfekciós ruha, amit bárki magára vehet, hanem olyasvalami, aminek eredeti szabása, színe, illata van. A filozófia eredetileg mindig valami tartalmas, egyéni élet: a világnak sajátos látása és for-

málása. Nem tan, de alkalmas arra, hogy tan legyen belőle. Ha egy ilyen sajátos életnek kifejtem a tartalmát, akkor megkapom a dogmatikáját. A vallás is élet, de nincsen vallás dogmák nélkül. Éppúgy a filozófia minden fajtájának megvannak a maga dogmái, s ezek a dogmák az elvek. Minden filozófia elveken épül. Ezek alkotják azt a csontvázat, amely az eleven filozófus-életet hordozza, járni képessé teszi és a cselekvésre megedzi.

De a fentiekből is könnyű meglátni, hogy filozófia nem egy van, hanem sok, mert hiszen egy-egy egyéni lét élményei és gondolatai sűrűsödnek benne tanokká össze. Tény tehát, hogy sok filozófia van, mint ahogyan sokféle állásfoglalás lehetséges a világgal szemben. Szinte ahány ember, annyiféleképen élhet magának megfelelő tartalmas életet. Érthető tehát, hogy a filozófiában se hossza, se vége nincs a vitának. Ennek azonban az a magyarázata, hogy mindegyik fél mást és mást ért a filozófián, azaz annak az állásfoglalásnak az elvein, amelyet ő a világgal szemben elfoglal. Nem állnak egy helyen, nem látják a dolgokat egy szemszögből, s ezért nem is érthetik igazán egymást.

De ha igaz is, hogy a filozófiák sokaságával állunk szemben, ez még nem jelenti azt, hogy mindegyikünknek igaza van. Csak mindegyikünk abban a hitben van, hogy neki van igaza. Hogy melyiknek a hite jogos, ennek megállapítása a filozófiai kritika feladata. Világos, hogy a tudásra való törekvésnek van valami tárgya, amit meg akar ragadni. S ez a tárgy az igazság. Annak a filozófusnak van ennélfogva igaza, aki — bár csak részben is — az egész valóság összefüggéséről szóló igazságnak van birtokában, s nem annak, aki csupán hiszi, hogy amit ő kezében tart, az világmagyarázó igazság.

4. Milyen ember az, aki filozófus? Miféle lelki alkattal kell annak bírnia, aki az életét csupán egy ilyen filozófiai aktusban, életformában tudja élni?

Ennek megértése kedvéért idézzük emlékezetünkbe az antik bölcset, mert ő ennek az életformának első megtestesítője és az utána következő filozófusok mind az ő többé-kevésbbé hasonló változatai.

Első tekintetre valami nagy felszabadulás, lelki füg-

getlenség tűnik rajta a szemünkbe. Sokan közülük ezt úgy fejezték ki, hogy a bölcs „elégséges önmagának": nem szorul rá senkire és semmire. Nem azért, mintha nagyobb volna a hatalma, mint bárkinek, vagy hogy a földi javakból talán több jutott volna neki, mint másnak. Erről szó sincs. Hatalomra és vagyonra azért nem szorul, mert a vágyai más természetűek. Közömbösen nézi ezeket a javakat, mert cseppet sem viszik közelebb az igazság megismeréséhez, amit ő egyedüli értéknek tart. A bölcs tehát valóban független a világtól, mert az igazságnak van birtokában, ami a világnak is ura. Ennek a tudatában felszabadultnak érzi magát minden olyan hittől, szokástól és hagyományos értékeléstől, amelynek igazságáról a saját esze nem győzi meg. A nagy filozófus rendesen olyankor jelenik meg, amikor valamely társadalomban a régi hit meginog, s a tiszteletreméltó hagyományok elvesztik erejüket. Ilyenkor az ember mintegy magára van hagyatva: meg kell próbálnia, hogy a saját lábán álljon meg és önmaga verekedje ki magának a bizonyosságot. A társadalmi kohéziónak ezzel a meglazulásával magyarázhatjuk ezt a felszabadulási vágyat és függetlenséget, ami a filozófuslélek alapvető jellemvonása. Gondolkodását eleinte bizonyos szkepszis jellemzi, mely azonban nem az a kétely, amelyik mindenbe belenyugszik, mondván: úgysem bizonyos semmi! A filozófiai szkepszis az a kételkedés, melyből a legteljesebb bizonyosságnak kell fakadnia: bizonytalanná vált igazságok helyett új és bizonyos igazságok keresése. Ezért a filozófus lelki szabadsága a logikai számonkérés formájában jelentkezik. Nincs olyan állítás, amit maga elé ne idézne azért, hogy annak fundamentumait, az igazságigényét megvizsgálja. Ezért minden filozófia elsősorban — kritika. Kritikája mindannak, amit mások hisznek, állítanak, de bírálata önmagunknak is. S a filozófus csak azt az állítást teszi a magáévá, aminek igazságáról saját eszének ítélőszéke meggyőzte őt. Érthető tehát, ha minden filozófia első szava a Nem! Tagadnia kell tudni annak, aki nagyon bizonyosan akar állítani. Tagadnia minden tévedést, hogy ezeknek a romjain annál diadalmasabban emelkedjék föl a maga igazsága. Nem csoda

ennélfogva, ha azt látjuk, hogy a filozófusok egymást is állandóan bírálgatják: jele ez annak a lelki szabadságnak, mely nélkül az igazság eredményes kutatása el sem képzelhető. Akinek csak *bizonyos* dolgokat szabad látnia, míg mások előtt szemet kell húnynia, az ne induljon el a filozófia útján! Szolgalelkeknek nem való a filozófia: nyakukat törik ennek a meredekein.

A filozófus azonban meddőségre volna kárhoztatva, ha nem mehetne túl a kritikán. A szabadságnak és függetlenségnek romboló formája nem az, ami lelkét kielégíti. Neki pozitívumokra, még pedig abszolút, minden körülmények között megálló, feltétlen pozitívumokra van szüksége. Míg a köznapi lélek ezeket hajlandó a tények világában keresni, mert — mint mondja — „ezek azok, amik elől nem lehet kitérni", addig a filozófus az eszmék, az igazság felé fordítja értük tekintetét, hiszen nem a tények a maradandók, hanem az igazságok, s a tények is csak az által lehetségesek, hogy a törvényekhez, az igazságokhoz alkalmazkodnak. A felhajított kő csak akkor hullhat vissza a földre, ha igaz, hogy minden felhajított testnek vissza kell esnie. A filozófus-elmét tehát nem a tények elégítik ki, hanem a tények előfeltételei: a törvények, az igazságok, s ezek tudására vágyakozik. Amit keres, az a tiszta, érdekmentes tudás: a *theoria*, mint a görögök mondották. Élete ebben a szemléletben éri el tetőpontját. Számára az igazság látása a boldogság, mert meg van róla győződve, hogy az igazságban minden valóság ősformáját szemlélheti.

5. A tiszta theoriában az igazságok harmonikus rendje tárul föl a filozófus előtt: az a logikai séma, amelyre rá van szőve a világ valóságának tarka szövete. Lehet a valóságnak sok-sokezer színe, de hogy ezek mind egyetlen nagy egységbe olvadnak össze, s hogy a chaos helyett a rend bennük az uralkodó, azt e séma fennállásának köszönhetik. Ez igazságrend szálainak fölfejtése a filozófusélet pozitívuma. Általa nyer értelmet a világ nyugtalanító változása, s benne futnak össze egységbe a történések amaz irányvonalai, miket a köznapi szem sohasem tud észrevenni s ezért értelmetlennek és zavarosnak látja a világfolyamatot.

6. De a filozófus nemcsak tudós, hanem bölcs is akar lenni, s nemcsak látni, de élni is szeretne, tehát tovább megy egy lépéssel és a megismert tiszta theoriát a maga és embertársai életének fundamentumává akarja tenni. A tudás lesz számára az élet szegletköve, melyre értékes életek épülhetnek. Így lesz a tanból eleven élet, mely csak annál az embernél lehetséges, aki tisztában van vele, hogy a gondolat nagyobb realitás, mint az érzékek csalóka világa, és ezért az ideális javakat tűzi az élet élére: úgy él, ahogyan gondolkodik, s azért él, hogy gondolkodjék.

Próbáljuk most meg szinte egy szóban összefoglalni, mi ez a filozófus-élet? — Egységre törekvés. A legmagasabb rendű szintézis, mert a filozófus a világ egységes értelmének megismerését keresi. Ő az, aki minden részt az egészben lát: a részt az egész tagjaként fogja föl. Ezért van elméjének az a különössége, hogy mindenben ugyanazt veszi észre, tudniillik minden részben az egynek és egésznek az értelmét figyeli. A filozófia tehát organikus látás, amely a Világra, mint Egészre figyel, s ezt a látást mondja el a filozófiai tételek rendjén.

De e látáson túl a filozófia még a legmagasabbrendű eszmélet is: a tudásnak olyan rendszere, melyben nincs egyetlen homályos rész, mert ami helyet foglal benne, az a legteljesebb kritikai vizsgálódás alapján került bele. A filozófus ennélfogva a legöntudatosabb ember. Nem a világtól elforduló és megrettenő lélek, hanem az, aki nagyobb, mint a világ, mint ahogy a gondolat is nagyobb, mely az egész világot átfogja és egységbe szorítja. A filozófia tehát végeredményében az igazság szolgálata és a világ legyőzése. S a filozófus a gondolat hőse, aki diadalt ül a világ felett. Van benne sok gőg, sok önbizalom, s talán elbizakodottság: az ész végtelen erejének hite nélkül mindenesetre igen bajos volna filozofálni. Ha tehát a filozofálás gyökereihez hozzá akarunk férkőzni, azokat az emberi léleknek nem a kétségbeejtő, hanem az önbizalomtól duzzadó hajlamaiban kell keresnünk. Minden filozófia mélyén hatalmas akarat rejlik: a világgal szemben a *sic volo et sic jubeo* a filozófus álláspontja. A filozófiai jakobinizmus éppen ezért nem ritkaság a

gondolkodó elmék között, akik megkövetelik, hogy a valóság az ő általuk meglátott igazságokhoz alkalmazkodjék.

7. Az emberi lélek mélyén két, egymással ellentétes ösztön tevékenykedik: az önállítás és az önátadás ösztöne. Amaz arra készteti az embert, hogy igyekezzék minél inkább a maga énjét tenni a világ tengelyévé — emez pedig, hogy feledkezzék meg önmagáról, adja át magát valami nála nagyobb erőnek, s egész lényével olvadjon bele ebbe a célba. Így jön létre életünkben egyik oldalon az énünk fölemelése, a hatalom, az erő igenlése, s a másikon a szolgálat, az odaadás vágya és az én megtagadása. A történet e két ösztön megnyilvánulásainak csodálatos ritmikáját tárja elénk: az individualizmus kora diadalmas magasságokba emeli az egyént, hogy utána a kollektivizmus kora a trónról letaszítsa és eltapossa. Ingadozunk a között, hogy énünk türelmetlen vágyaira hallgassunk-e vagy a társadalom parancsainak engedelmeskedjünk.

Ez a két ösztön két embertípusban ölt testet: a művészben és a prófétában. A művész egész lénye az önállítás. A világ az énje körül forog, s szinte semmi más, mint alkalom arra, hogy az én formálja azt és alkotásait benne létrehozza. A világ az én képzetem, s nélkülem nem volna értelme. Ami van, az mind egy-egy én alkotása, s egész létével ettől az éntől függ. A művész maga szab magának törvényt, arra törekszik, hogy az általa alkotott vagy formált valóság egyéniségének minél teljesebb kifejezése legyen. A hatalomnak, az önállításnak nincsen ennél magasabb foka, mert a művész azt akarja, hogy az egész mindenség az ő orcájának tükörképe legyen.

Milyen más ezzel szemben a próféta! Egész lénye egyetlen szakadatlan szolgálat. Ha szóra nyílik ajka, annak szavait visszhangozza, aki őt elküldötte. Ha tettre lendül, annak műveit végzi, aki ezt feladatul rótta reá. Maga senki és semmi; erőtlen lény, porbaroskadt féreg és gyönge eszköz egy magasabb hatalom szolgálatában. Egész énjét odaáldozza ennek a hatalomnak és szeretne teljesen eltűnni, hogy annál nagyobb fényben

ragyoghasson Az, akit szolgál. Amit tesz, nem ő teszi, hanem az a Más, akit hirdet.

Íme két ellentétes életforma és mégis mind a kettő a mienk. Lehetséges-e ezt a kettőt egyetlen szintézisben összebékíteni? Az emberi lélek alapjában véve szintétikus, kibékítő hajlandóságú, és sokszor a tüzet és vizet is szeretné összebékíteni. A művész és a próféta is összebékülten élnek a filozófusban, akinek lénye egyfelől szolgálat, másfelől pedig uralkodás. A filozófus próféta, mert a változatlan örök igazságnak hűséges szolgája és hirdetője, de egyúttal művész is, mert ennek az igazságnak kérlelhetetlen megvalósítója szeretne lenni. Ő az az ember, akinek eszményei vannak s ezek szerint az eszmények szerint akarja átalakítani a világot. A theoriában prófétája és a cselekvő életben művésze az örök igazságnak.

S ahogy a filozófus szintétikus lény, éppúgy a filozófia is valóban örök szintézis, folyton megújuló összebékítése az érzékeknek az ésszel, az anyagnak a szellemmel, a tudásnak a cselekvéssel, az alanynak (szubjektum) a tárggyal (objektum), az egyénnek a társadalommal, a szabadságnak a törvénnyel stb., stb. A filozófiában azért oldódhatnak fel mindezek az ellentétek, mert a filozófusban is feloldódnak az önállítás és az önátadás széthúzó ösztönei. Ezért van, hogy minden filozófia egységkeresés és minden filozófus az egység fanatikusa.

Természetes, hogy a valóságban sokszor vagy az egyik, vagy a másik oldal válik uralkodóvá az egyes filozófus-egyéniségekben. Platonban például több volt a próféta, Nietzschében a művész. Ezért amaz az ideák szolgálatában kereste a maga létének értelmét, — emez pedig a saját legbenső valójának minél tökéletesebb kifejezéséért küzdött. Amaz filozófiájában az őt lenyügözve tartó ideavilág hírnöke, emez pedig a filozófiát a maga legtitkosabb vágyainak formákba öntésévé tette. Platon az ideákról beszélt, melyeket felfedezett, Nietzsche pedig az Übermenschről, aki ő maga akart lenni: új világ és új törvények teremtője.

8. Hogy a filozófuslélek szintézisre vágyik, annak is az a magyarázata, hogy ellentétek dúlnak benne. Egyik alaptendencia gátolja a másikat. Ennek jelei a

kétségek is, melyek nélkül filozófus elképzelhetetlen. A bölcselő menekülni igyekszik tőlük, fölibük akar kerekedni, de a győzelmet senki mástól nem várhatja, csak önmagától. Kétségei ugyanis a saját eszének kétségei és így megoldásuk csupán a maga eszéből jöhet. Ezért van minden filozófiának olyan személyes jellege, hogy miatta sokan nem is akarnak benne egyebet látni, mint költői álmot, művészi alkotást. Vannak, akik „fogalmi költészet"-ről szeretnek beszélni, ha a filozófiára kerül a szó s ezt éppen a filozofémáknak ezzel a szubjektívitásával indokolják.

Ugyancsak ezekkel az ellentétekkel és kétségekkel magyarázhatjuk a filozófuslélek bizonyos gátlásait. Hiszen a tudat maga is gátlásból, a cselekvés elakadásából születik meg, nem csoda tehát, hogy a filozófusnál: a legtudatosabb embernél ez fokozottan van meg. De az ő gátlásai éppen azért, mert értelmi természetűek, csak az értelmi síkban oldhatók fel. Mikor az eleai Zénon azt bizonyítgatta, hogy nincs mozgás, a cinikus Diogenes felállt és föl-alá járkált a filozófus előtt. Szegény, azt hitte, hogy ezzel a buta ténnyel amannak értelmi kétségeit megoldotta! Távolról se! Zénon problémáját csak az ésszel és nem a lábbal lehet megoldani. Belőle csak a tudás lehet a kivezető út. Ezért van, hogy a filozófusnak a tudás a mozgás egyetlen igazi iránya és a filozófiai tudás számára valóban felszabadulás, sőt a megváltás boldogító tudatát éli át általa.

Ez a tudás tehát más természetű, mint a tényeknek az a pepecselő elemzése, mellyel az ember urává lesz a természetnek, és gépeket konstruál, hogy munkát végeztessen velük. A filozófiai tudás szinte vallási, charismatikus jellegű, aminthogy az antik világban a filozófia valóban racionális vallás volt. Ezért nem is voltak olyan igazán filozófusok a keresztény népek gondolkodói, mint a görögök. Nálunk a keresztény hit mellett a filozófia sohasem tudott olyan egyetlen és olyan megváltó valami lenni, mint például a hanyatló antik világban.

9. A lélek ellentéteinek egymást gátló tendenciái és a velük egy eredetű kétségek miatt a filozófus lélek alaphangulata a melancholia. Az intellektuális kétségnek

ugyanis az érzelmi életben a méla szomorúság felel meg, s a gátlást érző inaktív lélek attitudeje a világ felé a szemlélődő élet, a tudás legnagyobb kincsként való értékelése.

A kétségekből való szabadulást a filozófusnak rendesen egyetlen gondolat jelenti. Ez az a pont, amelyen az ellentétes erők egyensúlyba jönnek. Vagy mondjuk másképen: ez a kör középpontja, ahova a filozófuslélek minden útja beletorkollik, illetve ahonnan minden tárgy megértése felé — mert a tárgy, a probléma a kör kerületén fekszik — halad egy-egy fénysugár. S ez a középponti gondolat éppen azért, mert ilyen nagyfontosságú, egyszerre értelmi, érzelmi és akarati jellegű. Nincs énünknek egyetlen mozdulata, melynek ne volna hozzá valami köze. Csodálatos élet, elevenség lüktet benne. Ha hűvös gondolattal közeledünk feléje, egyszer csak azon vesszük észre magunkat, hogy csupa meleg érzelem vagy heves akarat, kívánság közepette mozgunk. Platon ideáit, Aristoteles istenségét, Spinoza szubstanciáját, Leibniz monasait vagy Schopenhauer „akarat"-át nem érthetjük meg, ha nem látunk bennük egyebet, mint az elme egy-egy fogalmát. Az ilyen végső fogalomba minden filozófus egy egész életet, annak minden értelmi és érzelmi gazdagságát belepréseli. A szívük vérével táplálják, s azért nem lehet aztán tőlük elvenni: az idegen rendszerekben idegen testként merednek elénk. S ezért van viszont az is, hogy a filozófustól tanítványai rendszerint csak a tévedéseit öröklik, mert ezek az ő hűvös, tovább adható gondolatai, de ami az igazsága, az annyira az övé, hogy elevenen nem kerülhetnek idegen birtokba: a gondolat hullája pedig nem lehet élő gondolat.

10. Mindezeket azért mondtam el, mert szeretném megéreztetni, hogy a filozófia a filozófusléleknek nem ruhája, amit más szab a testére, s ha megúnja, újat vesz magának helyette, hanem a filozófia maga a filozófus, gondolatokban kifejezve. S a filozófus éppen úgy nem csinálja a filozófiáját, mint ahogyan az ember nem csinálja az életét. Az életünket éljük s az életünk formál bennünket: ez a mi sorsunk. A filozófia is inkább úgy történik velünk, semmint hogy mi parancsolnánk neki.

Mégis, ahogy tönkre megyünk, ha nem tudunk élni, éppúgy tönkre kell mennünk akkor is, ha nem merünk filozófálni. *Sapere aude!* — Legyen merszed tudni! — ez az igazi filozófus jelmondata.

Ha jól a dolog mélyére nézünk, valóban valami szertelen merészséget, nagy akaratot találunk a tudás nyugodt felszíne alatt a filozófuslélekben. Már maga az a tény, hogy valaki az egész világot akarja gondolatával átfogni, merész vállalkozásnak mondható. De nem ritka jelenség az sem, hogy a filozófus szinte erőszakkal volna hajlandó igazságait a valóság világába átültetni. Platon arról beszél, hogy az embereket kényszeríteni kell az ideák felé fordulásra. S jól látja például Kretschmer (*Geniale Menschen*, 1929, p. 39), hogy Fichtében megvolt minden lelki tulajdonság ahhoz, hogy kellő körülmények között egy új Robespierre legyen belőle. Levelei elárulják könyörtelen uralomvágyát és machiavellisztikus hajlamait. Rendszere szinte abszolút szolipszizmus: az Én az ő szemében önmagának beállítása a világba, s a Nem-Én csak annyiban létezhet, amennyiben ezt neki az Én megengedi. Nagy tévedés tehát a filozófusokat úgy nézni, mint valami félszeg, a világtól elforduló embereket. A legtöbb duzzad a cselekvés, a világformálás vágyától, s mikor erőt gyüjteni elfordul a világtól, ezt csak azért teszi, hogy ha lehet, még nagyobb erővel fordulhasson aztán feléje. A filozófus legfeljebb kényszerből marad meg a tiszta theoria területén: ideálja azonban a theoria és a praxis, a tudás és az élet egybefonódása. Platon ezer veszélynek tette ki magát, hogy belenyúlhasson egy állam életébe. Kant a heroikus kötelességteljesítés himnuszát zengte könyveiben és azt hirdette, hogy a tett előbbrevaló, mint az elmélet. Leibniz tele volt tervekkel, s egyrészt akadémiákat szervezett, másrészt diplomáciai küldetéseket teljesített. A példákat könnyen szaporíthatnám, de visszatérve Fichtére, róla igazán elmondható, hogy lelkében valóságos despota volt, aki azonban a tett mezejéről az elmélet korlátai közé szorult, s itt a moráltheoriában, a cselekvés elméletében élte ki magát. Egyik munkájának már a címe is jellemző rá: „Sonnenklarer Bericht... ein Ver-

such, die Leser zum Verstehen zu zwingen", — ez a „zu zwingen" remek ablak, melyen át a szerző lelkébe pillanthatunk.

A cselekvés vágya miatt rajong a filozófus a szabadságért is. A házasságtól a legtöbbjük idegenkedik: nagy megkötöttségnek érzi, s lázong az észen kívül minden tekintély ellen, mint a fiak az apák ellen. A valóságot is azért kutatja, hogy annál biztosabb választ adjon arra az izgató kérdésre: merre kell mennem? mit kell tennem?

11. S mégis az a tragikuma, hogy nem tud cselekedni, mert a tények helyett a tények értelmének körében él. A tett brutális valami annak, aki a gondolat szerelmese. Cselekedni csak az tud, aki nem sokat töpreng, s akinek a világ a térbeli dolgokból és az idői eseményekből áll. Ezeknek az üstökét meg lehet ragadni, s bár sokszor keresztülgázolnak rajtunk, az erős kéznek mégis engedelmeskednek és a tett embere a világ formálója lehet. De a filozófus az örökkévalóság szemszögéből nézi a dolgokat és eseményeket, s ezzel egy olyan szférába emeli őket, ahol megszűnik a változás és megáll az idő. Az igazság ugyanis túl van téren és időn, s csak egyetlen út vezet hozzá innen a földről: a gondolaté. Vele a filozófus elhagyja a tények talaját és egy transzcendens szféra válik igazi hazájává. Ide senki sem juthat el másképen, mint a saját gondolatainak szárnyán. A tömeg sohasem lesz filozófus, — mondja Platon. S valóban, a nagy filozófus a nagy magányosság szenvedéseinek osztályosa. Zarathustra fenn él a nagy hegyek ormán és kicsorduló, ajándékozó lélekkel száll le az emberek közé a derűs völgybe. A tett embere benn él ebben a völgyben, csak a kezét nyujtja ki és változtat rajta, de a gondolat embere idegen vendég csak benne, aki egy magasabb szférában van otthon, s hogy magára eszmélhessen, jeges csúcsokon kell lakoznia.

12. *Az igazság hona* tehát *a filozófus hazája*. De még ő sem ölelheti át az egész igazságot, hiszen ez végtelen sok tételből áll! Ennélfogva mindegyik filozófus azokat az igazságokat keresi, amik nélkül nem tudna élni: a maga kérdéseire akar feleletet kapni ebben a csodás

tartományban. A kérdések emberének a saját élete és a saját kora dobja oda a problémákat. Ezért mind az igazságot keresi, de szinte mindegyik az igazságnak más és más részét kutatja. A hanyatló antik világ bölcse vigasztalást, egy szilárd pontot keresett egy olyan világban, melynek minden eresztéke ropogott és azzal fenyegetett, hogy maga alá temet mindenkit és mindent. A középkori keresztény filozófus azt kereste, hogyan lehet hitünk dogmáit az ész előtt is igazolni. Általában minden kornak megvannak a maga sajátos kérdései, s ezért a filozófus nem vonhatja ki magát korának hatása alól. Az antik bölcs föléje akart emelkedni a világnak. A középkori gondolkodó eszével is bele kívánt látni az isteni világtervbe. S az újkori filozófus sokáig egyebet sem akart, minthogy úrrá legyen a természeten. „A tudomány hatalom", hirdette Bacon és ezzel megindítója lett egy hosszú gondolkodásfolyamatnak, mely végül a pragmatizmus útvesztőjébe vezetett.

S az eredmény? Az antik filozófia nem tudta legyőzni a Sorsot: hiába volt a Stoa heroikus küzdelme és Epikurosnak a világból önmagát-kirekesztése. Lucretius kétségbeesetten liheg a békéért, a lelki nyugalomért anélkül, hogy megtalálná. A kereszténység hite erősebbnek bizonyult, mint az Ész, s ezért az Észt odaláncolta az Ige hajlékához. Az újkorban az Ész eltépte ezt a láncot, de szabadsága válságba sodorta és ma talán nagyobb az Ember és vele az Ész insége, mint kétezer év óta bármikor.

De a filozófia nem adja fel a küzdelmet: a krízis csupán annak jele, hogy tévedett, de nem cáfolata annak, hogy van olyan igazság, aminek megismerése balzsam a sajgó sebre.

13. De igazságtalanok volnánk a filozófus lelki arcképe dolgában, ha megfeledkeznénk arról, milyennek ábrázolja az igazi filozófust, mint a gondolkodó emberek karvezetőjét Platon, aki maga volt a legnagyobb filozófus, a *Theaitetos* c. dialogusában (173. c. skk.), ahol ezeket írja:

„*Sokrates.* Beszéljünk hát, amint illik, s ha neked is úgy tetszik, a karvezetőkről, mert minek vesztegetnénk

szót azokra, akik csak úgy immel-ámmal foglalkoznak filozófiával? Ezek a mesterek ugyanis gyerekkoruk óta egyáltalában nem tudják, melyik út vezet az agorára, sem azt, hogy hol van a bíróság, hol a tanácsház, vagy más közös gyűléshely a polgárok számára. Törvényeket és határozatokat, akár szóban, akár írásban, se nem láttak, se nem hallottak. A pajtáskodó hivatalkereső sürgölődésére, gyűlésekre, lakomákra, fuvolásnőkkel fűszerezett tobzódásokra még álmukban sem gondolnak. Arról meg, hogy valaki magas vagy alacsony származású-e a városban, s hogy kin tapad őseiről apai vagy anyai ágon valami szennyfolt, még kevesebbet tudnak, mint arról, hogy — mint mondani szokás — hány csepp víz van a tengerben. Sőt azt se tudják, hogy ők ezt nem tudják. S nem a jó hírük kedvéért nem érdeklődnek ez iránt, hanem azért, mert nekik valósággal csak testük van jelen és időzik a városban, a lelkük azonban mindezt csekélységnek és semmiségnek tartja, épp ezért megveti és szanaszét röpdös — mint Pindaros mondja — égen és földön, megméri a föld mélységét és az ég magasságát, átvizsgálja minden létezőnek a természetét részleteiben és egészében, de le nem ereszkedik ahhoz, ami éppen az orra előtt fekszik.

Theodoros. Hogy érted ezt, Sokrates?

Sokrates. Úgy, ahogy a szóbeszéd szerint egy okos és tréfás thrák szolgáló értette, Theodoros, aki a csillagok járására figyelő Thalest, mikor egy gödörbe bukott, míg az eget nézte, azzal tette nevetségessé, hogy az égen történő dolgokat szeretné tudni, de azt se veszi észre, ami az orra előtt, a lábainál van. Ez a gúnyolódás mindazokra ráillik, akik a filozófiával töltik az életüket. Az ilyen ugyanis valóban semmit se tud arról, ami közel van hozzá és a keze ügyébe esik. S nem csak azt nem tudja, mit cselekszik, de talán még azt se, hogy fiú-e vagy leány!? De hogy micsoda az ember általában, s hogy az emberi természetű lénynek mit kell másképen cselekednie vagy szenvednie, mint másnak, azt igenis kutatja és nem ismer fáradtságot ennek a kifürkészésében. Értesz engem, Theodoros, vagy nem?

Theodoros. Értelek, és igaz az, amit mondasz.

Sokrates. Ilyen ember hát, kedvesem, a mi filozófusunk a magánéletében, és ilyen a közéletben is, mint már az előbb mondottam. Ha a bíróságon, vagy más valahol kénytelen olyan dolgokról beszélni, ami ott van a lábánál, vagy ami történik a szeme előtt, nevetségessé válik nemcsak a thrák szolgálók, hanem a tömeg szemében is, mert csupa tapasztalatlanságból egyik gödörből a másikba, zavarból zavarba esik. S ez az ügyetlensége vesztére lesz, mert azt a látszatot kelti, hogy javíthatatlan. Hiszen ha becsmérlésre kerül a sor, ő senkit se tud becsmérelni, mert senkiről se tud valami rosszat, mivel ő ezzel egyáltalában nem törődött. S aki látja zavarát, az kineveti. Ha pedig mások öndicséreteit és hencegéseit hallja, nem színészkedve, hanem valósággal nevet, s ez úgy tünteti őt fel, mintha hibbanteszű volna. Ha egy tyrannust, vagy egy királyt magasztalnak előtte, akkor úgy tesz, mintha egy pásztort, pl. kondást, juhászt vagy gulyást dicsérnének előtte azért, hogy jól tud fejni. Egyébként, gondolja hozzá, ezeknek ingerlékenyebb és ravaszabb állatokat kell legeltetni és fejni, mint a tyrannusoknak és a királyoknak, ahogy ezeknek örökös elfoglaltságuk miatt durva és műveletlen lelkűeknek kell lenniök, akárcsak a pásztoroknak, hiszen az ő akluk is hegyen épült és kőfallal van körülvéve. Ha pedig azt hallja, hogy valaki tízezer, vagy még több hold földet szerzett, s hogy ez csodálatos vagyon, akkor azt hiszi, hogy valami csekélységről hall, hiszen ő megszokta, hogy az egész földet fogja át tekintetével. Mikor pedig valakinek a nemzetségét magasztalják, hogy milyen előkelő, hisz hat gazdag őst tud felmutatni, akkor ő teljesen együgyűnek és rövidlátónak véli a magasztalót, aki műveletlensége miatt nem lát messzebb, és nem bírja tekintetét az egész mindenségre fordítani, s ezért nem gondol rá, hogy mindegyikünknek ezer meg ezer ősatyja és elődje van megszámlálhatatlan sokaságban, köztük gazdagok és szegények, királyok és rabszolgák, barbárok és hellének, sokszor ezren és ezren. Azt pedig, hogy valaki huszonöt őssel dicsekszik és őseinek családfáját Héraklésig, Amphitryon fiáig viszi fel, együgyű kicsiségnek nézi. Az ő szemében Amphitryon huszonötödik, de

még az ötvenedik őse is csak éppen olyan ember, mint a többi, s a bölcs nevet rajta, hogy valaki ezt nem látja be és nem hagy fel esztelen lelkének ilyetén pöffeszkedésével. De ezt a bölcset minden ilyen esetben kineveti a tömeg, egyszer azért, mert büszkének tartja, máskor meg azért, mert nem veszi észre azt, ami a lába előtt van, és így mindenben gyámoltalan.

Theodoros. Mindenben a valóságot mondod, Sokratesem!

Sokrates. Ha azonban ő, kedves barátom, valakit fölemel, ha t. i. valakinek kedve támad ebből a tételből: „mivel bántalak én téged, vagy te engem?", kiindulva megvizsgálni magát az igazságosságot és igazságtalanságot, hogy micsoda mindegyik önmagában, és miben különbözik egyik a másiktól, vagy minden mástól, — vagy ha ebből a kérdésből „boldog-e a perzsa király, akinek sok az aranya?" kiindulva magáról a királyságról és az emberek boldog és boldogtalan állapotáról elmélkedik, s azt keresi, micsoda mind a kettő, s miképen rejlik az ember természetében, hogy az egyiket keresi, a másikat meg kerüli, — ha, mondom, ezekről a dolgokról kell ennek a kis lelkű, csipős nyelvű, pereskedésben jártas embernek megfelelnie: akkor már készen is áll a felelet. Amannak pedig szédül a feje ilyenkor, mikor ott lebeg a magasban, s onnan kell alápillantania. A szokatlan mélység fölött elszorul a szíve és csak dadog, mert alig tud valamit mondani. Ilyenkor persze ez a nevetség tárgya, csakhogy nem thrák szolgálók, vagy más műveletlen népség előtt, hiszen ezeknek fogalmuk sincs mindenről, hanem épp ellenkezően: mindazok szemében, akik nem rabszolga módjára vannak nevelve. Ime, Theodoros, ilyen mindegyikük lélekalkata. Az egyik valódi szabadságban és kellő ráérésben nevelkedett. Ezt nevezed te filozófusnak. Az ő fejére nem hoz szégyent, ha együgyűnek és élhetetlennek mutatkozik, ha szolgai teendőkre talál, ha nem ért a podgyászoláshoz, az ételkészítéshez és a hizelgő beszédhez. A másik viszont mindezekben nagyon finoman és ügyesen tud forgolódni, de sejtelme sincs róla, hogyan kell szabad emberhez illően a jobb vállán visszavetni a köntösét, s komolyan szólani, s arról

se, hogyan kell eltalálnia a művészi hangot, ha dicsőíteni akarja az istenek és a dicső férfiak igazi életét.

Theodoros. Ha mindenkit úgy meg tudnál győzni, Sokrates, mint engem, több békesség és kevesebb gonoszság volna az emberek között.

Sokrates. Csakhogy a rossz sohse veszhet ki, Theodoros, mert a jónak mindig kell lennie ellentétének, s az istenekhez sem telepedhet át, hanem az a rendeltetése, hogy az emberek között és a mi vidékünkön kóboroljon. Ezért meg kell kísérelnünk: minél előbb elmenekülni innen amoda! A menekülés pedig abban áll, hogy lehetőség szerint legyünk hasonlók az istenséghez. S hasonlók leszünk, ha tudatosan igazságosan és szentül élünk. Csakhogy, nemes barátom, nem oly könnyű ám valakivel megértetni, hogy nem azért kell kerülni a gonoszat és keresni a jót, valóra váltva ezt és elkerülve azt, amiért a tömeg mondja, hogy t. i. hire legyen az embernek és ne tartsák rossznak; az én felfogásom szerint vén asszonyok bogara ez. Az igazság azonban a következő: Isten soha semmi körülmények közt se igazságtalan, hanem a lehető legigazságosabb, és akkor hasonlíthatunk hozzá legjobban, ha példájára mi is a lehető legjobban igazságosak leszünk. Ettől függ az embernek az igazi értéke, vagy a semmivolta, az embertelensége. Ennek a belátása bölcseség és igazi erény, nem ismerése pedig tudatlanság és nyilvánvaló gonoszság. A többi látszatos képesség és bölcseség pedig a politikai szereplésben a nyers erőszakhoz, a művészetek gyakorlásában meg a silány mesteremberséghez vezet. Ezért legjobb, ha olyan emberben, aki szóban vagy tettben igazságtalankodik és istentelenkedik, nem is képzelünk semmiféle derékséget: az ilyen ugyanis még a korholással is dicsekedik és hite szerint azt hallja, hogy nem üres fejű fecsegő, aki terhe a földnek, hanem derék férfiú, akiről az államnak kötelessége gondoskodni. Meg kell neki mondani az igazat, hogy annál inkább olyan, amilyennek nem hiszi magát, mert nem tartja magát olyannak, hiszen nem ismeri az igazságtalanság büntetését se, pedig ezt legalább ismernie kellene. Nem verés és nem halál ez, mint az ilyenek hiszik, — ezt néha azok is szenvedik, akik nem

igazságtalankodnak, — hanem olyasvalami, ami elől nem lehet elmenekülni.

Theodoros. Mire gondolsz?

Sokrates. Kétféle példa áll előttünk, kedves barátom: az istenes ember boldog élete, és az istentelen nyomorúsága. De ezek ezt nem látják. Ostobaságuk és szélsőséges esztelenségük miatt nem veszik észre, hogy igazságtalankodásaik miatt az utóbbihoz hasonlítanak, s az elsővel semmi közösségük nincs. Büntetésük maga az életük, amely olyan, mint azé, akihez hasonlítanak. Ha pedig az ember megmondja nekik, hogy ha nem hagyják abba ezt a viselkedésüket, haláluk után nem fogják őket befogadni ama helyen, amely teljesen mentes a gonoszoktól; ide lent pedig nem lesz más társaságuk mint a magukhoz hasonló gonoszak. De ha e romlott emberek ilyesmit hallanak, úgy fogadják, mint ahogyan az esztelenek szavait szokták azok, akik magukat tekintélyes és ügyes embereknek vélik."

Ime, ez a filozófusélet a görög bölcs szemében!

AZ IGAZSÁG

1. MI AZ IGAZSÁG?

Minden filozófus az igazságot keresi. Ámde micsoda az igazság? Semmi esetre sem olyasvalami, amit az ember csinál, létrehoz, hanem amit megtalál. Véletlenül vagy szándékosan, könnyen vagy fáradtságos kutatás után rábukkanunk. Vele szemben a kutató énjének meg kell semmisülnie, alázatos szolgálatban fel kell olvadnia, mert ha az énje nagyobb akar lenni, mint az igazság, akkor az igazság elrejtőzik előle, s orcája eltorzul. A fennhéjázó gondolat nem lesz hű tükre az igazságnak, hanem tévedésbe és önámításba vezeti a filozófust. Ezért minden kutató az objektív igazság megragadására törekszik, vagyis azt akarja, hogy elméje ne a maga szubjektivitásának legyen kifejezője, hanem annak a tárgynak, objektumnak, amely vele szemben áll, s amely kutatásainak célja.

S hogyan áll szemben az igazság a kutatóval? Úgy, mint a tárgy, amelyet létezőnek mond? Erre a kérdésre csak úgy tudok felelni, ha előbb azt kérdezem: mit jelent az, hogy egy tárgy „létezik"? Azt, hogy az a tárgy a világban hatásokat fejt ki; hogy olyan mozzanatokat okoz, hoz létre, melyek nélküle nem volnának lehetségesek. A térbeli valóság betölti a tér egy részét és gravitációs hatást fejt ki a többi térbeli tárgyra, — az időbeli esemény a tér egy meghatározott helyén játszódik le és új események szülőjévé lesz, stb. De mondhatom-e mindezt az igazságról? Semmi esetre sem. A $2 \times 2 = 4$ nincsen térhez és időhöz kötve, s olyanszerű hatásokat sem tudok vele kapcsolatban megállapítani, mint az imént jellemzett tárgyaknál. Az igazság független tértől és időtől, s egy más szférával, az örökkévalósággal jel-

lemezhető, amelynek a tér és idő dolgaihoz az a viszonya, hogy itt minden ehhez az örökkévalósághoz alkalmazkodik. A történések rendje az igazság rendjét követi és az elme gondolatai az igazságot keresik. Az igazság tehát termékeny. A gondolat nem térhet ki az elismerése elől, ha egyszer rátalált, s minden igazság új igazságok meglátásának alkalmává lesz.

Fennállásának ezt a módját, hogy t. i. a valóság egyetlen mozzanata sem vonhatja ki magát alóla, érvényességnek nevezzük. Az igazság érvényes: ez azt jelenti hogy minden alany, mely vele szemben áll, kénytelen hozzá igazodni, — máskülönben a gondolat nem volna igaz és a valóság sem volna való. Ennélfogva az, hogy mi igaz és mi való, mind egy örök igazságtól függ: a tér és idő változó világa az örökkévaló igazság tükörképe.

Nem az igazság alkalmazkodik tehát a változó világhoz, mert hiszen akkor az igazság maga is változó volna, hanem megfordítva. Az igazság ma és holnap és mindig ugyanaz. Végtelen gazdag tartalom, mely éppen ezért végtelen kutatást és végtelen változatosságot tesz lehetségessé. A tudós világ végezetéig kutathatná és még mindig nem mondhatná kimerítettnek. A tudomány perspektívája így a végtelenbe visz. Egy kimeríthetetlen rendszer áll előtte, amely számtalan igazságrészből: tételből áll, s ezek a tételek mind összefüggnek egymással, hiszen egyugyanazon rendszernek tagjai.

Mikor azt mondottam, hogy a gondolat és valóság egyaránt az igazságtól függnek, akkor egyúttal azt is állítottam, hogy a tudós kutatásában nincsen a valóságok területére korlátozva. A nemvalóságos, az ideális tárgyak éppen úgy kutathatók, mert reájuk éppen úgy vannak érvényes tételek, akárcsak a valóságra. Az igazság köre tágabb, mint a valóságé, s így olyan tárgyak is alája tartoznak, amelyek éppen azért válhatnak később valóságokká, mert a valóságuk nem ellenkezik az igazsággal. Ezért az igazság a valóság előfutára és a tudós ezen a réven a valóság építője. Nagy és fenséges valami ez, mert azt jelenti, hogy a tudós nem kénytelen állandóan a valóság nyomában sántikálni, hanem sokszor meg is előzheti és új valóságoknak lehet a prófétája és munkálója.

Ha egyszer minden valóság és minden gondolat az igazsághoz alkalmazkodik, akkor ez annyit jelent, hogy a világnak minden egyes mozzanata tagja egy nagy egyetemes rendnek, alája van ennek rendelve. S a megértés úgy történik, hogy elménk fölismeri az egyes dologban ezeket az egyetemes szálakat: a törvényt, az igazságot. Gondolni mindig csak az általánost lehet, az egyesre rá lehet mutatni, tudomásul lehet venni, de róla igazságokat gondolni csak az egyetemes vonatkozások segítségével lehet. Az egyes elgondolása úgy történik, hogy egyetemes vonatkozásokkal körülbástyázzuk: az egyetemes az a háló, mely a maga igazságrendjében felfogja és felmutatja az egyest. Ha pl. Széchenyi Istvánt akarom gondolattal megragadni, az egyetemességek, általánosságok egész sorára van szükségem: az embernek, a hazafinak, a magyarnak, stb., stb., a jelentése mind összefonódik, hogy megérthessem azt a valakit, akinek konkrét valóját csupán az érzékeltető rámutatás kapcsán vehetem tudomásul: ez az itten én előttem! Az egyes valóság és az egyes igazság tehát mintegy csomópont, ahol egyetemes igazságok rendje találkozik össze. Ezért van, hogy belőle általános törvények felé nyílik kilátás és a tudománynak éppen az a feladata, hogy ezeket megkeresse és tételekbe foglalja.

Az emberi elme persze mindig csupán egy részt láthat az igazságból is, meg a valóságból is. A tudós se lát sokszor tovább a maga szakjának határainál. Az ember élete és tudása egyformán az egyetemesnek töredéke, s ez a tény különös módon színezi az igazság megismeréséről vallott felfogásainkat. Nem tudjuk tagadni józan ésszel, mert különben ellenmondásba jutnánk önmagunkkal, hogy van igazság. Kell, hogy legyen, mert hiszen nélküle nem állíthatnánk semmit, még azt se, hogy van vagy hogy nincs igazság. Minden gondolatunk ennek a szolgálatában áll. Állításaink csupa hivatkozások az igazságra, tehát eleve felteszik, hogy van igazság. Nélküle nem volna a gondolkodásnak semmi értelme. S azt is tudjuk, hogy az igazság természetéhez hozzátartozik, hogy nem függ tőlem vagy tőled, s az sem módosít rajta, hogy van-e, aki megismeri, vagy nincs. Az is

tagadhatatlan, hogy a végérvényesen megismert igazságnak minden gondolkodó lény számára teljesen azonosnak kell lennie. Nem tudományos igazság az, ami csak most és itt igaz, vagy ami Európában igaz, de pl. már Amerikában nem. Egy szóval: hogy az igazság az, amit feltétlenül érvényesnek kell tartanunk.

Mégis vannak elméletek, melyek az igazságnak ezt a feltétlenségét, minden mástól való függetlenségét tagadni igyekeznek. Az egyik a térnek és időnek bizonyos pontjára, illetve csak bizonyos egyénekre szeretné ezt a feltétlenségét korlátozni: ez az álláspont a relativizmus.

A másik még valami más feltételt keres, amelytől függne az igazság érvényessége: ez a pragmatizmus.

S a harmadik az ilyen feltétlenként szereplő igazságban nem lát egyebet, mint emberi elménk alapvető önámítását: ez a „mintha" filozófiája, a fikcionálizmus.

Lássuk most ezeket a felfogásokat külön-külön, mennyi igényük van az igazságra?

2. *A RELATIVIZMUS*

A relativista az az ember, aki nem látja a fáktól az erdőt. Ott jár-kel az erdőben, de mert csak hol ezeket, hol meg amazokat a fákat látja, azt mondja: látom a fákat, de hol van az erdő? Lépten-nyomon olyan igazságokra bukkan, amelynek időtlen érvénye vitán kívül áll, mégis azt állítja, hogy nincs semmi olyan feltétlen valami, amelynek az érvényét mindig és mindenhol el kellene ismerni. Közben természetesen ennek az állításának, hogy t. i. semmi sem érvényes feltétlenül, feltétlen érvényességet követel és ezzel önmagával kerül ellenkezésbe. Ennél a ténynél nagyobb cáfolata aligha lehet ennek az álláspontnak, mert a benső ellentmondás bizonysága egy tétel téves voltának.

A relativizmust, mely a feltétlen helyett csupa viszonylagos érvényesség közepette akar megélni, még sem lehet az emberi lélekből kiirtani. Szükségszerű következménye ez annak az alapvető felfogásnak, amelyben az ember semminek se tudja magát fenntartás nélkül átadni, hanem önmagát teszi meg a világ középpontjává. Önmagához viszonyít mindent, s ebből azt következteti,

hogy minden dolog értelme attól függ, hogy ő hogyan látja és annyit ér, amennyit az ő szempontjából jelent. A változást az emberi élet és a világ lényegének tartja, s ennek megfelelően e változás tényét kiterjeszti magára az igazságra, valamint azokra a fogalmakra is, melyekkel e változás mértékét kellene meghatároznia.

Bárhol és bármikor bukkan fel az emberiség kultúrájában a relativista álláspont, mindig megőrzi azokat a tipikus tüneteket, amelyek már az antik szofisztikában (Kr. e. V. sz.) felbukkantak. A szofisták tagadták először, hogy van objektív tudományos igazság, és az embert mondották minden igazság mértékének. E szerint ami van, az az embernek van, s ami igaz, az az embernek igaz.. Az istenek lételén nem is törték a fejüket, mert — mint mondották — azok, ha vannak is, oly messze vannak, hogy kívül esnek az ember megismerési és hatalmi körén. Egy szóval: a relativizmus álláspontja valóban abban nyilvánul meg, hogy az ember csak az iránt érdeklődik, amit szinte a kezével elér, s hogy ezen a kicsiny körön túl van-e valami vagy nincs, azzal nem törődik. Klasszikus formulázását adta ennek a világfelfogásnak Voltaire, mikor a *Candide* végén azt az életbölcseséget szögezi le: „Műveljük a magunk kertjét", — s ne vegyünk tudomást arról, ami a kertünkön kívül esik.

A relativizmus tehát szűk emberies álláspont, mely végeredményében vakká tesz a nagy dolgok iránt, megszűkíti a világunkat, s arra kényszeríti az embert, hogy mikróbaként beérje azzal a cseppel, melyet a kutató tudós a mikroszkópja alá tesz. Olyan ez, mintha a gyümölcs egyszer elkezdene gondolkozni és meg volna győződve róla, hogy a fa csupán azért van, hogy őt hordozza, s el kell pusztulnia, mikor ő lehull a fáról, hiszen ez a mozdulat őszt csinál a természetben. Mintha bizony a gyümölcs is nem azért hullana le, mert eljött az ősz, vagy hogy idő előtt rothadásnak indult! Nyilvánvaló, hogy már maga az a tény, hogy a megismerő elme ilyen abszolut mértéknek és a valóság centrumának szerepében tetszeleg, eltorzítja a látását. Igazi odaadás nélkül senki sem ismerheti meg az igazságot. Az igazság csupán annak mutatja meg az ábrázatát, aki fenntartás nél-

kül meghódolt előtte, mert az igazságot az ember elfogadja, tudomásul veszi, de nem meghódítja, mint Bacon óta oly sokszor szokták emlegetni.

Azt mondottuk az imént, hogy a relativista nem látja a fáktól az erdőt. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy soha nem tud az Egésznek, a világ egységének a felfogásáig eljutni. Az élete csupa töredékek, részek közt játszódik le: a szakember korlátait építi maga köré. Érthető tehát, ha azt látjuk, hogy a szaktudományban sok a relativista, hiszen a szaktudományok felvirágzása maga is a relativizmus eredménye. A szakember ritkán lesz bölcs korlátozásból szakemberré, legtöbbször a saját körében való elmerülés torzítja a lelkét egyoldalúvá és relativistává, de a maga megállapításai számára ő is örök érvényességet szeret követelni. Ily módon párosul sokszor az elméleti relativizmus a gyakorlati abszolutizmussal.

De a relativizmusnak magára a tudományos megismerésre is vészes következményei vannak. A tudomány objektív és abszolút ismeretek igényével lép elibünk, ámde a relativista éppen azt nem igérheti neki. Hiszen az ő felfogása szerint minden állításnak csupán egy bizonyos körben és bizonyos elmék számára van csak érvénye és így önkéntelenül is a kételkedésbe vezet, s lerombolja a tudományban való hitet. S mikor azt állítja, hogy gondolataink érvényessége függ attól az embertől, aki gondolkodik, akkor a tárgyiasság (objektivizmus) szirtfokáról az alanyiasság (szubjektivizmus) lejtőjére taszítja tudásunkat és abba a fertőbe kerül, melyet a logikában pszichologizmusnak szokás nevezni. Ha meg a társadalmi helyzetet látja az igazság forrásának, a szociologizmusba téved. Ezek ugyanis a gondolatok érvényét összekeverik azzal a folyamattal, amivel azok bennünk tudatosulnak. Mintha bizony a $2 \times 2 = 4$ csak azért lenne igaz, mert így gondoljuk!! Holott bizonyos, hogy gondolhatnánk mi azt akár 3-nak, akár 5-nek, ez a tény még mindig nem változtatna e tétel igazságán, mindössze az történnék, hogy mi, akik így gondolkodunk, tévedünk. Igazság és elgondolás tehát két egészen különböző dolog, melyek függetlenek egymástól: amaz érvényesség, emez pedig tény. S bár

a tény mindig lehet érvényes, azaz „igaz" tétel tárgya, önmaga más, mint a róla szóló igazság, amely érvényes róla, de nem egy vele. Ezért mondjuk, hogy az igazságnak az a jellemző vonása, hogy mindig igaz, azaz érvényessége nem nyer és nem veszít az által, hogy itt és ekkor valaki így gondolja vagy sem. Fennállásában egyáltalában nem szorul még arra se, hogy valaki elgondolja; ellenben, ha valaki egyszer elgondolja, akkor csak egyféleképen gondolhatja helyesen, ha t. i. úgy gondolja, ahogyan az illető igazság azt követeli, ahogyan az fennáll.

A relativista ennélfogva alapvető tévedésben van, s ha mégis sikerül neki itt-ott igazságot szavakba foglalnia, ezt elve ellenére éri el. De sohasem látja tisztán a felismert igazság nagy összefüggéseit és messze perspektíváit. Olyan ő, mint az az ember, aki önmaga alatt fűrészeli a fát: ha elvét végiggondolná, le kellene mondania a tudomány értékéről, s a meddő kétségek sarába kellene zuhannia, ahol nincsenek többé ismeretek, csak kínzó szükségletek.

3. A PRAGMATIZMUS

Az igazságnak akár abszolút, akár relatív voltát vallom, még mindig van valami közös alap, mely összeköt bennünket: az abszolútista is, meg a relativista is valami értelmi mozzanatban látja a kérdés magvát és ezt az értelmi mozzanatot fölébe emeli a többinek. Vitájukba durván belevág azonban a pragmatista és azt mondja nekik: „Mit vitatkoztok az igazságon? Hiszen mind a kettőtöknek igazatok van — a magatok szempontjából. Bizonyosan bennetek, magatokban van az oka, amiért így vélekedtek: mindegyikőtök csak a maga igazságával tud élni!" Első pillanatra úgy látszik, hogy ez a pragmatista is egyszerű relativista, mert hiszen ezek hajlandók ily könnyen nekem is, neked is igazat adni. A dolog azonban nem így áll, mert a pragmatista, bár kétségtelenül relativista, igen raffinált relativista. Ő azt mondja, hogy ennek az igazság mibenléte körül vívott csatáknak az az oka, hogy az ellenfelek mindegyike az

értelmi mozzanat legfőbb értékéhez ragaszkodik, s nem veszik észre, hogy az értelem maga is okozat és nem ok: az élet szolgája és eszköze, de nem célja. *Igaz az eredményes, a hasznos gondolat, amellyel tudunk valamit kezdeni.*

Értelem ugyanis ott van, ahol élet van, de az élet nagyobb valami, mint az értelem. Az élet célja maga az élet: a létben való megmaradás. Ez alól az ember sem lehet kivétel. Nagy tévedésben vannak tehát mindazok, akik azt hiszik, hogy holmi utólagos és a tények után sántikáló gondolatok urai lehetnek az élet tényeinek. Szó se róla! Először van az élet, ez a nagy tény és csak utána van a gondolat és az igazság. Nincsenek „tiszta" gondolatok és „tiszta" igazságok. Minden gondolat egy élő lény cselekvő életéből, személyes valójából nő ki, és annak a színét viseli magán. Az élő lény aktivitását pedig az érdek, az önérdeke irányítja: azt keresi, az tetszik neki, ami reá nézve hasznos, ami az ő életét emeli és elfordul attól, ami neki káros. Igaznak is azt a gondolatot fogadja tehát el, ami hasznos, ami az élete öncéljának megfelel. Ennélfogva van valami, ami felette áll az igazságnak, ami jobban tekinthető feltétlennek, s ez az élet szempontjából való haszon. Olyan „igazság", amelyet ne valami hasznossági motívum sugallt volna az élő lénynek, s amit az érdek a maga vágyainak a szálával át ne szőtt volna, képtelenség.

Az amerikai filozófia jutott el a pragmatizmus öneszméletére, mert az új világ fokozott életaktivitása, a tevékenységnek a belőle fakadó haszonért való megbecsülése itt érte el tetőfokát. Minden igazságnak lehet gyakorlati következménye. Kell-e ennél nagyobb bizonyítéka annak, hogy maga az igazság is gyakorlati célok szolgálatában áll? — kérdezi a pragmatista. „Igazság", „tévedés", „tény" és „valóság", ezeknek a szavaknak csak úgy van értelmük, ha gyakorlati szempontból közeledünk feléjük. Az igazság hogyan is lehetne valami abszolútnak a lemásolása, vagy ténnyel való megegyezés, mikor azt se tudjuk ezekről, hogy önmagukban micsodák, nemhogy össze tudnánk igazságunkkal hasonlítani?

A pragmatizmus tévedésének meglátása kissé nehe-

zebb, mint az egyszerű relativizmusé, de nem lehetetlen. A tények erejét hangsúlyozza az igazsággal szemben és e közben nem veszi észre, hogy annak a megállapítása is, hogy mi a tény, csak az igazságok egész sorának összefüggése alapján lehetséges. A tény nem lesz érthető az *értelme* nélkül, s éppen ez az értelem, amely túl van a tényen, a pragmatista által tagadott igazság: az örök és változatlan jelentése a ténynek. S nem a tény a döntő az igazság kérdésében, hanem az igazság szükségszerűségében rejlik a tény tényszerűségének az előfeltétele. S aztán, ha igaz is, hogy a gondolkodást az élet szükségletei hozták létre, ez a körülmény még semmit sem mond a gondolatok igazságára nézve. A fejlődés folyamán a gondolkodás függetlenítette magát az élet szükségleteitől, s a tudományban már ezen a fokon látjuk. Nem minden gondolat hasznos, sőt vannak egyenesen káros gondolatok, s a haszon és a kár nem a tudomány szempontja. A pragmatizmus legfeljebb azt tudná megmagyarázni, hogy miért gondolunk valamit, ámde a gondolat tényével még mit se mondtunk a gondolat igazságáról, hiszen tudvalévően sokkal több tévedést gondolunk, mint igazságot. S aki téved, épp oly tény, hogy gondolkodik, mint aki igazat gondol. Itt is csak azt mondhatjuk, hogy az igazság független a gondolkodástól és a ténylegességektől, s nemhogy ezekhez alkalmazkodnék, hanem éppen reája vár annak igazolása, hogy mi az igaz ezekben a tényekben és elgondolásokban. Téved tehát a pragmatizmus, amikor a hasznosságot — ezt a tényszerű mozzanatot — fölébe akarja emelni az igazságnak, mert ezzel a változásnak és az önkénynek nyit kaput ott, ahol értelmetlenné válik minden, ha nem az állandóság és a szükségszerűség benne az úr. Hiszen a „hasznos" is csak úgy tartható ilyennek, ha egy igazság ezt megállapítja róla: nem *az* igaz, ami hasznos, hanem *az* hasznos, amelyen megvannak a haszon igaz ismérvei. S ezek megállapítása már egy más sík, amely *túl* van a haszon tényén. A pragmatista azonban összeolvasztja a két szférát: az élet szempontjából hasznosét és a logikailag igazét, s ezért nem látja a kettő rangkülönbségét.

A pragmatizmussal lehet élni, mint ahogyan a csiga

is él, de egyetemes igazságokat, melyek az embert kiemelik a maga egyéni létének szűk csigaházából, nem lehet megismerni. Ha az ember megállt volna a pragmatizmusnál, akkor talán ügyes mesterember lett volna, de a tudományról és a filozófiáról le kellene véglegesen mondania. Ez ugyanis csak olyan lényeknek az osztályrésze, akik nem a maguk érdekein, hanem az igazságon gondolkoznak. A pragmatizmus azt hiszi, akárcsak a vele rokon amerikai behaviourizmus, hogy az ember állat, s élete kimerül a környezethez való alkalmazkodásban. Pedig az ember több mint állat, — szellemi lény is és pedig azáltal szellemi lény, hogy ráeszmélt a haszonnál nagyobb és tőle különböző igazságra. Lényünk nemesebb részét tagadja meg, aki ezt tagadja.

4. *FIKCIONÁLIZMUS*

Úgy a relativizmus, mint a pragmatizmus az igazságnak emberi mozzanatait hangsúlyozzák, s ezzel mintegy hozzákötik az emberi gondolkodáshoz. Ezek szerint tehát a gondolkodás ténye nélkül igazság sem állhatna fenn, mert hiszen az ő szemükben az igazság mindig egy bizonyos módon való gondolkodás eredménye. Ezekre az emberi mozzanatokra támaszkodik az igazságról szólva az a tanítás is, melyet fikcionálizmusnak, vagy a „mintha" filozófiájának (H. Vaihinger) szoktunk nevezni.

A fikcionálista azt mondja:

— Én elismerem, hogy mi úgy gondolkodunk, „mintha" volnának változatlan lényegek, igazságok, melyekhez alkalmazkodnunk kell. Elismerem tehát azt is, hogy egészen indokoltnak látszik a mi gondolkodásunk szemszögéből az a feltevés, hogy van valami feltétlen, abszolút igazság. Sőt tovább megyek: belátom, hogy ha meg akarom érteni a világot, fel kell tételeznem Isten lételét, a lélek létezését, a halhatatlanságot, a szabadságot, a kötelességet, az atomot, a természettörvények uralmát, stb. stb. De ha azt kérdezed tőlem, hogy mindezek valóságok-e, akkor azt kell mondanom, hogy erre nézve semmi bizonyosságom nincsen, legfeljebb a bennük való hitem. Ilyen az abszolút igazságról szóló tan is. Felvetem

tehát a kérdést: miért kell feltételeznem mindezeket, ha egyszer nincs felőlük igazi bizonyosságom? S akkor a feleletet csak emberi mivoltomban tudom megtalálni: így kell gondolkoznom, mert ember vagyok. Az emberi szellemnek vannak bizonyos sajátos formái, amelyek segítségével egységbe fűzi és értelmessé alakítja az érzéki benyomások tömkelegét, melyek a létező valóságok részéről érik. Mindezek azonban nem igazságok, hanem fikciók, bár az ember számára szükséges fikciók. A logikus gondolkodás műfogásai ezek, kényelmes segédeszközök, de csak eszközök, melyekkel a dolgokat értelmünk hálójába felfogjuk, s ezért nagy értékük van, ám a valóság vonásait nem tükrözik. Termékeny tévedések csupán, amelyek nélkülözhetetlenek a tudományhoz, s általában az emberi kultúrához, s ezért hozzá vannak nőve a szívünkhöz, lehetetlen tőlük elszakadnunk, de emberi és nem emberfeletti mozzanatok.

Az ember ettől a beszédtől egy pillanatra megszédül. Forogni kezd vele a világ és minden gondolatunk és eszményünk úgy lebeg előttünk, mint valami álomkép, amelynek nincs realitása: színes buborék az egész. A fikcionálista Kant tekintélyére hivatkozik, mint a maga elméletének ősére és a legújabb gondolkodók közül Nietzschét állítja maga mellé védőül. Mindezek komoly nevek, noha éppúgy tévedhetnek, mint bármely közönséges ember. Némi eszmélkedés után azonban nem nehéz belátni, hogy hol rejlik a fikcionálista alaptévedése.

E tan hirdetője egy teljesen igazolatlan, sőt ezerszer megcáfolt metafizikai *tévedésre* épít: abban a felfogásban van, hogy *csak az a valóság, ami materiális, amit az érzékeimen át veszek észre. S mivel az érzékek sok valóságról tanuskodnak, az egység, igazság s vele mindaz, ami tudatunk szerint van, de materialitása az érzékek révén nem igazolható, — fikció.* A mi világunk tehát anyagi valóságok hatásából, azaz érzéki észrevételekből és fikciókból alakul ki. Az ember az a lény, aki oda van állítva a sok más anyagi valóság közé és léte a velük való küzködés. E küzdelem terméke a tudatosság és mindazok a műfogások, melyek segítségével fölül akarunk maradni a dolgokkal vívott harcban.

Mindez szép költemény, melyet azonban a maga egészében semmi sem igazol. A mult század ama törekvése hozta létre ezt a világképet, mely a darwinizmust is szülte, hogy t. i. az életet a harcból értse meg és a gondolatokat mint e harc eredményét fogja fel. Minden azt mutatja azonban, hogy a szellem, az immateriális mozzanat eredetibb és előbb való, mint az anyagi, mert az anyag felismerése sem lehetséges ezek nélkül az immateriális mozzanatok nélkül. A valóságnak, tehát a gondolkodásnak is előfeltétele valami immateriális módon fennálló egyetemes rend, melyet a valóság megvalósít és a gondolkodás elgondol. Vannak szükséges mozgások és szükséges igazságok. A víz a magasabb helyről mindig a mélyebben fekvő felé fog folyni, s a 2×2-t mindig 4-nek kell gondolnunk. Itt tehát történésnek és elgondolásnak olyan előfeltételei vannak, melyek nagyon is reálisak, hiszen nem lehet előlük kitérni. Az ilyen és hasonló valamik az igazságok, amelyek ennélfogva éppen nem fikciók, sőt nagyobb erejű tényezők még az érzéki valóságnál is.

Fikciók igenis vannak a mi világunkban, mert az ember bizonyos irányokban csakugyan szabad alkotó lény és alkotásaiban éppen ezért felszabadulhat úgy a valóság, mint az igazság nyomása alól. Ilyenkor azonban az elgondolást nyomon kíséri az a tudat, hogy „így is lehet, meg úgy is" és a mi tetszésünktől függ, hogy melyik mellé állunk. Eszményeink nagy része ilyen fikció, — ezzel mindenki tisztában van. De az igazság nem eszmény, ez — mondjuk így — tény, kikerülhetetlen fennállás, feltétlen érvényesség. Eszmény az igazság megismerése: itt már lehet szó arról, vajjon akarom-e megismerni, vagy nem törődöm vele. Egy szóval: az igazság megismerése nem feltétlen szükségesség, nélküle is lehet élni, bár nem úgy, mint vele.

A fikcionálista azonban az alkotó embert látja csupán és azonosítja vele a megismerőt is, holott alkotni és az igazságot megismerni nem azonos valami. Az alkotó csak magamagát és az eszményét látja, s nem azt, amiért ő és az eszmény egyaránt vannak: t. i. az igazságot. A fikcionálista korlátok közt él, s az anyagi természet fel-

legei elzárják előle az égboltot az igazságok világa felé. Azt állítja: minden, ami nem anyagi realitás, csupa fikció, — s nem veszi észre, hogy akkor ez az állítás sem egyéb, mint fikció, noha a feltétlen igazság érvényét követeli számára.

A világon minden vagy gondolat, vagy gondolat tárgya. Ez alól a materiális valóság sem kivétel. S mikor a fikcionálizmus önkényesen különbséget tesz a gondolat tárgyai között, az egyiket valóságnak, a másikat fikciónak nevezve, akkor alapos indok nélkül, fikciószerűen jár el és zűrzavart támaszt, mert fikció és valóság is csak úgy lehet valami, ha van, aminek az alapján megítélhetem, hogy ez fikció, ez meg valóság. Ilyen pedig az érzéki észrevétel nem lehet, hanem csupán az, amihez ezt az igazságigény megállapítása végett hozzámérem, s ez csakis az abszolút, változatlan és egyetemesen érvényes igazság lehet. Ennélfogva az igazság nem egyszerű fikció, hanem ennél több, s tudásunknak nem emberi mivoltunktól függő mozzanata, hanem mind ennek szükséges előfeltétele.

5. MI AZ ISMERET?

Az igazság tudomásul vétele az ismeret formájában megy végbe, melyet tudásnak szoktunk nevezni. Minden ismeret valami ismereti tárgynak „megragadása" a tudatban. Két tényező szerepel tehát benne: 1. az alany, aki megismer, s 2. a tárgy, amelyet megismer. Alany és tárgy szembenállása nélkül az ismeret nem jöhet létre, — e kettő ennélfogva olyan ősi viszonyban áll egymással, melyből ki nem emelhetők, mert e viszony megszünte az ismeret lehetőségének megszűnését jelentené. Viszonyukat korrelációnak mondjuk, mert egyikük létele feltételezi a másikét: alany csak tárggyal szemben s tárgy csak alannyal szemben lehet valami. S minthogy ez a két tényező egymásba sohasem olvadhat fel, az alany és a tárgy mindig „túl vannak egymáson", vagyis latin szóval szólva: transcendensek egymáshoz.

E viszony keretén belül más és más szerep vár az alanyra és tárgyra, melyet egymással soha fel nem cse-

rélhetnek. Az alany szerepe a megismerés, amely abban áll, hogy a tudat az ismereti tárgyra irányul (intenció), s ennek eredményeképen a tárgy fogalmát magában „bírja" (mentalis inexistentia), — a tárgy viszont „megragadható", azaz fogalma a tudatban megjelenhet. Fogalom és tárgy azonban nem azonosak: a fogalom *jelenti* a tárgyat, értelmes jelentés tehát, s éppen itt nyílik az igaz és a téves ismeretre alkalom. Ha a tárgy fogalma bármilyen okból a tudatban eltorzultan jelenik meg, akkor a jelentés nem azt közli az alannyal, ami a tárgy, s az ismeret nem lesz igaz. Az igazság tehát ebben a viszonyban csak a tárgynak megfelelő ismeret, vagyis az a tudás, melyet a tárgy irányít; amely a tárgyhoz igazodik. Világos tehát, hogy az az ismeret, melyben az alanyiság uralkodik, csak téves lehet, azaz: nem igaz.

A fogalomban mintegy bezárul az ismereti aktus. Ugyanis az intencióban az alany — képletesen szólva — kilép önmagából és a tárgy felé tart. A fogalom eszméletével újra önmagába tér vissza, mert most az elme megragadta már a tárgyat és bírja. Ezzel azonban nem a tárgy, hanem a tárgy „jelentése", a „képe" válik az alany birtokává. Ez „benne van", immanens az alanyban, de a tárgy transcendenciáját, vagyis az alanytól való függetlenséget az ismeret ténye egyáltalában nem érinti. Ezért van, hogy ugyanaz a tárgy számtalan tudatnak lehet ismereti tárgya anélkül, hogy ez a körülmény a tárgy mivoltában változást idézne elő.

Ha az ismeretnek ez a lényege, amit itt vázoltunk, felvetődik a kérdés: lehet-e a tárgy ilyetén transcendenciája mellett egyáltalában igaz, az az a tárgy valójának megfelelő ismeret? Erre a kérdésre a filozófia eddig három tipikus, de persze egymástól eltérő választ adott: 1. az agnoszticizmus, 2. irracionálizmus, 3. a racionálizmus formájában.

6. KÉTSÉG

Míg a filozofáló ember ezeket a jelzett válaszokat adhatta arra a kérdésre, vajjon megismerhetjük-e az igazságot, sok keserű tapasztalaton és kétségen kellett

átmennie. A filozófiához ugyanis a kétség úgy hozzátartozik, mint a lélekző tüdőhöz a levegő. A kétség az a sarkantyú, mely a filozófust folytonos kutatásra serkenti s arra készteti, hogy egyetlen állítást se tekintsen véglegesen elintézettnek, hanem újra meg újra az ész ítélete alá bocsásson.

A gondolkodó ember nagyon hamar tisztába jön azzal, hogy a valóság nem egészen az, aminek az érzékek adatain keresztül „látszik". Az érzékekben való bizalom naiv korszaka igen rövid ideig tart és csakhamar a kritika lép a nyomába. Ha odaállok a vasúti sínek közé s azt látom, hogy a sínek a messze távolban szinte egymáshoz hajlanak, vagy ha botomat a vízbe mártom és úgy látom, mintha megtörött volna, s e „látszat"-ot ellenőrzöm, könnyen ráeszmélek, hogy az érzéki benyomások nem megbízhatók és különbséget teszek látszat és valóság között. Azt mondom tehát: a világ nem olyan, amilyennek látom, hanem amilyennek gondolom.

A dolgok mivoltára irányuló kritikai ismeret a tudomány, mely például arra tanít engem, hogy ez az íróasztal, amelyet négyszögletes, dióbarna falapnak látok, valójában óriási sebességgel mozgó elektronok és prótonok tömege, s a szín és forma, melyeket rajta látok, nem egyebek, mint ezeknek az érzékszerveimre gyakorolt hatásából támadt szubjektív benyomások. Az igazság tehát e szubjektív mozzanatok mögött rejtőzik és az értelem bonyolult műveletei leplezik le számunkra. A tudomány világképe, amiben megnyugszom, megmagyarázza nekem az érzéki benyomásokat, de önmaga egyáltalában nem érzéki természetű, sőt annál tudományosabbnak mondom a valóság magyarázatát, minél jobban eltávolodik attól a nyers kiinduló ponttól, amit az érzéki adottság jelent számomra.

A filozófus azonban még a tudományban sem bízik, ha annak fundamentumait önmaga nem vizsgálta meg, vajjon megbírják-e azt az épületet, melyet a tudós emel rájuk. Az ember nem tud élni bizonyosság nélkül, s kínzó szomjúság epeszti lelkét, míg ezt meg nem találta. De nagy különbség van az emberek között abban a tekintetben, hogy kiki hol találja meg ezt a megnyug-

vást. Van, aki másvalakinek a szavában, aki iránt bizalmat érez: — ez a hit álláspontja, s van, aki csak önmagában, a saját kutató eszében: — ez a filozófiai álláspont. A hívő odaadja magát egy személyes tekintélynek, s ennek szavát teljes igazságként szívja magába. Ez lesz az a mérték, amelyhez alkalmazkodik gondolataiban és tetteiben, boldog, ha úgy élhet, ahogyan ez a tekintély követeli tőle. A hívő nem kutatja a valóság mivoltát, hanem elhiszi, hogy olyan, amilyennek hite mondja, illetve az a tekintély, akinek hisz. Mert a hit mindig személyes kapcsolat: a valóság urának vagy urainak és a hívőnek egymáshoz való viszonya. Lényeges benne, hogy ez a személyes viszony az alapja, ezért inkább szeretet és gyűlölet, bizalom és rettegés, reménykedés és kétségbeesés az élményei, mint a megismerés. A hit nem logika és a hívő a maga énjéről, saját exisztenciájáról és sorsáról egy pillanatra sem tud megfeledkezni. A filozófus azonban a tárgyi megismerésben szinte meg akar szabadulni a maga szubjektivitásától és olyan tudásra vágyik, mely tőle függetlenül is megáll, mert mindenkinek igaz. Egyetemes érvényű választ vár a kérdéseire, míg a hívő megelégszik azzal, ami csak neki szól, vagy legfeljebb annak a közösségnek, melynek ő tagja. A hívő nem ismer kritikát, míg a filozófus állandóan tépelődik és ellenőrzi önmagát. A hívő nyugalmával szemben ő az örök nyugtalanság. A hit tehát a megtalált bizonyosság boldogságát adja a hívő embernek, míg a filozófia az örök keresés és találás váltakozó örömeivel és szomorúságaival tölti be a lelket. A filozófus ugyanis az az ember, aki a végső alapokig akar leásni a világ megértésében és aki ebben a munkában egyedül a saját eszére számíthat, s erre bízza magát. Mindenben kételkedik, de a saját gondolkodó valójában nem: ez az a szilárd pont, ahol lehorgonyozza eszének a világ tengerén hánykolódó hajóját.

S mivel minden értelmes gondolat — mint láttuk — az alany és tárgy szembenállásából pattan ki, a világ megértésének és a bizonyosságnak is két formáját mutatja a filozófia. Vagy az alany lesz a világ megértésének fundamentuma, vagy a tárgy. Az első utat járta pél-

dául Descartes, aki a *Gondolkodom, tehát vagyok, — Cogito sum!* felfedezésével ért el a bizonyosság sziklájához, s reá állva pillantott bele a világ igazi valójába. A másodikat járja például az amerikai behaviourista J. B. Watson, aki alanyi valónkat is a tárgyi világ függvényének tekinti, s azt állítja, hogy mi nem gondolkodunk, csak beszélünk. A tárgyak hatásai ingereikkel szavakat váltanak ki belőlünk, ám a szavak csupán jelek és nem jelentések: tárgyi valóságokhoz való alkalmazkodásunk rejlik bennük. Olyanok a szavak, mint a papírbankjegyek: aranyak gyanánt forgatjuk, de csak addig érnek valamit, amíg hisszük, hogy van mögöttük aranyfedezet, azaz tárgyi valóság.

Kinek van igaza? Descartesnak-e vagy Watsonnak? — Talán ki fog derülni a következőkből. A válasz előkészítése végett egyelőre nekünk is szakítanunk kell a filozófiai kétségekkel és a megismerésre vonatkozóan valami határozott felelet mellé kell állnunk. Mert a filozófus ugyan kételkedik, de nem azért, hogy állandóan megmaradjon a kételkedés állapotában. Nála a kétség a bizonyosság akarásának jele, s belőle annál nagyobb bizonyosságnak kell fakadnia, minél kínzóbb a kételkedés. Nem kéjeleg a szkepszisben, mint az elpuhult test a langyos fürdőben, hanem kételkedése vihar a lélekben, mely után a gondolkodás egész levegőjének meg kell tisztulnia.

7. *AGNOSZTICIZMUS*

Aki az igazság megismerésének kérdésében az agnoszticizmus álláspontjára helyezkedik, legközelebb marad a kétséghez. Maga a szó azt jelenti, hogy az igazság megismerése az ember számára lehetetlen, azonban a filozófiában nem ezt a merev tagadást értjük rajta, hanem azokat a tanításokat, melyek szerint mindig vannak a valóságnak olyan részei, amiket sohasem leszünk képesek megismerni. A teljes és maradék nélkül való igazság ismerete valóban nem a mi osztályrészünk. Ha az igazság végtelen számú tagból álló rendszer, akkor ez szinte magától értetődik. Az agnoszticizmus hívei azon-

ban éppen a legfontosabb, a végső igazságok megismerését tartják lehetetlenségnek. Kant azt állítja, hogy a tudomány sohasem lesz képes előttünk feltárni, milyenek a dolgok önmagukban, vagyis a mi megismerésünktől függetlenül. Spencer Herbert tagadja, hogy valaha tudományosan meg tudnók mondani, mi van az érzéki világon túl, s hogy mi az a transcendens lényeg, mely a valóságnak ősoka és a világ változásainak célja. Egy szóval: agnosztikusoknak kell lennünk az Abszolutummal szemben, ha tudományos megismerésről van szó. Ez persze nem zárja ki, hogy esetleg a hit, s valami misztikus közvetlen élmény közel vihet bennünket a keresett Abszolutumhoz, mely az Ész előtt rejtve marad. Az Ész ugyanis az abszolutról, a magábanvalóról legfeljebb annyit tud megállapítani, hogy van, de semmit arról, hogy lényegében micsoda.

Látjuk tehát, hogy az agnoszticizmusnak számtalan fokozata lehetséges. A teljes vagy radikális agnoszticizmus, mely azt állítja, hogy az igazság megismerése egyáltalában lehetetlen, önmagában hordja bukása csiráját. Hiszen ha következetes akarna lenni, akkor erről az állításról is le kellene mondania, mert azt állítani, hogy minden ismeret lehetetlen, — ennek az egy ismeretnek kivételével, legalább is durva önellenmondás, mely nem mutat logikus gondolkodásra. De meg ha valóban nem juthatunk igaz ismeretre, miért él bennünk kiirthatatlan erővel az igazság megismerésének vágya? Hiszen így fejjel mennénk a falnak, mert olyasmit szeretnénk elérni, ami eleve képtelenség! Nem volna tehát értelme az igazság kutatásának szentelt életnek és csalás volna az erkölcsi rend, mely az ilyen életet értékes eszményként állítja elénkbe!? A radikális kétség ennélfogva logikai és etikai okokból egyáltalában elvetendő, — józan ésszel nem lehet hozzá ragaszkodni.

Bizonyos mértékig egészen más a mérsékelt agnoszticizmus. Ha ez azt állítja, hogy igazságokat ugyan nem, ámde valószínűségeket meg tudunk ismerni, akkor azt feleljük neki, hogy megáll a fele úton, mert a valószínűség fogalma felteszi a valóság és az igazság fogalmát. Valószínű ugyanis az, ami közel áll a valósághoz és az

igazsághoz. Az igazság színét pedig csak akkor tudjuk valamin megállapítani, ha magát az igazságot is ismerjük szemtől-szembe, ha mindjárt talán egy kicsinyke részletében is. Ezért a valószínűség tudása sohasem elégít ki, hanem folytonosan további kutatásra ösztönöz, míg csak magához az igazsághoz nem jutunk el.

Azoknak pedig, akik az agnoszticizmust csak bizonyos lényegeknek, például az abszolutumnak megismerésére nézve tartják fenn, azt válaszoljuk, hogy a megismerés területén nincs okunk ilyen fenntartásokat tenni. Az igazság egység, összefüggő rendszer, ahol egyetlen megismert tétel szálán elindulva, ha nem is a mienknek, de egy végtelen elménck mindenesetre lehetséges volna az igazság egész területét bejárnia. Elvben tehát úgy áll a dolog, hogy ha egyetlen egy igaz tételt megismerhetünk, akkor elvileg valamennyi igazság megismerésére képesek vagyunk. Csupán azt mondhatjuk, hogy ez a mi számunkra a feladat nagyságánál fogva csak a végtelenben valósulhat meg. Vagyis a tudomány, az igazság megismerése igenis lehetséges, de a kutatás lezárásához soha el nem érhetünk, mert mindig újabb és újabb feladatok merednek elénk. Arról beszélhetünk ennélfogva, hogy most még nem ismerjük ennek a tárgynak mibenlétét, az igazságát, de azt mondani, hogy megismerése elvileg képtelenség — noha talán valóban sohasem lesz lehetséges, — logikus értelemmel ellentmondás volna. Kételkedhetem a magam elméjének erejében, s ismerhetem ennek határait, de *az elménck általában* nem szabhatok korlátokat.

Az agnoszticizmus tehát nem az az út, mely a tudomány és a filozófia útja lehetne. A tudós és a filozófus bölcs önismerettel tisztában van azzal, hogy nem tud mindent, de hisz a tudomány végtelen gazdagodásának lehetőségében s abban, hogy az Ismeretlen napról-napra szűkebb térre szorul a kutató elme előtt. A hit nélkül, hogy az igazság megismerése lehetséges és az ember egyszer belelát abba, „was die Welt im Innersten zusammenhält" (Goethe: *Faust)*, meg kellene állnia a tudományos kutatásnak és el kellene némulnia a filozófia szavának. Ezért az agnosztikus álláspontot nem tehetnők

a magunkévá még akkor sem, ha logikailag megcáfolhatatlan volna.

8. IRRACIONÁLIZMUS

Egy másik álláspont az ismeret lehetőségére nézve az irracionálizmus, mely szó szerint a racionálissal, az észszerűvel ellentétes mozzanatokban keresi az ismeret alapjait. Általában véve igen sokrétű fogalom ez: több benne a tagadás, mint a pozitív állítás és rendszerint olyankor szokott felvetődni, amikor az elmékben bizonyos kiábrándulás és bizalmatlanság lesz úrrá a racionális kultúrával szemben. Így a 18. század észkultúrájával szemben Rousseau, a mult század fogalmi, racionális tudományával szemben az úgynevezett „életfilozófia" (Nietzsche, Bergson, Klages) hangsúlyozza az irracionális mozzanatok döntő jelentőségét.

Minket ezen a helyen az irracionálizmusnak az igazság megismerésére vonatkozó felfogása érdekel, s erről azt mondhatjuk, hogy az irracionálisták általában nem tagadják az ismeret lehetőségét, azonban azt állítják, hogy ez semmi esetre sem a logikus és racionális gondolkodás segítségével érhető el. Az ész számára ugyanis örökké rejtve marad az ismeret tárgyának benső mivolta, hiszen a tárgy mindig túl van (transcendens) az észen. Az ész a maga számára szimbólumokat alkot a tárgyról, melyek cselekvéseiben talán teljesen kielégítők, ámde nem fedik teljesen a tárgyat, nem esnek azzal egybe, egy szóval: a logikus ész sohasem tudja a tárgyat a maga benső mivoltában „megragadni". Ezért a logika legfeljebb valami külsőséges tudáshoz vezethet el, de nem ez az igazi. Igazi tudás csak az lehet, amikor leomlanak az alany és tárgy válaszfalai, s egységbe olvad össze az, ami a logika szerint mindig külön van. A logika dualizmusát tehát az irracionálizmus valami élménymonizmusban vágyik túlszárnyalni. Ennek legfőbb sajátossága az, hogy vagy a tárgy hatol bele mintegy az alanyba, vagy pedig az alany olvad bele mintegy a tárgyba. E két lehetőség szerint az irracionálizmusnak

két formája lehetséges: 1. a szenzuálizmus, 2. az intuicionizmus.

1. A radikális szenzuálizmus az a tan, mely szerint ismeret csak úgy lehetséges, hogy a tárggyal közvetlen érintkezésbe lépek. Ezt csak az érzékileg megismerhető tárgyakkal tehetem meg, mert az érzékek mintegy tapintják a tárgyat, s rajtuk keresztül a tárgy szinte belenyúlik a tudatomba. Ezért a szenzuálizmus mindig az ismeret alogikus voltát emeli ki és valóban olyan ellenáramlatként szokott jelentkezni, mely a racionálizmust van hivatva legyűrni.

Hogy a szenzuálizmus téves utakon jár és az ismeret kérdéseit sohasem oldhatja meg, könnyű belátni. Igaz ugyan, hogy az érzékek a tárgyak hatásait fogják fel, azonban nem olyanok, mint a lágy viasz, mely híven tükrözi vissza a belényomódott tárgy képét. Minden érzék torzít, s azonfelül kritikailag igazolható, hogy — válogat is: nem mindent veszünk észre, ami érzékeinkre hat. Már maga ez az egy körülmény elegendő volna arra, hogy a szenzuálizmus tanát megdöntse, de vannak még egyebek is. Ha csupán az érzékek adataira kellene a megismerésben támaszkodnunk, akkor sohasem juthatnánk el a tárgyak egységének, összefüggésének tudatára, mert az érzék a pillanatot tükrözi a maga módján, s azt, amit velünk közöl, elménk logikus rendjének fonalára kell felfűznünk, hogy értelme legyen. Elég az hozzá: az érzéki adat önmagában elszigetelt és értelmetlen, s azonfelül sokszor torz is. Mihelyt egyszer az alany nem úgy áll a tárggyal szemben, mint passzív tükör, hanem tevékeny módon alakítja, formálja az érzékek híradásait a tárgyi világról, akkor már szó sem lehet a szenzuálista álláspont helyességéről. Ez lehet kezdet, de nem lehet vég. Lehet velük az ismerést kezdeni, de nem lehet befejezni. Annyival inkább, mert tudásunknak éppen azok a legbiztosabb elemei, melyeket alig lehet az érzékekkel valami kapcsolatba hozni, például a matematikai igazságok. Ez pedig alig lehetne így, ha az igazság kérdésében az érzékek mondanák ki a döntő szót.

2. A szenzuálizmus zavarosságánál és szűk látókörénél fogva sohasem volt igazán tekintélyes ismeretelmé-

leti felfogás. Olyan *enfant terrible*-szerepet játszott a filozófiában: arra jó volt, hogy az elvont gondolat magaslatairól néha kényszerítette földre szállni a magabízó elmét, de soha sem tudta meggátolni, hogy a lélek, amelynek szárnya van, lemondott volna érvei kedvéért a repülésről. Nagyobb sikerei voltak az intuicionizmusnak, mely az ismerés természetével jobban összeférő követelményeket hangoztat. Az ismeret ugyanis azt követeli tőlünk, hogy adjuk át magunkat az igazságnak, de ne úgy, hogy a tudatosságról lemondva alig legyünk egyebek, mint a tárgy érzéki visszhangjai, hanem az ismeretben a tárgyat is emeljük a tudatosság magaslatára. Ennek a célnak teljes elérését ígéri az intuició, melynek különben sokféle formája ismeretes. E szerint a teljes és tökéletes megismerés alkalmával az alanynak és a tárgynak olyan egysége jöhet létre, mikor már nem is az alany gondolkodik többé, hanem benne és általa maga a tárgy gondolja önmagát, — a tárgy jut el tehát az alanyi tudatosság fokára.

Ez a megismerés feltétlenül végét jelenti a logikus ismeret dualisztikus szerkezetének, s ezért logikátlan, misztikus aktusnak kell mondanunk. Olyan szférákban játszódik le, melyekben állítólag az alany és a tárgy teljes, s még hozzá tudatos egybeesése jöhet létre. Valami lelki koncentráció folytán lehetővé vált világos látás az intuició: a lélek szeme mélyebbre lát benne, mint a testi szem. Platon szerint így látja meg a lélek az ideákat, s mások szerint általában azt a végső metafizikai valóságot, amely ott rejtőzik az érzéki világ látszata és szimbólumai mögött. Bergson szerint értelmi szimpátia, igazi „együttérzés" ez a valóság benső lényegével: az az állapot, mikor — hogy a nagy apostol szavait használjuk — nem tükör által, hanem színről-színre látjuk az igazi valóságot. A dolgok egysége tárul fel ennek nyomán előttünk. Az intuició ezért sokszor úgy szerepel, mint az ősi ösztön folytatása, mely az elracionalizált ember gondolkodását visszaviszi a valóság amaz ősi forrásaihoz, ahonnan az ész elszakította: visszatérés ez a szimbólumoktól, a látszattól, az igazi egyvalóhoz.

Az intuició sokkal tágabb világot tár fel előttünk,

mint az anyaghoz kötött érzéki megismerés. Szellemi javak és értékek benső mivolta épp úgy megélhető ezzel az aktussal, akárcsak érzéki valóságoké. De ha kritikával közeledünk az irracionális intuició felé, az a meglepő tény tárul fel előttünk, hogy ez az ismeret egy cseppet sem gazdagabb, mint a logikus ismeret. Van azonban egy olyan vonása, mely miatt más, mint ez: tudniillik a logikus hűvösséget nagy emocionális, érzelmi melegség helyettesíti benne. S ez a körülmény egyúttal elárulja azt is, hogy minek kell tekintenünk. Nem egyéb ez, mint előző tapasztalatokból és következtetésekből, sőt sokszor fantáziaképekből alakult lelki tartalom, mely heves érzelmi élmény keretében jelenik meg a tudatban. A misztikusok és az intuitiv gondolkodók semmi igazán újat nem hoznak a világba, de nagy szubjektív bizonyosságot adnak egyébként általános gondolatoknak. Az érzelmi áthatottság következtében a gondolat egyéni színt, erediséget, újszerűséget nyer és úgy tűnik fel, mintha a tudat áttörte volna az alany és a tárgy távolságát. Az intuició tehát különösen alkalmas élmény arra, hogy egyrészt a fogalmi szférát a valóság konkrét levegőjébe tolja át, másrészt hogy az élmény melegsége és intenzitása folytán a szubjektív bizonyosság erősebb legyen, mint amilyet a logika hideg világa tud adni. Benne tűnik ki, hogy minden megismerés alapjában véve a szeretetnek egy formája: igazi *amor intellectualis*, — értelmi szeretet, mely ragadja az elmét az igazság örök szépsége felé és csak a vele való teljes egyesüléssel volna kielégíthető. Jele annak, hogy ámbár az emberi megismerés két fél: az alany és tárgy között lefolyó diskurzív, mintegy beszélgető aktus, az ideál mégis a tudat egysége, a tiszta monisztikus kontempláció: a szeretőnek a szeretettel való teljes eggyéválása. Az intuició hívei azonban megfeledkeznek arról, hogy ez a szintézis ott van a logikus gondolkodó birtokában, s nem más ez, mint a fogalmi tudás, mely valóban az alany és a tárgy ismeretviszonyának eredménye, egységbe szövődése. Az egység kedvéért nincs tehát szükség a közvetett ismeretnek egy közvetlennel, a diszkurzívnak egy intuitivval való fölcserélésére. Annyival inkább ezt kell mondanunk, mert az

intuició mindig csak egyedi ismeretet ad, s ezt más nem is adhatja. Az egyed ismeretének azonban, hogy tudás, logikai igazság legyen belőle, általános tételekkel, azaz logikus igazságokkal ki kell egészülnie. Amit a filozófusok intellektuális intuiciónak, szellemi látásnak mondanak, tulajdonképen már a logikai általánosnak egyéni megélése, s tudjuk, hogy a megélés, az élmény nem változtat az igazság mibenlétén. Ha az intuiciót élményvoltából kivetkőztetjük, előttünk áll a logikus tartalom, az általános, s az igazság szempontjából minden intuició csak annyit ér, amennyi ilyen logikumot lehet belőle kihámozni. Ebből az következik, hogy az intuició nem lehet a legvégső ,hanem fölötte áll az igazság, mert ez dönt az értéke felől: a logikus lesz az alogikusnak bírája. Ha a tudásban ragaszkodunk az egyetemes érvény és a bizonyíthatóság eszméjéhez, akkor a kutató nem állhat meg az intuiciónál, hanem tovább kell haladnia tőle a logicitás ténye felé: az egyedi élménytől az általános érvényhez. A cselekvésben, ahol mindig egyedek közt mozgunk, talán kielégíthet bennünket az intuició, az egyedek érzelemmel átitatott értékismerete, de a tudományban csak a logikus, diszkurzív-racionális ismeret használható. Ennek van meg az a megalapozottsága, mely megadja nekünk a bizonyosság logikus jellegét. Mert az intuició megbizonyíthat bennünket valami létéről, s arról is, hogy az mit ér nekünk, de az érvényességről nem. A tudományt pedig éppen az utóbbi érdekli.

9. *RACIONÁLIZMUS*

A racionálizmus azt állítja, hogy az igazságot meg lehet ismerni, mert a valóság az igazság megvalósulása, s ennélfogva a gondolkodó ész elvei egyúttal a valóságnak is elvei. A legteljesebben Hegel panlogizmusa fejezte ezt ki, mikor azt hirdette, hogy mindaz, ami észszerű, egyben valóságos is. Az ismeret forrásának is azért tartja a racionálista az észt, mert benne tudatos gondolatok alakjában bukkanunk azokra az igazságokra, melyek a tárgyi világban valóságokként állnak előttünk. Ebből az alapvető meggyőződésből következik, hogy a

racionalizmus meggyőződése szerint az érzéki tapasztalat csupán illusztrálja, szemléletessé teheti az igazságot, de nem alapozhatja meg. A tények nem lehetnek döntő jelentőségűek ott, ahol igazságról van szó: ha nem egyezhetnek meg a gondolatokkal — annál rosszabb nekik, „umso schlimmer für die Tatsachen!", — mondotta Fichte.

A racionálista ily módon el van telve a „természetes ész" nagyszerűségével és képességeivel. Benne látja minden igazság forrását. A kultúra történetében mindig erre a racionálizmusra találunk, valahányszor az ész önkormányzatának, autonomiájának követelését halljuk. Tehát szinte azt mondhatjuk, hogy ez a felfogás ringatta a filozófia bölcsőjét és minden időben ott látható a tudomány és a filozófia leghívebb harcosai között. Hozzája tartozik az a meggyőződés, hogy van az örök igazságoknak egy rendszere, mely az észben eszmél önmagára, s melyet éppen azért az ész nem utasíthat el magától, hanem szükségszerű igazságoknak kell látnia. Innen van, hogy a racionálizmus igazi tudásnak csak azt hajlandó elismerni, mely az érzéki dolgokra való tekintet nélkül szükséges igazságok ismeretét zárja magába. Tudásideálja tehát főleg a matematikában testesül meg, s a többi tudománytól is azt követeli, hogy ennek a mintájára alakuljanak át. Vagy pedig hajlandó volna kizárni őket mindaddig a tudományok rendszeréből, míg olyan szükségszerű igazságokból nem fognak állni, mint a matematika. Szükséges és egyetemes, — ez a két követelmény hangzik el a racionálizmus részéről minden igazsággal szemben. Nem elégszik meg, ha látja, hogy valami így van, a tudástól azt várja, hogy parancsoljon: így kell lennie. Ezért a racionálizmus türelmetlen, — a gyakorlati élet területén is az elmélet szükségszerűségét szeretné érvényben látni.

De ez a jelenség már rávilágít a korlátaira és a fogyatkozásaira is. A racionálizmusnak az a hibája, hogy állandóan az érvényesség körében időzik, s ezt azonosítja a valósággal. Világos axiómáiból deduktív következtetései fonalán gondolatok hálóját szövi, s ebbe akarja felfogni a létező dolgok világát. A lét dolgai azon-

ban sokszor kihullanak e hálóból, mert apróbbak, mint a háló lyukacsai. Az érvényesség köre ugyanis tágabb, mint a lété, s arra a kérdésre, hogy mi van és mi nincs, egy tétel érvényességéből nem lehet következtetni. A létező lételét csak a tapasztalat és nem a racionalitás döntheti el, s ezért az örök igazságok csupán segítői, de nem helyettesítői lehetnek a tapasztalati igazságoknak. Aki a szenzuálista módjára az érzéki lét körébe vonja le a fogalmi érvényességet, éppen olyan hibát követ el, mint a racionálista, aki elészszerűsíti az érzéki dolgokat és puszta fogalmakat hajlandó bennük látni. A racionálizmusnak igaza van abban, hogy az érvényesség szférájában az ész csakugyan otthonosan mozog, s hogy a régi igazságokból következtetés útján új igazságokra jöhet rá, de egy más szférába téved át, ha a tiszta érvényességből az érzéki lét szférájára következtet, mert igaz ugyan, hogy minden létezőről vannak érvényes tételek, de nem igaz, hogy minden érvényes tétel létezőre vonatkozik.

A racionálizmus tehát jó szolgálatokat tesz a tudományos kutatónak, mikor fenntartja benne az igazság megismerhetésének hitét, de dogmatizmusba és elbizakodottságba sodor ha fenntartás nélkül átengedjük magunkat az észnek. Így egyszer csak azon vesszük észre magunkat, hogy kisiklik lábunk alól a talaj és az egyetemességek híg levegőjében lebegünk: otthon leszünk a végtelenben, de tántorgunk a földön. Ismerjük azt, ami egyetemes, de idegenként hat ránk minden, ami egyedi és konkrét valóság. A racionalista ennélfogva vagy elvont teóriákban él, vagy forradalmár lesz, aki a valóság helyébe a maga elméleteit szeretné tenni.

E tragikus végzettől csak az állandó kritika óvhat meg, s ennek meglátása Kant kriticizmusának az érdeme.

10. KRITICIZMUS

Az igazság megismerésének az a kritikája, mely Kant nevéhez fűződik, az eddig ismertetett utakhoz nem akar valami egészen újat kapcsolni, hanem inkább azt vizsgálja, hova visznek ezek az utak és merre felé lehet

rajtuk indulni. Kant mintegy azt mondja az agnosztikusnak, az irracionalistának és a racionálistának: bizonyos mértékig mindegyőtöknek igazatok van, csakhogy nem látjátok, meddig terjednek azok a határok, melyeken belül jogosan érzitek magatokat úrnak. Ezért azt a feladatot tűzi maga elé, hogy kijelölje a megismerés különböző formáinak kellő határait. Világosságot akar teremteni ott, ahol eddig az egymással viaskodó ismerésformák túlkapásai miatt zűrzavar volt.

Az agnosztikust figyelmezteti, hogy hiába tagadja az ismeret lehetőségét, hiszen tagadásában önmaga is erre épít. Ott van továbbá a matematikai természettudomány, ennek megléte már kétségtelen cáfolata az agnosztikus álláspontnak. Mégis van ebben az álláspontban igazság is. Nevezetesen tisztáznunk kell, mit értünk ismereten. Ha a dolgoknak hiánytalan képmását, akkor valóban lehetetlen az ismeret, mert ilyen csakugyan nincs. Mi ugyanis a dolgokat nem a maguk abszolút, tőlünk független valóságukban ismerjük meg, mert alanyiságunk nem puha viasz, hanem aktív erő, mely tevékenyen formálja az ismeretben a tárgyként adott valamit. Egy szóval: hogy micsoda a tárgy önmagában, azt nem tudjuk, — tudásunk csupán arról értesít, micsoda a tárgy nekünk, gondolkodó lényeknek. A tárgytudat ugyanis alany és tárgy kölcsönös egymásrahatásából keletkezik és így nem egy abszolutumnak, hanem egy viszonynak, relációnak a tudata.

Az érzéki tapasztalatnak, s vele a szenzuálizmus álláspontjának a racionálizmussal szemben igazságot szolgáltat Kant akkor, mikor azt tanítja, hogy létező dolgok ismerete egyáltalában lehetetlen nélküle. A létező dolgok az érzékelés által adatnak az elmének: ez az alap, melyen a létező megismerésének műve felépül. Azonban az érzéki adatok vakok, ha nem járul hozzájuk a megvilágosító értelem, a fogalmi általánosság. Az érzéki adat megértése, megvilágítása már racionális aktus. Sőt tovább mehetünk: a lét egységbe fűzése, végső értelmének meglátása és változásai céljának kitűzése is mind az Ész műveként foghatók fel, s ily körülmények között az Észben tevékeny egyetemes szellemiség művé-

nek, nem pedig meglevő tárgyak tükörképének kell tudásunkat tartanunk. A dolgok megismerésében tehát érzékiség és észbeliség, tapasztalat és ráció közösen vesznek részt, s egyik a másik nélkül nem tudná feladatát teljesíteni.

A létező tárgyak érzéki adatásában Kant már elismerte tudásunk egyik mozzanatának irracionális jellegét. Még inkább teret nyitott azonban az intuiciónak az erkölcsi világ területén. A cselekvő ész a lehetőségeket, melyek akarati elhatározásainkat vannak hivatva meghatározni, az intuició irracionális aktusában veszi észre, ismeri fel. Eszerint az intuició nem a létre, hanem a feladatokra: a kötelességekre és az eszményekre irányul és itt csak belőle meríthetjük tudásunkat.

Kétségtelen, hogy a kriticizmus, mint a megismerés módszere, helyes úton indul és termékeny módszert rejt magában. Kant műve azonban ebben az irányban további kiegészítésre, feldolgozásra szorul. Ahhoz a rendszerhez, melyet Kant ezen a fundamentumon felépített, sok kritikai meggondolást lehetne fűzni. Kérdés, hogy az elemek, melyekből bölcselőnk épített, azok-e valóban, melyeket a kriticizmus fényénél ilyenek gyanánt ki lehet és ki kell válogatnunk. De legfőbb kifogásunk agnosztikus tendenciája ellen szól: nem tartjuk indokoltnak ezt a teljes lemondást, mely a létezők abszolút megismerése felől él Kant rendszerében. Abban a meggyőződésben vagyunk, hogy ismeretnek és létnek azonos elvei vannak, s az igazság az az abszolutum, melyekhez mind a kettő igazodik, ezért a tapasztalatnak és az ész sajátos munkájának szintéziséből a világ igaz ismerete jöhet létre. Látjuk ugyan a *mi* tudásunk töredékességét, tisztában vagyunk vele, hogy tudásunk egy csepp az ismeretlen igazságok végtelen tengerében, de hisszük, hogy ez a csepp gyarapítható. Egy szóval: látjuk a magunk emberi értelmének korlátait, de nem látjuk az Észnek és a vele egylényegű Igazságnak határait.

Az igazság tehát nincs örökre rejtve előttünk, csak hogy megismerése tévedésekkel van egybekötve. Hogyan válasszuk el egyiket a másiktól? Miről ismerhetjük fel, hogy igazság és nem tévedés az, amit gondolunk?

Azt mondani, hogy igaz mindaz a gondolat, mi a tárggyal megegyező, — nem elégíthet ki bennünket. Egyrészt semmi módunk sincs rá, hogy az ismereten túl lévő tárgyat az ismerettől függetlenül összemérjük az ismerettel. Másrészt láttuk, hogy a megismerés alkalmával az elme nem passzív tükör, hanem aktív erő, ami persze nem jelenti azt, amit Kant állít, hogy a maga képét kényszeríti rá a tárgyra. Hasonlattal inkább azt mondhatnám, hogy úgy veszi magába a tárgyat, ahogyan az anya emeli ölébe a gyereket: szerető odaadással. Abból, hogy a tudat nyujtotta kép nem passzív tükrözés, még sehogy sem következik, hogy szubjektív torzítás, lényegből való kiforgatás. Az anya ölébe veheti a gyermeket, mert öle úgy van formálva, hogy a gyermek beleillik. Elménk is képet alkothat magának a tárgyról, mert a tudat formái egyúttal a tárgynak is formái. A tudatosságnak és a tárgynak azonos előfeltételei, logikai szerkezete, s így bizonyos határozmányai vannak és ezek éppen az igazságmozzanatok. A tárgyat e mozzanatok találkozása teszi határozott tárggyá, s a tudat éppen e mozzanatokat — melyek racionális mozzanatok — fogja fel és tudatosítja vele kapcsolatban a megismerés alkalmából. Tudatra és tárgyra tehát egyugyanazon logikai, érvényességi háló borul, s éppen ennek a segítségével válik lehetségessé, hogy a tudat a tárgyat megragadja, gondolatban felfogja és megismerje. Persze e közös logikai mozzanatok nem a lét, hanem az érvényesség síkjában feküsznek. A létnek logikai előzményei, előfeltételei, a körükben maradó gondolkodás sohasem törheti át az érvényesség falait. Ez azt jelenti, hogy a logikai síkból egy ettől idegen mozzanat nélkül sohase lehet a tárgy létezésére következtetni. Mint fentebb volt alkalmunk rámutatni: az érvényesség köre nagyobb, mint a lété. Abból, hogy valami érvényes, még nem következik,

hogy valóságban létező is. Ez éppen az a tévedés, amin Hegel panlogizmusának meg kellett buknia. A létezésről mindig egy a logikai síkban mozgó gondolkodástól eltérő síkban tevékeny aktusnak: az intuiciónak kell hírt hoznia. Az intuició a tudatnak a létező tárggyal való sajátos érintkezése. Típusa az érzéki észrevétel aktusa. Belőle mindig a létre vonatkozó meggyőződés származik a tudatban. Ez valami olyan egyedülálló mozzanat, amely éppen azért, mert a létről, még pedig egyedi tárgyak lételéről szóló tapasztalat, semmi mással össze nem téveszthető. Élmény ez, mely nem azt közli velem, hogy a tárgy micsoda, — hiszen ezt a gondolkodás mondja meg — hanem azt, hogy a tárgy van, hogy létezik. S létezésből következtethetek érvényességre, mert minden létnek vannak logikai előfeltételei, de megfordítva nem járhatok el: nem minden igazságnak vannak a létező dolgok síkjában következményei. Ez más szóval azt követeli, hogy egy tárgy létezésére csak valamely más tárgy létezéséből következtethetek, de sohasem annak logikai előfeltételeiből.

Ha a megismerésben ezekhez a követelményekhez ragaszkodunk, akkor könnyű lesz gondolkodásunkban olyan ismérveket találni, melyek jelei annak, hogy gondolataink igazak. Ha gondolataink nem mondanak ellene azoknak az egyetemes és szükséges alapelveknek, axiómáknak, melyek ismeretünk logikai fundamentumai, akkor bizonyos benső bizonyosság, az evidencia tudata kíséri gondolatainkat, s ez a meggyőződés szilárd hitét hozza létre gondolataink igazságában. Ami a létbizonyosság számára az intuitiv adatás élménye, az a logikai érvényesség számára az evidencia élménye. Ami intuitiv módon adva van, az létezik, s ami evidens, annak igazságát kénytelen vagyok elismerni, mert ha ezt nem tenném, akkor önmagammal jönnék ellentétbe.

Mindezek azonban — evidencia és intuició — csupán a szubjektív bizonyosság forrásai, de nem objektív igazságkritériumok. Az igazságnak még a felismerése sem tehető mástól függővé, mint egyedül magától az igazságtól. Hiszen ez a legvégső: rajta túl nem mehet a megismerő ész. Az igazságnak már nincsenek előfeltételei,

melyekre rá lehetne függeszteni. Objektív kritériuma tehát csak önmaga lehet. Mit jelent ez? Azt, hogy az igazság belső rendje, logikus összefüggése a jele egy-egy tétel igazságának. Minden tétel igaz, amelyik logikusan összefügg más, hozzá előfeltételként tartozó igazságokkal. Ez végső fokon annyit tesz, hogy az igazság ismérvei azok a principiumok, elvek, melyek a legelső igaz tételek. Ha egy tétel hozzátartozik ezekhez az önmagukban igaz, további bizonyításra nem szoruló elvekhez, azaz: ha velük logikusan összefügg, akkor objektive igaz.

Ezért mondjuk, hogy az igazság végső kritériuma maga az igazság: a következmények igazsága az elvek igazságán függ. Egy tudomány sorsát tehát az dönti el, sikerült-e valóban igaz elvi fundamentumot találnia. Ha az elv felismerése téves, belőle csak újabb tévedések következnek és a nagy fáradtsággal emelt műnek össze kell omlania. A filozófia éppen arra vállalkozik, hogy a tudományok elveit megvizsgálja, vajjon csakugyan elvek-e, vagy csupán álelvek, melyek nem alkalmasak a tudomány hordozására. E szünet nélkül folyó elvi kritika a filozófia egyik legfontosabb kulturális funkciója.

12. TUDOMÁNY, TÖRTÉNET ÉS GYAKORLAT

Az az igazság, melyről eddig beszéltünk, az abszolút igazság. Az ember ehhez a megértés aktusában közeledik. Azonban éppen a megértésnek számos akadálya van: az emberi látást elhomályosítják a zavaró mozzanatok, s ezek ködén keresztül még a legtisztább igazságok is elhomályosulnak vagy torzítva jelennek meg tudatunk előtt. A tudomány mégis arra törekszik, hogy tisztán és változatlan valójában táruljon fel előttünk az igazságok világa. Evégből meg akar módszeres eljárások segítségével szabadítani mindazoktól a balvéleményektől és zavaró képzetektől, melyek az igazság megismerésének útjában állanak. Ez azonban szinte csak akkor remélhető, ha a megértés dolgokra, tárgyakra irányul, hogy azokat megismerjük úgy, ahogy vannak: tényszerű valóságukban és törvényszerűségeikben. Amint azonban a megértés személyekre vagy helyzetekre irányul, olyan mozza-

natok merülnek föl, amelyek a tisztán tudományos szándéknak ellenállnak. Ilyenkor értékítéletek nyomulnak előtérbe, melyek alól sohasem vonhatjuk ki magunkat, ha személyekről és személyes cselekvésről van szó. Ezért egészen más a történetírás, mint például a fizika. Ott nem egyszerűen azt akarjuk tudni, hogy így vagy úgy történt-e valami, hanem a cselekvő személyek jelleme, emberi értéke érdekel bennünket. A történetíró mindig értékítéletekkel dolgozik, s a tényeket az adatokból konstruálja, hogy velük aztán a maga értékítéleteit támaszthassa alá. Egészen mások lesznek ennek következtében a történeti vagy szellemtudományok céljai, módszerei, mint az értékítéletektől mentes matematikának és természettudományoknak.

Így alakul ki a tudományok két nagy csoportja, amelyek közül az értékelő tudományok emberi motívumaiknál fogva sokkal nagyobb mérvű újraértékelésnek, újraszerkesztésnek vannak kitéve, mint azok, amelyek az értékítéleteket kizárják.

Tudományon és történeten túl szokás még a gyakorlati életben is „igazságokról" beszélni. Kétségtelen, hogy a politikus „igazság"-ának megint más a tárgya, mint akár a ténytudományoknak, akár az értékelő történetnek. A politikus, s általában a cselekvésre beállított ember a tényekben rejlő helyzetek iránt érdeklődik. A gyakorlati megismerés ezeket a helyzeteket akarja megérteni, amikkel lehet valamit kezdeni. A politikus, a börzián, s általában a gyakorlati ember: a vezető, a feltaláló lehetőségeket lát, melyek „igazságát" a siker igazolja. Ezért van igaza minden politikusnak, akinek akciói sikerülnek, s téved mind, akinek indítása összeomlik, s balul végződik.

Az igazságnak tehát más és más jelentése van a természettudós, a történetíró és a gyakorlati ember ajkán. Az első tényszerűséget ért rajta, a második igazolt értékítéletet s a harmadik realizálható lehetőséget. Mind a három azonban annak az abszolút igazságnak emberi variációjával operál, amelynek fennálásáról a filozófus beszél, s amelynek egyedüli birtokosa — Isten.

VILÁGNÉZETEK

Az igazságról szóló fejtegetéseinket azzal végeztük, hogy a tudományok sorsa alapul választott elveiken fordul meg. Ez a körülmény megérteti velünk, hogy mikor a filozófiában és a tudományokban nagy csatákat látunk, akkor lényegében mindig elvek érvényesüléséért folyik a harc. Sokszor a módszer kérdései állanak előtérben, holott egy kis körültekintés könnyen kideríti, hogy itt is elvi, metafizikai meggyőződések állítják egymással szembe a küzdő feleket. A szaktudományok módszerei, értékítéletei és fogalmai mögött mindig a valóság végső lényegéről vallott nézetek húzódnak meg. A világegészről vallott nyilt vagy rejtett, tudatos vagy tudattalan felfogás dönti el, hogy például egy történetíró hogyan fogja megírni a történet valamelyik nagy alakjának életrajzát. Aki hisz a felettünk álló örök isteni Rendben, igazában véve mindig legendát ír. Nem a köznapi, a mindenkivel közös események érdeklik hőse életében, hanem azok a mozzanatok, melyekben tisztán megérezhető módon átsugárzik hőse alakján ez az örök Rend, az őt cselekvéseiben irányító transcendens világ. Klasszikus példája az ilyen történetírásnak az Evangélium, ahol Jézus életének minden eseménye a természetfölötti fényében tűnik fel előttünk. Őseinek felsorolása visszafelé fordított jövendölés. Születése természetfölötti csoda. Tetteiben Isten Országa száll alá e földi térekre, életének középpontja a halála, mert ez dicsőségének kezdete, a forduló, mely után már csak a feltámadás és az örök élet következhetik. Ide torkollik életének minden eseménye, mert ez az örök életre születés pillanata, mikor lehull a lélekről mindaz, ami mulandó és kicsinyes földi való, hogy annál fényesebben ragyogjon rajta az örökkévaló. Hasonlóan szól például Platon halhatatlan

mesteréről: Sokratesről, kinek halála szintén életének legfenségesebb aktusa.

Ezzel szemben a másik történetíró, aki nem hisz az örökkévalóban, s kinek szemében minden mulandó, hősének főleg emberi vonásait emeli ki. A nagyság jeleit vagy nem látja rajta, vagy megmagyarázza, mint korának és környezetének szerencsés hatásait. A halál pedig az ő szemében mind ennek az egyszeri és sajátos létnek örök elmúlása, mely fájdalmas, szomorú aktus: a vég, amin után nincs más, mint a néma csend.

E két ellentétes felfogás magától értetődően az életrajz egész menetében megnyilvánul: a tények jellemzése, értékelése és kiválogatása mind másképp alakul. Amaz siet a nagy teljesítmények, a megdicsőülés rajza felé, — emez pedig elszemlélődik a születés és az ifjúkori fejlődés, a kifejlő csira virágbaszökkenése rajzánál, mert szerinte mindaz, mit a fejlett alak mutat, már ebben a csirában megtalálható. Amaz tehát újat, szabadságot lát ott, ahol emez csupa régit, szükségszerűt vesz észre.

Mindebből az következik, hogy *nincsenek előfeltevésmentes tudományok*. Minden tudomány valami a tudós által ösztönszerűen elfogadott, s a világ egészére, benső lényegére vonatkozó felfogásra épít. Azért mondom: „ösztönszerűen", mert ez a felfogás nem kritikailag igazolt álláspont, hanem inkább az elme ösztönös iránya, melynél fogva szívesebben magáévá tesz a dolgokról olyan nézeteket, fogalmakat, értékeléseket, melyek ebbe az irányba esnek, mint másokat. A világnézet, mint lelki állásfoglalás, a tudatnak olyan beállítottsága, melynél fogva szinte kizárólagosan egy irányba lát, s csak azokat a tételeket hajlandó gondolkodásába befogadni, melyeket ebben az irányban láthat meg. Minden más idegen és zavaró mozzanatként hat rája, melyet éppen ezért a maga sajátos irányvonalába próbál fordítani. Olyan, csak a lélek sajátos szerkezetéből, s az egyéniségéből folyó állásfoglalást nevezünk itt világnézetnek, amit semmiféle más, rajta kívül eső tényezőre nem tudunk visszavezetni. A világnézet például az oka, hogy Michelangelo sohasem tudott volna úgy festeni, mint a

hollandusok, s hogy Dante sohasem tudta volna megírni Boccaccio Dekameronját. Mindezekre semmi más magyarázatot nem találunk, mint sajátos egyéniségüket, benső lelkialkatukat, mely egészen egyéni módon irá nyította tárgyválasztásukat, felfogásukat, tárgyuk jelentéséről vallott gondolataikat stb., stb.

Ilyen értelemben persze minden embernek megvan tudatosan vagy tudattalanul a maga egészen egyéni módon színezett világnézete, mely mintegy egységbe foglalja azt a sok töredékes tapasztalatot, amit átélt. Illetve helyesebben talán úgy mondhatnánk, hogy lelkében eleve megvan a keret, melyben elrendezi a maga töredékes tapasztalatait a világról. A filozófus persze itt is a teljes tudatosságra, a kritikai igazolásra törekszik, s műve egy ilyen igazolt világképben éri el betetőzését. Erre a magaslatra azonban igazán ritka ember juthat el, legtöbben kénytelenek vagyunk beérni azzal, hogy ösztönösen választunk valami világnézetet, amiről aztán igaza van Fichtének, mikor azt mondja, hogy kiki olyan világnézetet választ magának, amilyen önmaga.

Mi persze nem szólhatunk az összes lehetséges világnézetekről: ez képtelen feladat volna. De nincs is rá szükség. Ahogyan az emberek minden egyéni különbségük ellenére is a lényegben közös vonásokat mutatnak, éppen úgy a különböző világnézetek is néhány alapvető típusra vezethetők vissza. Ezek lesznek mintegy az alapszínek, melyek az egyes világnézetekben különböző erősséggel kiütköznek.

E világnézettípusokat csak énünk öneszmélete formájaként konstruálhatjuk meg. Mivel ösztönös állásfoglalás nyilatkozik meg bennük a dolgokkal szemben, az alapvető ösztönök táján kell forrásukat keresnünk. Minden világnézet ebben a még kritikátlan, igazolatlan formájában teljesen alanyi jellegű, s éppen azért magából az alanyból fakadónak kell tekintenünk.

Mint láttuk az emberi lélek mélyén két alapvető ösztön tevékenykedik: az önállítás és az önátadás, a hatalom és a szolgálat ösztöne. Amaz az egyént föléje rendeli a dolgoknak, emez pedig mástól függőnek látja. Ebből már eleve két különböző világnézet, a személyekkel

és dolgokkal szemben elfoglalt álláspont jön létre: *az önállításból a naturálizmus és az önátadásból az ideálizmus* világnézete. Amaz az egész világot egyedekből, önmagukban lezárt és értékes valóságokból állónak látja. Neki a világ végtelen teret betöltő valóságok egységét jelenti, mely végső fokon egyénekből, atómokból alakul. Emez ellenben a világban valami sajátos kettősséget lát: egy magasabb értékszférát és egy alacsonyabb valóságszférát. Amaz az eszmények és feladatok köre, melynek szolgálatában áll és amelytől függ a valóságok köre. A világ e két szféra sajátszerű kapcsolata, mely az időben olvad egybe. Időt, átmenetet, összefüggést, folyamatot lát e világnézet embere ott, ahol a naturálizmus híve teret, különvalóságot, ürt és egymással szembenállást avagy harcot vesz észre. A naturálizmussal szemben ezt a másik világnézetet nevezzük ideálizmusnak. A naturálizmus a valóság végső okát bennrejlő (immanens), az ideálizmus pedig természetfölötti (transcendens) tényezőben keresi.

Naturálizmus és ideálizmus természetesen két véglet, melyek tisztán talán sohasem fordulhatnak elő. Amint az egyes konkrét emberben egyaránt jelen van az önállítás és az önátadás ösztöne, bár sokszor az egyik szinte teljesen elnyomja a másikat, úgy e világnézetek is több-kevesebb mértékben vegyesen fordulnak elő. A lényeges azonban, hogy mindegyiknek megvan a maga különös fogalmi világa és értékrendszere, sajátos szerkezete, s noha sokszor látjuk, hogy az emberek ezeket keverten vagy felváltva használják, ez nem lehet akadálya annak, hogy legalább elméletileg ne kísértsük meg elválasztva megjelölni e két alapvető világnézet elvi álláspontját egyes nagy problémakörökkel szemben.

1. NATURÁLIZMUS

1. A naturálista az igazság és bizonyosság végső forrását az érzéki adottságban látja, s így teljesen a lét, a valóság élményére van beállítva. Ez a kőszikla, melyen áll, s ebből és ehhez viszonyítva látja mindennek a világban való értelmét. Álláspontja az érzéki tapasztalat kü-

lönösképen való értékelését jelenti, s minden további mozdulatát ez a körülmény szabja meg.

Ha a valóságnak csak azt a formáját ismerem el, melyet az érzéki tapasztalat közöl velem, akkor a materializmust leszek kénytelen igaznak vallani, mely szerint a világ anyagi, materiális dolgok rendszere. A megismerés forrását tekintve pedig a szenzuálizmus alapjára kell helyezkednem, amely azt mondja, hogy egész tudásunk az érzékek által velünk közölt adottságokból alakul ki. A következetes naturálista mindig egyoldalú: a valóságnak csak egyetlen alakját ismeri el és ezért kedveli a monizmust, vagyis azt a tanítást, mely azt állítja, hogy például minden anyag, vagy minden energia. A nem-érzékit fikciónak, illuziónak tartja és ilyen elvet nem hajlandó magyarázó elvként elfogadni. Döntése mindig az érzéki és materiális mozzanatok javára történik, s ezek egymásra való hatásából állónak látja a világot, s belőlük magyarázza azt is, amit szellemi vagy ideális valónak fogunk fel. Ez a valóság pedig a maga egészében „természet": az a hatalmas egész, mely az egyedi dolgokat mind magában foglalja. Rajta kívül nincsen semmi, s így a természeti valóságok változásainak elve, a mozgatója is magában a Természetben rejlik. Anyagnak és Erőnek egységét vallja.

Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich in Natur zu legen,
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.

Ezt énekli a pantheista Goethe, kiben naturálizmus és ideálizmus oly csodálatos módon elegyedtek. A naturálizmus ugyanis megtűri a szellem gondolatát, de csak úgy, ha lényegében nem kell az anyagtól elválasztania, s ezt fejezi ki a naturálista színezetű pantheizmus.

A naturálizmus a világot öntörvényei által mozgatott örök folyamatnak, a változás szakadatlan sorának tartja. Nem ismer transcendens mozgatót: a mozgás for-

rása ott rejlik magában a természetben. Ha képben akar szólni e világfolyamatról, akkor a géphez hasonlítja, s a természettörvényekben a világmechanizmus formuláit látja. Nincs tehát szabadság: minden kérlelhetetlen, vak és érzéketlen törvények szerint történik. A valóságok keletkeznek és elmúlnak, amint kiszabott létük rendeli.

Hiú vágynak nézi a halhatatlanság hitét, mely e világon túl és a halál után még egy jobb hazát remél. A bölcsőtől a koporsóig megtett út minden. Születés és halál két végső határ, s köztük van az élet. Ezért, mint Madách Luciferje mondja, ki legtöbbször meglepő tömören tud naturálista tételeket megformulázni:

Minden, mi él, egyenlő soká él,
A százados fa, s az egynapos rovar.
Eszmél, örül, szeret és elbukik,
Midőn napszámát s vágyait betölté.
Nem az idő halad: mi változunk,
Egy század, egy nap szinte egyre megy.

Mindannak tagadása, ami az érzéki valóság keretébe nem fér bele, valami cinizmust hoz létre a gondolkodásban. Így mondhatta csak egy német birodalmi képviselő: „Az eget mi átengedjük az angyaloknak és a verebeknek". A naturálista csak a földön kíván otthon lenni és uralkodni akar a materiális valóságon. Egy kis túlzással azt mondhatnók róla, hogy még csak annyi sem érdekli, ameddig a szemével ellát, az ő világa annyi, amennyit a kezével megfoghat. Lelki üressége stílszerűen ér véget Madách szánandó eszkimójánál, e korcs szörnyetegnél, kinek szíve kihalt, világa megszűkült, látása elhomályosodott. A naturálizmus iskolájának felirata az lehetne, ami a berlini atheista-temető kapuján hivalkodik:

Macht hier das Leben gut und schön,
Kein Jenseits gibt's, kein Wiedersehn.

A természet naturálista fogalma teljesen a térre van formálva, melyben atomok végtelen tömege kering a

megszabott pályákon. Az idő fogalma idegen ettől a világnézettől, mely ismeri a változást, de nem ismeri a növekedést, a benső gyarapodást: Minkowski és Einstein óta az időről, mint a tér negyedik dimenziójáról szeret beszélni.

S ha az egész világ a végtelen térben mozgó valóságrendszer, akkor ebből igen fontos következmények származnak. Létezni annyit tesz, mint helyünket a térben megtartani. S ha van az életnek valami célja, ez nem lehet más, mint ebben a létben a lehető legteljesebben megmaradni: *suum esse perseverare*, — mint Spinoza mondja.

S még fontosabb, hogy a naturálizmus szerint minden értékes, ami van, hiszen minden lét a maga egyediségével szükséges tagja a létezők nagy egészének. Az érték pedig a lét függvénye: nem azért van valami, mert értékes, hanem azért értékes, mert van. Az igazság, szépség és jóság tehát a léthez igazodik: igaz valami azért, mert úgy mutatja a létet, ahogyan van, — szép, mert jellegzetesen egyéni valóság, — s jó, ami összhangban van egy lény ösztönös vágyaival, ami minél zavartalanabb létet biztosít számára. Érték és általában a szép, a jó, valamint az igaz is, csupán szavak (nominálizmus), mert minden létező egyed, s ennélfogva a maga egyéni módján értékes, lényében, tetteiben és gondolkodásában egyaránt.

Az egyed éppen a lételénél fogva érték is: pótolhatatlan a maga helyén és joga van a létre. Íme az „egyéni jogok" gondolatának és követelményének naturálista alappillére! Minden lény egyenlő sokat, vagy ha jobban tetszik: egyenlő keveset ér, mert ha egyetlen atóm hiányzanék az anyagból, s egyetlen ember nem volna a maga helyén az emberiségben, nem lenne teljes a világ. Ami van, semmi sem fölösleges, sőt szükségesen létezik, — a világgépben a kicsiny csavar éppen úgy előfeltétele a gép mozgásának, mint a nagy lendítőkerék.

Alkalmazzuk ezt a gondolatot a társadalomra, s megkapjuk az egyenlősítő demokrácia alapelvét: a mindenki egyenlő érvényesülhetése követelményét. E szerint nincs szükség állandó és öröklés útján továbbterjedő

uralkodóra, s örökletes kormányzó rendre, hanem a kormányzók közé való fölemelkedés mindenki előtt nyitva áll.

Az újkori kultúra naturálista természettudománya és mechanikus, kvantitatív demokráciája az általános és egyenlő szavazati joggal egy világnézet gyermekei. Az ember ugyanis része a természetnek. Nincs benne semmi, ami nem a természet „terméke", a környezet hatása rajta. „Mensch als Natur", mondaná Kant, ez a naturálizmus. Bele van dobva ebbe a nagy világkohóba, s élete abban merül ki, hogy küzd a létért, hol a többi emberek ellen, hol meg az ellenséges természettel. Tehát léte minden pillanatát fájdalmas harccal kell meghódítania s élete, amíg csak tart, diadalmas sikerek sorozata. Egyszer azután ő is alulmarad, s ott a halál, a pusztulás. S ami a legszomorúbb, e küzdelemben mindenki csupán önmagára számíthat, — mások csak úgy segítik, ha érdekeik ezt így követelik és ha hasonló segítséget várnak viszonzásul.

Emelkedhetik-e ki e sötét háttérből egyéb, mint valami egoisztikus ethika? A cselekvés az ennek és az én érdekeinek szolgálata. Cél: az én hatalmi szférájának növelése. Mert énünk valójában addig tart, ameddig elérünk. Nem a test felszíne jelzi tehát a határát, hanem hatalmunk megsemmisülése: ameddig ura vagyok környezetemnek, addig mindenhol én vagyok. A lakásom bútorai, a vagyonom, sőt még a családom is része az énemnek, melynek érdekeit védeni kell az erkölcsnek és a jognak. S az élet énünk növelése, hatalmunk kiterjesztése. Hatalmamba veszem, hozzám teszem hasonlóvá környezetemet, — ez az élet. S ami nem az én személyem, mind csupán eszköz, mely arra való, hogy engem szolgáljon. A naturálista ethika nem ismer nagyobb célt, mint a hatalom növelését, Nietzsche Wille zur Machtja a lények legbenső valóját fejezi ki.

S mi a boldogság? — A diadalmas pillanat mámora, a hatalom növekedésének tudata. A szerelem illuzió, bár gyönyörű illuzió, mert az élet a maga folytatását akarja benne. A házasság a biológiai és gazdasági célszerűség szülte intézmény, mely persze csak addig szent

a naturálista szemében, míg más módon nem látja biztosítva a célt, melynek kedvéért létrejött.

A benső, lelki odaadást nem ismeri ez a világnézet. Szerinte minden közösség alapja az érdek, s ezért emberek együttélését csak jogszerű intézmények formájában, az érdekkapcsolat szabályozásával tartja lehetségesnek. Általában pompásan foglalta szavakba ezt a naturálista ethikát Barrès *Kitépett sarjak* című regényének egyik hőse, mikor ezt mondja:

> „Mindnyájunkra nézve föltétlenül szükséges, hogy életben maradjunk. Ez az a „kötelesség" — de hagyjuk ezt a kétértelmű és elavult kifejezést! — ez az az ösztön, amit a természet olt belénk és ez az, amire példát ad nekünk minden és mindenki: ásvány, növény, állat úgy viselkedik, mintha az ő fennmaradása volna az egész világ életének egyetlen célja, mintha a többiek valamennyien csak eszközök volnának. Élni, mások rovására, minden útonmódon, — ez a természet tanítása. A „testvériség", ez üres és hazug szó helyébe „élősdiséget" kell tenni... Ha ezt a formulát átvisszük az erkölcstan területére, megsemmisítjük a rossz fogalmát. Nem az a probléma, hogy megváltoztassuk a küzdelem állapotát, amelyet nem lehet módosítani, mert hiszen éppen ez a világ alaptörvénye, hanem az, hogy ezentúl ne tekintsük rossznak."

Íme, ilyen elvekre építi fel a naturálista a maga viselkedéskódexét. Nem befelé, hanem teljesen kifelé, a sikereknek fog élni. Az élet neki alkalmak sorozata, amelyeket igyekszik üstökön ragadni. Cselekvéseiben nincs egység, mert mindig a pillanathoz alkalmazkodik. Nem ethikus, inkább politikus, aki a jelen helyzetet a legelőnyösebben szeretné kihasználni céljai érdekében. Az ilyen ember mosolyogni fog az erkölcsi eszméken, mert bódítószernek nézi őket a tömeg számára. Neki, a tömeg balvéleményei alól felszabadult, nyílt fejű embernek ilyesmire nincs szüksége. A naturálista Bismarck nem tudta méltányolni a moralista Kantot: „Kanton

nem tudtam keresztülrágni magamat, — mondja. — Amit ő az erkölcsiségről mond, kivált a kategórikus imperatívuszról, az nagyon szép; de én legszívesebben az imperatívusz érzelme nélkül szeretek élni, s egyáltalában sohasem éltem alapelvek szerint. Ha cselekednem kellett, sohasem kérdeztem magamtól: milyen elvek szerint fogok most cselekedni? — hanem nekifogtam és megtettem, amit jónak gondoltam. Sokszor szememre vetették, hogy nincsenek elveim. Ha elvek szerint kellett volna élnem, úgy éreztem volna magamat, mintha egy keskeny erdei ösvényen kellett volna keresztülmennem, egy hosszú bottal a számban."

2. Ennek az egoista egyénnek szemében a társadalom nem lehet egyéb, mint külsőséges érdekkel összefűzött emberek sokasága, melynek élete a jogszabályokban nyer szabályozást. A társadalom tulajdonképen nem ér többet, mint az egyén, azonban erősebb, mert tömegével agyonnyomja azt, aki ellene áll. Egyszóval: a társadalom az egyén józan önzésének, a kölcsönös kímélet „társadalmi szerződés"-ének köszönheti kelekezését. Ha nincsenek olyan egyének, akik belátják, hogy az egyénre nézve is nagyobb biztonságot jelent a tömegbe való beleorganizálódás, mint a saját számlájára folytatott harc mindenki ellen, akkor nincs társadalom sem. Azaz: az ember természeténél fogva egyén, „Welt für sich", de csak mesterséges kényszer által tagja a társadalomnak. S ezt sohasem felejti el, mert az önérdekét mindig eléje helyezi a közérdeknek. Bizonyos előnyökről önkéntesen lemond, de csupán azért, hogy a maga erejét a tömeg erejével sokszorozza meg.

A társadalom élete éppúgy küzdelem, akárcsak az egyéné. Csakhogy most már nem az egyén küzd egyén ellen, hanem tömeg tömeg ellen, osztály osztály ellen. Ebből tevődik össze a történeti folyamat, melynek hőse a naturálizmus világnézete szerint sohasem az egyén, hanem a névtelen tömeg. A hősök története helyett kollektív egységek történetét hangsúlyozza.

Ebből a felfogásból táplálkozik a szocializmus, mely a történetben az osztályharcok sorozatát látja. Dogmájának ez a magja. Marx ugyanis a naturálizmus fogalmaira

írta át Hegel ideálizmusának történeti dinamikáját, s ez lett a materiálista történetfilozófia. Az eszmék feszültsége és ellentéteken át haladó feloldódása helyett a társadalmi osztályok ellentéteit élezi ki és ezek eltüntetését tartja a jövő feladatának. Minthogy azonban világnézete irtózik a cél gondolatától, s helyette a világmechanizmus kauzális összefüggését vallja, most is azt hiszi, hogy ez a kiegyenlítődés az események, s nem az emberi akaratok során fog bekövetkezni.

Mert a naturálista a történetet legjobban az emberi ösztönök mechanikájával érti meg. Sorsunk nem a tudatos célkitűzéseken, hanem a tudattalan ösztön lökésein fordul meg. Az újkori naturálizmus szinte együtt alkotta meg az anyag és az ösztönök mechanikáját: amazt Galilei, emezt pedig Machiavelli. A történelem tehát a machiavellizmus illusztrációja. Vezér csak az lehet, aki embertömegek önző ösztöneit úgy tudja egymással szemben felvonultatni, mint a jó sakkozó a sakkfigurákat.

Az állam a naturálista szemében szintén hatalmi alakulat, amelynek érdeke az úgynevezett *raison d' état*, az államérdek. Végeredményében nagy bürokratikus szervezet, ahol az egyén elvész a bürokrácia útvesztőiben. A helyzet tehát az, hogy az államot egyének alkotják meg a saját védelmükre, de lassankint védtelenül lesznek neki kiszolgáltatva. Az eszköz céllá válik. A gép lázadása ez a mechanizált ember ellen, mikor az alkotott mű megfojtással fenyegeti alkotóját.

3. A naturálizmus tehetetlensége és meddősége akkor tűnik ki legvilágosabban, ha immateriális tényezőkről kell szólnia. Ezek sehogyse illenek a rendszerébe, tehát „megmagyarázza", azaz vagy az anyag tüneményeként mutatja be, vagy letagadja. Ilyenek egyszerűen „nincsenek", szubjektív fantazmák és illuziók. Azt mondja, hogy ezek nem okok, hanem okozatok. Tehát másodlagos valamik, amiknek nincs önállóságuk, se autonómiájuk, se önértékük, mert a materiális tényezők függvényei. A dolgoknak nincs „értelmük", hanem egyszerűen „vannak": értelmet csak mi, emberek adunk nekik.

A lelket, ha elismerné, olyan valóságot kellene benne

látnia, mely áttörné a kauzális mechanizmus korlátait: mindent elkövet tehát, hogy önállóságától megfossza és beletörje e mechanizmus kereteibe. Ezt rendesen úgy szokta elérni, hogy a tudatos jelenségeket tudattalan, és pedig testi voltuk miatt tudattalan, tények termékének tünteti fel.

Az úgynevezett asszociációs pszichológia a lelki jelenségek világát teljesen az anyagi világ hasonlóságára építi fel. Az anyagi atómoknak megfelelően pszichikai atómokat keres és talál az érzetekben, s ezekből rakja össze az egész lelki életet. Az anyagvonzás törvényének megfelelőjeként pedig hivatkozik a képzetek társulására, mely összetartja, egybeköti a különben szétesö lelki „elemeket". Az asszociáció persze tényeken uralkodó törvény. Hume a megszokásra, tehát képzetek társulására vezeti vissza az okság elvét, ami a lehető legdurvább megoldása e kényes problémának.

4. Általában naturálisztikus eredetű minden olyan törekvés, mely részekből rakja össze az egészet, úgy tudniillik, hogy a részt előbbrevalónak tartja, mint az egészet. Ez az a tudományos törekvés, amely halmozódást, komplexumokat lát mindenütt. Így akarja megérteni a naturálista esztétikus érzéki benyomások komplexumaként a műalkotást és a pszichoanalitikus vágykomplexumokként a lelki életet. A megmagyarázásnak és a levezetésnek szenvedélye jellemzi az immateriális tényekkel szemben a naturálista tudományt. A naturálista büntetőjog például megmagyarázza, hogy a bűnöző ember környezete és ösztönei áldozata, s ezzel mentesíti a felelősség alól. S mindig azt látjuk, hogy a naturálista világnézet emberei üldözik a kultúra ama mozzanatait, miket nem tudnak az érzéki valóság testére szabott törvényeikkel megérteni. Az ilyenek nekik illúziók, bálványok, kényszerképzetek, „konvencionális hazugságok" (Nordau), melyeket meg kell semmisíteni.

Mindez igen tanulságos látvány, de alig több meddő vergődésnél. Az embert és világát nem lehet tisztán materiális és érzéki tényezőkből felépíteni. Azt mondják, hogy ők az alanyiság álláspontja helyett az objektivitás útját járják, s elfelejtik, hogy a szellem éppen úgy lehet

megismerés tárgya, mint az anyag, mert az érzékin túl van még racionális megismerés is. Törekvéseikre igen jellemző a tudatnak úgynevezett epifenomenisztikus elmélete. Eszerint a tudat nem volna több, mint az idegek fiziológiai változásainak kísérője, az anyag foszforeszkálása. Azt állítja ez az elmélet, hogy az ember viselkedésének és gondolatainak oka idegrendszerünk materiális állapota. „Tudatos automaták" vagyunk, mondja Huxley, akik azt hisszük, azért megyünk színházba, mert ott gyönyörűséget keresünk, vagy azért utasítjuk bizományosunkat valami tőzsdei műveletre, mert nyereséget remélünk. Tévedés — mondják az elmélet hívei —, ez a számítás nincsen hatással cselekedeteinkre. Idegeink gépezete mindent megmagyaráz. Ugyanezen mechanikai okok lökésére elmennénk a színházba akkor is, ha nem tudnánk, hogy odamegyünk. S föladnánk a bizományosunknak szóló sürgönyt, ha mit se tudnánk a börzei műveletekről.

Mily értelmetlenséggé válik az így lelkétől megfosztott ember! William James csakugyan jól látja ez elmélet következményeit. „Ha tökéletesen ismernénk — úgymond — Shakespeare idegrendszerét, s hozzá még azokat a körülményeket, amelyek között élt ez az idegrendszer, meg tudnók érteni, hogy keze, életének egy bizonyos szakában, miért rótt tele néhány ív papírost azokkal a szaggatott fekete sorokkal, melyeket rövidség okáért a *Hamlet* kéziratának mondhatunk. Megértenők minden törlésének és javításának okát anélkül, hogy egyetlen gondolat létezését is ismernők Shakespeare szellemében. Hasonló módon megírhatnók annak a mintegy száz kilogramm albuminoid anyagnak a történetét, akit Luther Mártonnak neveznek, anélkül, hogy föltennők, hogy ez valaha érzelmekre is képes volt."

S ha még oly képtelenségnek látszanék is, a naturálista elmélet híve minden ellenvetést elhárít azzal, hogy az ember is része a természetnek, azaz annak a világnak, ahol minden jelenség lényegében mozgás és e mozgás oka mindig egy őt megelőző mozgás. A szikra, mely a mozdony kéményéből száll ki, a sötétben világít. Ha tudata volna, könnyen azt hihetné, hogy ő világítja meg a lokomotív útját, mely nélküle nem rohanhatna.

Pedig mi tudjuk, mennyire tévedne! Így van az ember is. Eredetinek lát sok oly dolgot, mely csupán következmény, — oknak nézi azt, ami okozat. A naturálizmus híve rámutat arra a sok ismert tényre, melyek mind azt bizonyítják, hogy a lelki élet a testi élettől függő viszonyban van: a fejre mért ütés, agyvérömlés stb. megszünteti az öntudatot. Némely anyag élvezete fokozza az életkedvet, vidámmá tesz, másoké meg elszomorít és keserű hangulatba ringat. Ennélfogva kimondja a nagy szót: nincs a természeti valóságoktól független lélek és nincsenek külön lelki törvényszerűségek, mert itt is a természet törvényei uralkodnak. Tudat, lélek, szellem neki avult mitológiai maradványok, amiktől meg akar szabadulni. Ha a tapasztalat mégis azt mutatja, hogy van a tüneményeknek egy különös csoportja, melyet összefoglaló néven lelki életnek nevezünk, azért ez nem valami léleknek nevezhető valóság megnyilvánulása, hanem bizonyos testi jelenségek különleges reflexe. A naturálizmus ezen az alapon megalkotja a „lélektelen lélektan" tudományát, s ezt a természettudományok módjára műveli. Alaphipotézise, hogy az ismeretlen valóságot nem szabad másnak tartani, mint az ismertet. Monisztikus elvi álláspontja azt követeli tőle, hogy elismerheti a hatások sokféleségét, de nem a hatásokat létrehozó valóságét. Ezt lényegében egynek kell tartania. Egy valóság, egy tudomány, a megismerésnek egy módja, valónak, igaznak, szépnek és jónak egysége, illetve azonossága, — ez a naturálizmus dogmája, melyet nem enged kétségbe vonni.

5. Mit tud kezdeni az ilyen világnézet híve a vallással? Szintén a természetes élet egyik termékét keresi benne. Forrása az ismeretlen jövőtől való félelem és az ember gyöngeségének érzése. Arról a hitről, mely Pál apostol szavai szerint azoknak a dolgoknak reménysége, amiket nem látunk, — nincs valami nagy véleménye. Ha a vallást mégis az emberi élet egyik fontos tényezőjének tartja, ezt csupán azért teszi, mert hasznosnak látja: a pusztító ösztönök leghatásosabb fékentartója, s így a társadalom rendjének egyik tartó oszlopa. Teológiát azonban a naturálizmus nem csinál, ez szerinte már

eleve nem lehet igaz, hanem helyette a valláskritikát és a vallástörténetet műveli. Úgy van ezzel, mint a filozófiával: elveti a metafizikát, de megtartja a tudás elméletét és a történetfilozófiát átalakítja szociológiává. Mondhatnánk róla, hogy igen szerény, mert beéri a gyümölcs héjával, ha nem tudnók, hogy mindez azért van, mert belül üresnek vagy romlottnak hiszi.

A naturálista az istenségről is egészen különösen vélekedik. Legszívesebben az agnosztikus álláspontra helyezkedik e kérdésben: nem tudunk róla semmi bizonyosat, — sem azt, hogy van, sem azt, hogy nincs. Ha pedig szükségét látja az Isten lételének, akkor ő a szuverén Úr, minden javak birtokosa, ki azonban éppen ezért nem törődik a világgal. Nem teremtő és nem fenntartó, de halhatatlan hatalmas Úr, aki Epikureus tanítása szerint önző boldogságban éli a maga életét.

De leggyakoribb a naturálisták közt a pantheista, ha a fenségest megillető álmélkodással és döbbenettel nézi a világfolyamatot. A vallás tehát náluk valami hatalmas immanens Erő, Végtelen Változatosság misztikus élményében jelentkezik. Anyag és Szellem, Véges és Végtelen bizarr módon keverednek ebben a félig szemléletes, félig fogalmi Lényben. Róla igazán elmondható, hogy benne az ellentétek találkoznak *(coincidentia oppositorum*, Cusanus): ő a pillanatban sűrített örökkévalóság, a pontban összefoglalt végtelen, személynek és tárgynak, gondolatnak és dolognak fantasztikus egysége.

A naturálizmus és pantheizmus rokonsága a tények tanubizonysága szerint kétségtelen. Az örök változás forgatagában a változatlan Menedékhez forduló ember a pantheizmusban találja meg azt a Változatlant, mely mégse több, mint a változó Világ. Ezért a pantheizmus istene Marcus Aureliusnál az akinéton, azaz a Mozdulatlan Valóság, Tainenél a végső „örök formula", Spinozánál a végtelen változatosságú Szubstancia, s Goethénél a kimeríthetetlen ölű Természet. Egyszóval: csupa a Természetből kiemelt természetes mozzanat.

A pantheista tulajdonképpen olyan naturálista, aki elégedetlen a naturálizmussal, de nem tud belőle kilábolni. Monista, aki úgy lesz dualista, hogy a termész-

tet, a világot megkettőzi és pedig oly furcsán, hogy a világ elé odavarázsolja a — világtojást, hogy aztán ebből megint elővarázsolja a világot. Kettő, amely mégis egy, mert hiszen a világot tettem a világtojásba és megint a világ kelt ki belőle. Ezt nevezi aztán a pantheista evolúciónak.

6. A naturálista művészet az egyénnek egyik állásfoglalása a valósággal szemben. Nagyon sokféle formát ölthet. Lehet nyers, durva alakítása az adott valóságnak, — lehet finom, raffinált élvezése (rokokó), — s lehet az egyén hősi gesztusa az óriás Természet tömegével szemben. Mindig és mindenütt az embert akarja kifejezni, aki kicsinyke hullámfodor a valóság nagy óceánján. Művészi alaphangulata a pesszimizmus. Szereti emlegetni a nirvánát, az örök visszatérést, s főleg a végtelen szenvedést. A művészetben is ezeket a motívumokat juttatja szóhoz. Kedvtelve mutogatja, milyen kiáltó ellentét van az élet rövidsége és vágyaink végtelensége között. Ábrázolataiban ragaszkodik azokhoz a mozzanatokhoz, melyek a műnek megadják a valóság színét. Ezért szívesen mutogatja az élet állati oldalát, durva és brutális jeleneteket hoz elénk, mert az „Élet" maga is durva és brutális. Lírájában a „menschliches, allzu menschliches" hangjait üti meg. Valami panaszkodás, zokogás, mélabú a kedvence, mert ez ad jó kifejezést annak, milyen szenvedés embernek lenni, s így lesz meg a költeménynek a *document humain* jellege. A líra desillusio, bepillantás a rútba és a korlátoltba (Baudelaire).

A naturálizmus szépsége a — luxus. Az anyag fényűzése, s a test erotikája. A rokokó dekadens kultúrája a történeti illusztrációja, mely mellé különben más korok is bátran odasorolhatók (római császárság ideje, renaissance némely jelensége).

7. Egy másik állásfoglalása a valósággal szemben a tudomány. Ennek alapja a tapasztalat, mely alany és tárgy viszonyának tudatosulása. Az igazság ennélfogva nem abszolút. Mindenről különben, az igazságról szólva, bőségesen volt alkalmunk bemutatni, micsoda a naturalisztikus felfogás.

A naturálista általában azt a tudományt kedveli,

mely hasznos, azaz mely a természet uralmához segíti s ami a technikában alkalmazható. Ezért „tudomány" néven különösképen a praktikus-technikus értelemből fakadt matematikai természettudományt érti. A filozófiát lenézi, mert haszontalan és túlságosan elméleti. Álláspontja általában a pozitivizmus: a tudás legyen csupán tények és semmi egyéb, mint a tények ismerete. Elméletek, amik nem tényekre vonatkoznak, fölöslegesek és haszontalanok.

S az erkölcsi világ? — Jó és rossz emberi szempontok. Nincs tehát abszolút erkölcsi érték. Egy érték van: a valóság, az élet; jó, ami ennek jó, rossz, ami ennek rossz. Jó és rossz alapjában véve egyjelentésűek a hasznossal és a károssal, de az élethez való viszonyban. A naturálista nem ítél, mert tudja, hogy szabadság nincs, s minden, ami van, szükségképen olyan, amilyen. Célja tehát nem a nevetés vagy sírás, hanem a megértés: *neque ridere, neque lugere, sed intelligere*, — ez a spinozai jelmondat fejezi ki álláspontját a világfolyamattal szemben.

2. AZ IDEÁLIZMUS

1. A naturálizmusnak van valami száraz, józan színezete: a lélek szárnyai gondosan le vannak vágva benne. Az ember kénytelen vele a földön maradni, a tények között. A polgári biztonság érzetét adja meg, mikor a természet megismerése és a technika révén gondoskodik róla, hogy a hatalmas, roppant természet le ne hengerelje a gyenge és parányi embert. Ámde az ember nemcsak biztonságot akar, de kedve telik a veszélyben, a kockáztatásban. Nem elégszik meg azzal, hogy a földön jár, repülni szeretne és tekintete az eget keresi. Mindazt, amit bír, szívesen kockára teszi azért, amit remél. Annál, amit tud, jobban szereti azt, amit hisz.

A megelégedett ember mellett ott van az elégedetlen, akinek mindaz, amije van, csupán eszköz arra, hogy még nagyobb kincsekhez jusson általa. A kézzelfogható valóságot feláldozza azért a másikért, ami többet ér mindennél, mert eszmény és feladat, amit neki kell va-

lósággá tennie. Ebből a nagy odaadásból és hitből fakad a naturálizmussal ellentétes másik világnézet: az ideálizmus.

Világos, hogy az ideálista lélekben a leglényegesebb mozzanat valami különös feszültség, amely két világ összeméréséből származik. Egyik a valóság, másik a feladat, — egyik a tény, másik az érték. A változóval szemben ott a változatlan, az anyagival szemben a szellemi. S mikor a kettő között választani kell, az ideálista mindig a szellemnek, a változatlannak és az értéknek, a feladatnak oldalára áll az anyaggal, a változóval, a ténnyel és a valósággal szemben. Éppen azért, mert mindig ilyen feszültségben, két ellentétes elvi mozzanat formájában szemléli a világot, a naturálista monizmus helyébe a dualizmust teszi.

A hellén Platon volt az első, aki teljes öntudattal adott filozófiai formát ennek a világnézetnek. Az ő művét folytatja minden ideálista filozófus, mikor igyekszik ezt a világnézetet logikai fogalmakban kifejezni. Nekünk, magyaroknak, Pauler Ákos adott mintát arra, hogyan lehet klasszikus világossággal megfogalmazni. Szerinte az a lényege, hogy nincsen relatívum abszolutum nélkül. Ez a fogalmazás ugyan már maga is olyan, hogy rajta van az ideálizmus bélyege, tudniillik éppen ez a korreláció az ideálizmus alaplátása, aminek ez a formula kifejezést ad. Viszont az ideálizmusnak egyik nagy erőssége, hogy csakis ez a világnézet ad módot arra, hogy gondolatainkat ellenmondás nélkül kifejezhessük: egész logikánk és minden tudományunk át meg át van szőve ideálista fogalmakkal, melyektől a naturálista sem tud szabadulni. Tagadhatatlan, hogy aki gondolkodni és beszélni szokott, már idealizál. A világkép kettőssége nélkül talán lehetne élni, de nem lehetne gondolkodni, és eleve kitűzött céllal cselekedni. Éppen ebben a körülményben rejlik az ideálizmus előnye a naturálizmus fölött. Logikailag sokkal könnyebb igazolni, mint a naturálizmust. A materiálista metafizikát és a szenzuálista ismeretelméletet már százszor és ezerszer megcáfolták. S ha egy filozófia valóban meg is semmisülne a kritika „megsemmisítő" csapásai alatt, akkor minden naturáliz-

musnak és pozitivizmusnak már régen el kellett volna tűnnie a föld színéről. A logikai képtelenségek azonban a gondolatban sokszor vidáman tenyésznek tovább, sőt néha annál nagyobb vitalitásról tesznek tanubizonyságot, minél világosabb, hogy el kellene pusztulniok.

A „két világ" a relatív és abszolút feszültségében mutatkozik meg. Relatív mindaz, ami csak máshoz viszonyítva állhat fenn. Ebben az értelemben tehát relatív a mozgó, mely a mozgató hatása alatt áll, a rész, mely csak az egész keretében mondható résznek stb., stb. Önállósága, másra-nem-szorultsága csupán az abszolútnak van. Ez lesz tehát a végső ok, az előfeltétel, melynek fennállása felé mutat minden relatívum. Igaz tehát az a tétel, hogy minden relatívum az abszolútumon függ, — tőle nyeri értelmét, jelentését: nélküle nem lehetne az, ami.

Éppen ennek a logikus igazságnak következtében minden ideálista filozófus az abszolútot keresi. Más szóval: azt a végső „alap"-ot, melyen minden relatív mozzanat nyugszik. Erről az „alap"-ról vagy végső okról szól a metafizika, a tudás legmagasabb fajtája, mert hiszen ennek legfenségesebb a tárgya. S ha ezt a metafizikai tudást összehasonlítom a naturálizmus természettudományával, látom, hogy óriási különbség van köztük. Ez utóbbi nem ás le a fundamentumig. Ideálista nyelven szólva: csupa relatívumok között mozog, bár az embert képessé teszi rá, hogy ura, irányítója legyen ezeknek a relatívumoknak. A metafizikai tudás nem ilyen. Ez megismertet az abszolúttal, de nem ad tájékozást a relatívban. Nincs ennélfogva praktikus értéke, haszna. De valami csodálatos nyugalmat ad. Mintha általa a világ végső rejtélyének megoldása volna az ember kezében. A változások sodrában nyugtalan lélek megtalálja benne a keresett nyugalmat. Ezért azt mondhatjuk, hogy ennek a tudásnak megváltó jellege van, mert az abszolútumnál megpihenni valóban megváltás a mulandó dolgok közt kétségekben vergődő léleknek.

Az ideálizmus a fogalmak egész arzenálját formálta a relatívum és az abszolútum megjelölésére. Egyik oldalon helyezi el, amit érzékinek, anyaginak, változónak,

mulandónak nevez, másik oldalon az intelligibilis, a racionális, a szellemi, a változatlan és örökkévaló, illetve az időtlen, azaz az időhöz nem kötött érvényesség áll. De akármilyen nevet ad az ideálista ennek az abszolútumnak — nevezze bár igazságnak, logosznak, ideának, tudatnak, vagy akármi másnak, — lényege mindig az, hogy benne rejlik az az önálló, örök és változatlan Feltétlen, melyhez igazodik, s amelyen függ minden egyéb. Igaz az a gondolat, mely ezt gondolja, — jó az a viselkedés, mely ennek szolgál, — szép az az alkotás, melyen ez ragyog át, s valóság, ami ennek térben és időben való megjelenése, ami ezekben a keretekben őt „utánozza."

Az ideálizmus fényében tehát a természeti valóság nem önálló és nem öncél, hanem egy magasabb értékszférának természetes formákban történő megvalósulása. Benne értelmes akarat nyilvánul meg, amelynek műve, s általa az időben valósággá válik az, ami a maga örök mivoltában feladata. Az eszme, az igazság stb. ugyanis nem valóság, hanem célja a valóságnak, ha egyszer az a valóság, amit érzéki tapasztalatként vagy ilyesmi létrehozó oka gyanánt veszek tudomásul.

A valóság éppen ennél a körülménynél fogva, mert nem eredeti, a törvényszerűségét se önmagában hordja, hanem mástól kapja. Az igazságszféra a törvény, mely ugyan megismerhető a műből, de nem származik belőle. Kant ezt úgy fejezi ki, hogy a tapasztalat törvényszerűségei benne vannak a tapasztalatban, de nem a tapasztalatból valók. Autonómiája csak az abszolút szférának (igazságnak, tudatnak stb.) van, míg maga a valóság heteronom. Ebből egyúttal az is következik, hogy egyedül az abszolútum szabad, míg a valóság történései kötöttek. Ott szabadság, itt determinizmus tehát az irányadó.

Ha most már ennek a valóságnak szerkezete iránt érdeklődünk, azt látjuk, hogy itt a naturálizmus kvantitatív és egyértékű egyedei elvesztik jelentésüket. Itt minden egyed az egy igazságnak több-kevesebb fokban sikerült kópiája, tehát értéke is különböző. A valóság ugyanis értékét az önértéknek reá hulló fényétől kapja. Ennélfogva az ideálizmus a valóságok hierarchikus rang-

sorát vallja, melyben a személyek és dolgok emelkedő értékfokuk szerint helyezkednek el. Az egyedek mind különböznek s ezzel együtt különböző értékűek. Nem az egyenlőség és egyformaság, hanem a különbség és különböző értékűség „természetes". Nem az egyenlősítő és nivelláló demokráciának van igaza, hanem a hierarchikus arisztokráciának, még helyesebben szólva egy szellemi értelmű *logokráciának*. A demokráciával szemben az ideálizmus szellemi értelemben arisztokratikus világnézet: az egyén, a tudatos személy kezdeményezésétől várja a világ fokozatos tökéletesedését. Nem a standardizált ember, hanem a folyton tökéletesbülő, s éppen ezért egymástól különböző szabad ember az ideálja. A valóság, s így az egyén nem érték önmagában, de értékessé teheti az az örök idea, melynek szolgálatában áll, melyet hordoz és meg akar valósítani itt e földi világban.

A naturálizmus atómokból álló és az érdek szálaival egybekapcsolt társadalma helyett az ideálizmus az organikus társadalomfelfogás hirdetője. E szerint a „más" fennállása a tudatnak épp oly eredeti mozzanata, mint az én-é. Sőt az én csak a mással ellentétben válik számunkra tudatossá. A társadalom, a más lényekhez való hozzátartozás tehát az ember eredeti sajátossága: az egyén társas lény, aki csak a közösségben és a közösség támogatásával töltheti be a maga egyéni hivatását.

Az egyén tehát a mások szolgálatára van rendelve s ennek tudatos teljesítése az erkölcsi erények forrása. Az ideálista ethika alaperényei az alázat, a magasabbrendű érték előtt való meghajlás, az odaadás, — legmagasabb fokon: a szeretet. A naturalista ethika ellenben a gőgöt, az egyén istenítését tartja jogosnak. A szeretet nem passziv tétlenségre, hanem aktiv szolgálatra, segítésre ösztökél. Tehát a „munkás szeretet" rejlik benne.

A társadalom magasabbrendű érték, mint az egyén, mert az Egész mindig előbbrevaló, mint a Rész. Nincsen rész, ha nem egy egésznek a része. A társadalom élete az egyének harmonikus összeműködését kívánja s ehhez fegyelemre, nevelésre van szüksége. Az egyén ugyanis önmagában kaotikus elem, a rendetlenség forrása, míg tudatosan bele nem simul az Egész életébe. Innen van.

hogy például Platon a közösséget, az államot nagy nevelő intézménynek tekinti, melynek feladata, hogy az egyént a maga sajátos feladataira ránevelje, mert az egyén feltétlen odaadással tartozik az őt szülő és tápláló közösség iránt.

Mindezek alapján azt kell mondanunk, hogy az ideálista világnézet organizál, közösségeket, kapcsolatokat teremt, míg a naturálizmus bomlaszt, individualizál. S ezt annak köszönheti, hogy az ideálizmus teleologikus jellegű, vagyis a valóság alakulásában célszerűséget és nem értelmetlen változást lát. A cél ad a változások sorának egységet, összefüggést. A világfolyamat csak akkor igazi evolució, ha a jobbnak, a tökéletesebbnek kibontakozása a tökéletlenből, — a szelleminek az anyagiból s a törvénynek a véletlenből. Innen van e világnézet bízó és optimista színe, míg a naturálizmus sötét kétségbeesésbe és pesszimizmusba sodorja az elmét. Nem látja ugyanis, hogy a változásnak van értelme s a tudatnak van a világban valami szerepe. A gondolkodást éppen ezért haszontalan luxusnak tartja. Az ideálizmus ellenben megmutatja, hogy mindez nem haszontalan, mert éppen a gondolkodáson és a változáson át eszmélünk rá a valóság igazi céljára és értelmére.

2. Az ember ugyanis nem állat, hanem csodálatos lény, kiben a két szembenálló világ találkozik. A „Mensch als Natur" mellett ott a „Mensch als Freiheit", s a kettő egyesülten van meg a testi-lelki emberben, ebben a tudatos lényben. Érzéki valónk az anyag mechanikus világához köt ugyan bennünket, de tudatunk magasra, a szellem szférájába emel: valóság és feladat, eszköz és cél organikus egységének lehetősége önmagunkban szemlélhető.

Az ember tehát összekötő lény két szféra között. Éppen ezért nem elégszik meg azzal, ami van, amit készen talál, hanem a természet adottságait a szellem mintájára alakítja. Szabad elhatározással alkot és létrehozza a feladatok értékvilágának földi megvalósulását: a kultúrát. Mert minden kultúra sajátosan emberi mű: a természetnek az ember benső, lelki indítékából fakadó formálása. Lényegében tehát a kultúra-alkotás abban áll,

hogy az emberi szellem, ez a bensőség áthatja a külső anyagi természetet s arra a maga vonásait rajzolja rá. A gondolkodás mindig ráeszmél az igazságra és benne az igaz tételek jelennek meg. Ez a nagy mű persze nem valósulhat meg máról-holnapra, időre van szüksége, s az időben lefolyó kultúra-alkotás a —történet.

A történet ennélfogva az alkotóélet színtere. Szintén nem mechanikus folyamat, hanem célratörő dinamikus feszültség a mozgatója: az emberi akarat törekszik benne az eszmények valósága felé. „Nagyszerű dráma — mondja róla Carlyle, — melyet a Végtelen színpadán játszanak. E színpadot a csillagok világítják meg, s háttere az örökkévalóság". Tömegek, népek és nemzetek szerepelnek benne, de a főszerepeket azok a vezető egyéniségek játsszák, kik látják a történet szekerének útirányát. Ők a protagonisték. Az írott történelem elsősorban az ő műveiket, az ő szerepüket van hivatva számontartani, — a hősökét és csak háttér gyanánt a tömegekét. Mert igaz, hogy a kar nélkül monológgá válnék a hős szerepe, hős nélkül viszont eredménytelen és össze-vissza mozgás volna a kar élete, amiben nem lenne értelem.

3. Az ideálizmus embere igazában a művész. Természetes tehát, hogy ennek a világnézetnek keretében válik értelmessé a művészet is, mely a naturálizmus megvilágításában alig talált más feladatot, mint a valóság másolását és a lét bántó mozzanatain érzett emberi szomorúság kifejezését. Az ideálista, mikor az alkotásnak, az idea realizálásának gondolatát előtérbe állítja, tulajdonképen a művészet kategóriáját az egész valóságra kiterjeszti. S egyben méltó tárgyat is talál a művészet számára, mert nem a valóság utánzását, hanem az örök idea megtestesítését, a szellemnek az anyagon való átsugároztatását követeli tőle. A művészet ebben még a természeti valóságot is túlszárnyalhatja, sőt azáltal, hogy az ideát kevesebb zavaró mozzanattal tudja kifejezni, mint a természet, valóban túl is szárnyalja. S emellett reája vár az eszmények szolgálata. Az ideálista művész tehát az élet nagy és fenséges oldalát mutathatja nekünk a naturálizmus ijesztő sivársága helyett.

4. Tudomány és filozófia azonban bizonyos mér-

tékig mindig elválnak egymástól. A tudomány végtelen kutatás, az igazságok meglátásáért folytatott küzdelem, — a filozófia ellenben elsősorban metafizika, lényeglátás és a végső alapnak teljes ismerete kíván lenni. Bölcseség tehát, mely követeli, hogy e látás nyomán neki megfelelő élet, valóság jöjjön létre. Az ideálista filozófus ellenállhatatlan vággyal keresi az örök igazságot, az abszolút lényeget. Lelke csupa vágy. Ő a platoni értelemben vett valóság s a filozófia valójában erotika, az Örökkévalóság szeretete. E vágy kielégülése a teljes tudás: a metafizika. Nem csoda tehát, ha az ideálista filozófus prófétává és társadalmi vezetővé kíván lenni, hiszen abban a meggyőződésben él, hogy ő valóban ismeri azt a célt, amit a többiek csupán keresnek még.

De nemcsak a filozófiában, hanem a szaktudományokban is találkozunk az ideálista metafizika fogalmaival. Aki lélekről beszél, s a tudományok elveiben, úgy nevezett a priori-elveket, ideákat, formákat tételez, mind ideálista. S ideálista az is, aki eszünket nem tartja üres lapnak, mit a tapasztalat tud csak teleírni, hanem a tapasztalatot létesítő előfeltételekről beszél és ezeket a tudatban, az észben vagy az alanyban találja meg. Egyszóval mind ideálista, kinek szemében érzékleten kívüli s észszel felismert mozzanatok határozzák meg és adnak értelmet az érzéki valóságnak. Az ilyen gondolkodó a tudat benső világát teszi úrrá az érzékek zavaros adottságain. Az ember szabadságát és felelősségét hirdeti ott, ahol cselekvésről van szó. S a tett és az alkotás diadalát a természetben az anyag tehetetlensége és az érzékek lomhasága fölött. Így lesz szemében a világ értelmes Egész, amelynek minden része logikus összefüggésben áll egymással, s ezért nincs rész, mely ne az egészet szolgálná.

Láttuk, hogy a naturálizmus nem tud mit kezdeni a lélek fogalmával s minden áron szeretné a testbe és az anyagba beléfojtani. Az idealizmus azonban ragaszkodik ehhez, mert nélküle hiányos lenne a világ. Már maga az a tény, hogy az embernek tudomása van olyan mozzanatokról, melyek fennállása nem érzéki, és amelyek nincsenek változásnak alávetve, követeli, hogy legyen

az emberben olyan tényező, mely az anyagi szférán túl ezzel az időtlen érvényű abszolútszférával lehet közvetlen kapcsolatban. S ez a lélek. Tények, tapasztalati megfigyelések és kísérletek igazolják, hogy van lényünknek olyan része, amelynek élete független psychofizikai organizmusunk életétől. A biológus entelechiának, a psychológus és a metafizikus léleknek nevezi ezt a tényezőt. A tudományos vizsgálódás annyit tud róla mondani, hogy nem a térben van, tehát nem anyagi természetű, műve azonban a tér felé irányul. Minden úgy mutatja, hogy a testbeöltözésre törekszik s az egyéni tudat nélküle nem jöhetne létre. Lényegében valami organizációs tényező, mely a sokszerűt egységbe rendezi s nem csupán a testi, de a tudatmozzanatoknak egységesítésére is törekszik. Minden jel arra enged következtetni, hogy léte nem ér véget az egyén látható halálával, de hogy személyes vagy személytelen formában él-e tovább, erre tudományos választ a kutató nem tud adni megfelelő tapasztalatok hijján. A tudás ebben a kérdésben ezen a ponton átadja a vezetést a hitnek.

Hitünk azt követeli, hogy a lélek halál utáni életét személyes formában képzeljük el. Különösen a felelősség erkölcsi mozzanata miatt ragaszkodnunk kell ehhez a feltevéshez, mert minden erkölcsi rend megingására vezetne, ha abban a meggyőződésben élnénk, hogy a földi élet végeztével minden felelősségnek és tetteink számonkérésének is vége van. Éppen azért a felelősség, énünknek ez a legszemélyesebb jellegű megnyilvánulása annyira hozzátartozik a lélekhez, hogy nem hullhat le róla a halál után sem. De nemcsak az úgynevezett erkölcsi hit, hanem a kijelentés erkölcsi tekintélyére támaszkodó hit is ezt a felfogást hirdeti, mely nem ok nélkül tartozik tehát az emberiség legértékesebb s legféltettebb hitbeli meggyőződései közé.

Nem csupán a lélek, hanem az istenség kérdése is ama problémák közé tartozik, melyekre az ideálizmus sokkal tisztább és érthetőbb választ ad, mint a naturálizmus. A naturálista ugyanis vagy egyszerűen tagadja Isten lételét (atheizmus), vagy a pantheizmus homályos útvesztőibe téved. Az ideálizmus azonban, mikor fel-

tárja előttünk az abszolút és relatív szférák ellentéteit, egyúttal arra is rámutat, hogy a létszférában valahogyan mégis találkozik e kettő: az abszolútum megérinti a relatívumot , hogy ezáltal létezhessék. Ez az érintés, az ellentéteknek ez az egymáshoz hajlítása csak olyan felsőrendű tudatos, személyes akarat műve lehet, aki mind a két szférának szuverén ura. Kell tehát lenni olyan lénynek, akiben lét és érvény nem idegenek egymástól, mint ahogy a művész ura a tervnek és a matériának egyaránt. A valóságnak, melyben az abszolút szellemi szféra valósul meg, csakis ilyen felbonthatatlan örök egység, Isten lehet a metafizikai oka. Nélküle elképzelhetetlen volna annak a harmóniának fennállása, mely az úgynevezett törvény és a tények között állandóan tapasztalható. Tehát a radikális atheizmusnak nincsen igaza, mert Isten a világnak az a szegletköve, amely nélkül össze kellene omlania és nélküle a világrend a káoszba süllyedne vissza.

De ha Isten lételére a filozófia teljes bizonyosságot ad is nekünk, igen keveset tud mondani mibenlétéről és működéséről. Alig mehet túl bizonyos analógiákon, s éppen ezért nem a tudás, hanem a hit ezekben a kérdésekben az ember vezetője.

A filozófiát főleg az a kérdés szokta érdekelni: milyen viszonyban van Isten a világgal. Erre két ideálista választ kapunk általában, amelybe némi változással valamennyi beleillik: a teremtés és az emanáció tanát. Mind a kettő abban különbözik a naturálista pantheizmusnak a világban bennrejlő Istenről szóló tanításáról, hogy Istent a világtól különálló, személyes lénynek fogja fel.

A teremtés hívei Isten viszonyát a világhoz a művésznek és a műnek viszonyával azonosítják. E szerint Isten szabad akaratából alkotta a világot olyanná, amilyen, és ugyancsak szabad akaratából az ő végtelen szeretete tartja azt fenn.

Az emanációs theizmus (Plotinos) tanítása viszont azt mondja, hogy a világ Isten lényének olyatén kisugárzása, mint ahogyan a fénylő testből kisugárzik a fény. Ő a világforrás, kinek lényét a belőle kisugárzott valóságok fénykörökhöz hasonlóan veszik körül. Bele van bur-

kolva ebbe a világba, mint ahogyan a Nap bele van burkolva a fotoszférába. A léleknek mintegy visszafelé forduló reflexióval át kell törnie a világrétegeket, hogy ismét Isten valójához jutva, vele egyesüljön és az egyesülés által megismerje. A világ tehát Isten lényegéhez szükségszerűen hozzátartozik: lényének ez szükségszerű kisugárzása az időbe és térbe, s a világ növekedésével Isten is mintegy állandóan többé lesz. Ezért beszél például Bergson „Dieu qui se fait"-ről, — az önmagát folytonosan teremtő istenségről.

Kétségtelen, hogy ezt az emanációs teremtéstant már a szükségszerűség mozzanata révén is a naturálista pantheizmus lehellete érintette meg. Innen már csak egy lépés, hogy Spinoza örök Szubstanciájához jussunk, ahol az isteni lény a világnak semmi újat nem ad, csak éppen a maga végtelen gazdagságát csillogtatja meg létóceánjának felületén. Ezért Spinozánál az idő és az örökkévalóság egybeesnek, míg a theista tanításokban van fejlődés, a teremtett világnak folytonos növekedése és gazdagodása.

Arra a problémára azonban, amit theodiceának neveznek, hogy tudniillik honnan van a világban a sok baj, szenvedés, torz valóság és tökéletlenség, ha egyszer teremtője Isten, a mindenható és örök jóság, — nem a filozófia, hanem az erkölcsi hit van hivatva válaszolni. Ennek a kérdésnek határai túl vannak a filozófia határain, s a megoldásukba való belebocsátkozás semmiesetre sem maradhat meg az intellektuális síkban, hanem az érzelmi hangulati síkba csúszik át és a pesszimizmusnak, illetve az optimizmusnak észokokkal soha meg nem oldható kérdéseit veti fel. Hogy itt mi az igaz, azt hinni kell, mert tudni nem lehet. A naturálista, mint láttuk, a pesszimista megoldásra hajlamos, az ideálista pedig az optimizmusra. S ebből a hajlamból csak hit lehet, de nem tudomány.

3. AZ ELLENTÉTEK FELOLDÁSA

1. A valóság úgy jelenik meg tudatunkban, mint egymástól eltérő tárgyak sora, s elménk arra törekszik,

hogy ezt lehetőleg homogén, egynemű sorozattá tegye. E törekvés eredménye a világnézet. De mindegyik világnézet egyoldalú, mert a világra-figyelésünk egyrészt ingadozik én és a más között, másrészt pedig a világból mi mindig csak töredéket látunk, s ezeket a világnézetben elvi egésszé építjük ki. Éppen ez a magyarázata, hogy ritka elme marad hű minden vonatkozásban egy világnézethez, s az egyéni fejlődés sokszor átmenet egyik formából a másikba. Az ingadozó elmét romantikusnak, s az egy világnézethez következetesen ragaszkodót klaszszikusnak lehetne neveznünk. Érdekes néha megfigyelni, milyen ádáz harcot vív egy-egy gondolkodó lelkében a két ellentétes világnézet. Pascal bizonyosan ebben roskadt össze. Szétszaggatta lelkét a naturálista fizika és a keresztény theizmus ellentéte. Ezért aztán sokszor látjuk, hogy éppen a legnagyobb elmék a kibékítésre, a szintézisre törekszenek. Aristoteles, Leibniz, de maga Platon is ebben voltak nagyok. Az öreg Platon revideálja fiatalkori merev dualizmusát és harmóniát keres a természet és az ideavilág között.

Kant pedig egész gondolkodására jellemzően úgy oldja meg a kérdést, hogy — mindegyik világnézet jogosultságát elismeri, ámde csak a maga területén. A *Tiszta Ész Kritikája* igazat ad a naturálizmusnak, ha a természet megismerése körében marad, — a *Gyakorlati Ész Kritikája* szerint igaza van az ideálizmusnak, de csak az erkölcsi világ problémái körében, s — az *Ítélő Erő Kritikája* viszont a két ellentétes felfogás szintézisét igazolja az organikus élet és a művészet területén. Kant tehát lényegében a filozófiát világnézettanná tette, mikor a racionális metafizika helyett a kriticizmus problémáit vetette fel, vagyis éppen azt magyarázta, hogyan alkotja meg elménk a világ képét, s hogyan ismeri fel cselekvése és alkotása céljait.

Az ellentétek feloldásának ez is egyik módja. Áttolása a kérdéseknek egy másik síkra. De van ennek metafizikai formája is. Lényegében erre törekszik minden pantheista rendszer, mely azonban, aszerint, hogy naturálisztikus vagy theisztikus elemek dominálnak-e benne, Spinoza vagy Plotinos rendszerének formájába

öltözik. Mert azzal, hogy Isten a világban marad, vele egylényegű lesz, értelmet és alakot ad a világnak. Ennek megfelelően oldódnak fel az Idea és Valóság, Érték és Lét, Értelem és Dolog, Forma és Anyag, Egység és Sokféleség, Egész és Rész ellentétei. A mozgó valóság egyúttal a mozgató is, az igazság egyben erő is és nem csupán erőtlen érvényesség, erkölcsi feladat. „Was nur soll ohne zu sein, hat keine Wahrheit", — aminek csak lennie kellene, anélkül, hogy lenne, az nem igaz, mondja Hegel. Igazság és Lét tehát összetartoznak, sőt egylényegűek: ezért minden lét értelmes lét, — was wirklich ist, ist vernünftig.

Ha most már a spinozai „Deus sive Natura" azonossága szemszögéből nézem a világot, akkor örök Rendet, matematikai statikus összefüggést látok mindenütt. Ha pedig ezt az azonosságot egy az időben kibontakozó sorban terítem szét, akkor dinamikus mozgást, lendületet látok mindenütt és a fejlődés lesz az a principium, amely bevezet a világ rejtélyébe. E varázsos eszme világánál a merev, változatlan Abszolútum, nevezzem bár Istennek, Ideának, Igazságnak vagy Szellemnek, legott megelevenedik: a Szellem Életté lesz. Hasonlóképen megelevenednek és konkrét alakot öltenek az Ész, Törvény és más eddig mozdulatlan érvényességek és mint „teremtő géniusz", „történeti tudat", „korszellem" „néplélek" stb. vonulnak be abba a tudományba, mely e vivilágnézet fényénél érti meg a világ jelenségeit. A metafizika pedig átalakul az Élet filozófiájává (Dilthey, Bergson, Heidegger, Jaspers), mert hiszen az Élet az a valóság, mely végső forrása és magyarázója Létnek és Gondolatnak egyaránt.

2. Meg vagyunk róla győződve, hogy ezekben a keretekben az összes filozófiai rendszerek elrendezhetők. Valamennyi egy-egy irracionális alaptendenciának kiteljesedése. A filozófusról pedig, ha megtaláljuk azt az alapirányt, merre lelkének ösztönös vágya elindította, szinte előre megmondhatjuk, melyik problémára milyen feleletet fog találni. És pedig nem azért, mert az igazság sok, hanem éppen azért, mert egy, de bizonyos úton járva csak bizonyos meghatározott igazságrészleteket le-

het látni, vagy hasonló útvesztőkbe, azaz tévedésekbe lehet az elmének bonyolódnia, s ezekből építi föl aztán elménk a maga világképét.

4. *EGY PÉLDA A VILÁGNÉZET ÉS FILOZÓFIA ÉRINTKEZÉSÉRE*

Minthogy a tapasztalati világ állandó változás színhelye, s benne semmi sem állandó, a filozófiának, az örök igazságok tudományának mindig nagy gondot okozott a változásnak, a keletkezésnek és elmúlásnak a problémája. Végső formájában ez a kérdés a fejlődés eszméjében testesült meg, amelynek értelmezésében jól látható, hogy a különböző korok ideálisztikus vagy naturálisztikus világnézete hogyan színezte ezt a kérdést Platontól napjainkig. Ezen az egy témán érdekesen szemlélhetjük, hogyan érvényesül a világnézet a filozofálásban, mikor a fejlődés problémája végiggördül az ideálista dualizmustól kezdve a naturálista monizmuson át a pantheizmusig.

*
* *

Az ideálista Platon egész figyelme csak a szellemire és a tökéletesre irányult. Tanítása szerint az érzéki való ezzel „keveredhetett", benne „részt vehetett", de vele eggyé nem lehetett. Filozófiájában tehát nincs helye annak az átmenetnek, amely nélkül fejlődésről nem is beszélhetünk. Az érzéki marad örök érzéki és a szellemi örök szellemi: a két világ között áthidalhatatlan a szakadék.

A megismerés mibenlétére nézve pedig Platon azon az egész görög filozófián végigvonuló nézeten volt, hogy a megismerőnek és a megismertnek egylényegűnek kell lennie. Az ember azért képes az érzéki világ mellett az örök szellemi lényeget megismerni, mert önmagában is van valami szellemi természetű: a lélek. A megismerő lélek részese mindkét világnak, az érzékinek és a szelleminek egyaránt. De magának a megismerésnek semmi

köze az érzéki tapasztalathoz, mert ez soha sem lesz azzá a szellemivé, ami a megismerésnek egyedüli tárgya. Bölcselőnk tehát abban a meggyőződésben van, hogy az ismeret, a fogalmi tudás nem az érzéki tapasztalatnak valami racionális többlettel való kibővítése. A *Gorgias*ban éppen azt fejtegeti, hogy az érzéki tapasztalat nem folyhat át és nem nőhet ki tudássá — a görög kifejezés szerint *technévé*, — mert a kettő között mély szakadék tátong. Ezért a jelenségekkel, az érzékletekkel szakítani kell annak, aki tudni akar. Már pedig a változás és vele az is, amit mi, mai emberek, fejlődésnek nevezünk, az érzéki tapasztalat világába tartozik. S Platon ezt oly tárgynak mondja, aminek nincs tudománya. Tudomány csak ott van, ahol örök és változatlan tárgyak állanak a lélek előtt. Ezt fejezi ki a híres barlanghasonlat. Feloldás nélkül nincs meg a léleknek az a szabad mozgása, amely szükséges a szellemi tárgyak felé forduláshoz. Aki a változás világába merül, az rab, mert sohasem jut el a változatlan ideák megismeréséig.

Mozgás, változás csak egy van, ami érdekli Platont, nevezetesen a lélek mozgása az ideák felé. De ezt nem mondhatjuk semmi esetre sem „fejlődésnek", mert hiszen a lélek azzal, hogy az ideák felé fordul, nem „változik" lényege szerint, csak hazatér az idegenből — t. i. a lélek maga is ideaszerű.

De Platon mégsem zárkózhatott el ily mereven a változás és a fejlődés tényétől mindvégig. Elvégre, hogy a valóság alakul, növekszik s hogy egyáltalában összefüggő változások során megy keresztül, ez olyan tapasztalat, amelyet nem lehet egyszerűen figyelmen kívül hagyni azzal, hogy mindez csak az érzéki tapasztalat körébe tartozik. S valóban az öregedő Platon, a *Sophistes*től kezdi mind komolyabban venni a változó valóságot és megkísérli ennek tudományos megértését. Azonban a fejlődés gondolatától ekkor is idegen marad. Az érzéki valóságban alkotás eredményét látja: a keletkezés a lét és nemlét keveréke, s az alkotó, aki „összekeveri" ezt a két létfajtát, a démiurgos. Egyszóval: „keverés", nem fejlődés, hanem alkotás.* S ahogy a művész nem azonos a

* *Symp.* 205 b.

művével, bármennyire megismerhető a műből az alkotó, épúgy sohasem válik Platonnál eggyé a transcendens idea az érzékivel, a tapasztalat tárgyával. Így nem nyílik rendszerében a fejlődésnek hely. Az ideálista Platon csak akkor lenne evolucionista, ha szemében a világ olyas valami volna, amely Isten felé halad azzal, hogy végül a transzcendenciába beleolvadjon, — hogy maga is Istenné legyen. De sem a Világ, sem az Ember nem lehet Istenné; az érzéki nem öltheti magára a transzcendes lényeget. Az ember céljául kitűzött „Istenhez való hasonlóság" nem a vele való lényegi egyesülés, a tudás útja nem lesz azonossá a céllal, az ideákban való részesülés nem azonos azok teljes bírásával, s a bölcseség szeretete: a bölcselet nem egy a bölcseséggel.

Éppen ez a nagy szakadék, ez az áthidalhatatlan távolság a platoni filozófiának az a mozzanata, ami legjobban érthetetlen még legnagyobb tanítványának, Aristotelesnek a szemében is. Valami misztikust, valami költői rajongást éreztek a tanítványok ebben a chorismosban, s a Stagirita úgyszólván megtartotta az egész platoni világmagyarázatot ennek az egy mozzanatnak a kivételével. Csakhogy ez a mozzanat döntő jelentőségű volt éppen az ideálizmus világnézete szempontjából, s aki ezt kiküszöböli Platon rendszeréből, az a rendszer lelkét tagadja meg és a naturálizmusnak és vele a Platon szemében oly idegen fejlődésnek nyit kaput.

S valóban Aristoteles úgy áll előttünk, mint a fejlődés eszméjének első filozófusa, akinek a rendszerét Windelband is *Lehrbuch*jában, mint a „fejlődés rendszerét" jellemzi. Érdemes tehát megnézni, hogy mennyi ebben az igazság, s mit kell értenünk ezen az állításon.

Mikor Aristoteles elvetette a platoni chorismos gondolatát, bizonyára azt hitte, hogy a józan ész diadalmaskodott nála a költői rajongáson, holott igazában egy más világnézet és egy más embertípus lépett vele a világtörténet színpadára. Platon azoknak a szabad görögögnek utolsó emberpéldánya volt, akik az önmaguk alkotta és kormányozta polisban tudtak csak élni. Nekik a világ nem a szemlélődés, hanem az alkotás színtere volt. Aristoteles pedig a szemlélődő és befelé élő ember, aki a vi-

lággal megalkuszik, s azt nem megváltoztatni, hanem csupán megérteni szeretné. Szintetikus elméje mindenben az ellentétek kibékítésére vágyik, s így lesz a „közép" filozófusává, aki irtózik a platoni ellentétektől, a vagy-vagyoktól. Ő maga Platon nélkül aligha lett volna filozófussá: élte volna a gazdag gyűjtő és megfigyelő csendes életét. S alighanem meg volt róla győződve, hogy mestere rendszerében az ellentétek áthidalásával csak helyesebben és világosabban fejezte ki azt, amit az maga is szeretett volna elmondani. Elindult tehát a platoni filozófiából, hogy tudatosan és mélyrehatóan átformálja azt. Az érzéki és szellemi világot egyetlen nagy összefüggő egységben látta, ahol a lét ezer formája szinte megszakadás nélkül simul egymásba. A szellemi világ az érzékinek kiegészítője és folytatása, s a kettő nem áll idegenül egymással szemben, hanem az érzéki vágyó odaadással simul bele a szellemi formáiba. Csupa szintézis, csupa egybeömlés mindenütt. Aristoteles önmagát is tudatosan úgy látta, mint akiben egybeömlenek a görög filozófia eddig szétfolyó vizei és szellemét tudatosan formálta az addig egymásról keveset tudó szaktudományok élő enciklopédiájává.

Platonnal szemben tehát Aristotelest elsősorban az érzéki valóság nagyobb megbecsülése jellemzi. A jelenségeket nem megvetni akarja, hanem fölemelni a szellem világába ama láthatatlan szálak segítségével, amelyek a kettőt egybefűzik. Minden törekvése arra irányul, hogy a Platon fölfedezte exakt gondolkodást, az *eidos*t és a fogalmat, az érzéki valóság megértésére alkalmazza. Az érzéki valóságot pedig az idea permanenciájával szemben éppen a mozgás, a változás, a keletkezés és az elmúlás jellemzik. Érthető ennélfogva, hogy éppen ez lett Aristoteles főproblémája, amelyet a platoni keretek között oldott meg, de úgy, hogy a formát és az anyagot, az *eidos*t és a materiális mozzanatot közelebb hozta egymáshoz. Nem akarta ő sem lerombolni az *eidos* platoni permanenciáját, de az idea, a „forma" örökkévalóságában és az anyag változó létében nem két egymással összemérhetetlen létezést, hanem egy közös „létezésnek, mint létezésnek" a fokozatait pillantotta meg. Ez a Platon-

nak oly idegen gondolat az, amely azután a naturálizmus felé hajló tanítvány filozófiáját olyan mélységesen elválasztja a mesterétől. Mert Platon szerint „léte" csak egyedül az ideának van. A részesedés szerint „több-kevesebb" lét megilleti az érzéki valóságot is, de az anyag, mely az érzéki valóság szubsztratuma, az „nemlétező". Nem más ez, mint az üres tér, amely Platon szemében puszta passzivitás, negativum, aminek mégis van annyi pozitivitása, hogy magába fogadja az ideák utánzatait. Ezért mondhatja róla az atomisták nyelvén Platon, hogy „a nemlétező is létezik".

A platoni világ elemei tehát: 1. a nemlétező tér, 2. az érzéki valóságok, mint az ideák utánzatai, amelyek „többé-kevésbbé létezők", 3. az ideák, amelyek egyedül „léteznek" a szó teljes értelmében, s 4. a Jó, amely „túl van a léten", azaz, ez már egy egészen új kategória, amelyről a létezés nem mond semmi jellemzőt (több, mint lét). Ezek az elemek élesen el vannak egymástól határolva. Aristoteles azonban ezeket a határokat elegyengette azzal, hogy valamennyi elemet egy közös és semleges „lét, mint lét" vizébe mártotta bele. Neki az anyag is „létezik", az *eidos*, a „forma" is „létezik", a tapasztalati valóság is „létezik" és a tiszta szellem a platoni Jónak megfelelő istenség is „létezik". Egyszóval: *fokozat lett nála abból, ami Platonnál még nem tekinthető annak*, mert ott egymás mellett álló és egymástól idegen elemekként állanak. Aristoteles józan esze közös nevezőre hozta őket, hidat vert közöttük; gyalog járt ott, ahol a platoni ihlet szakadékok fölött repülve tudott csak szállani.

Aristotelesnél tehát Platonnal szemben mindenütt ott van a „lét". Ez ad az egész Mindenségnek egységet, ahol a részek hiány nélkül illeszkednek egybe, nincs tehát szakadék *tméma*, *chorismos* sehol. Így válik lehetségessé, hogy a létről szóló „első filozófia" minden más tudomány fölé emelkedik és lezárhatja a tudományok piramisát. Szigorú elhatározások, elkülönítések csak a tudományos gondolkodás fogalmaiban vannak, a konkrét valóság csupa egybeolvadás, csupa érintkezés. Egész gondolkodására jellemzően írja a *hist. naturalium* VIII.

könyve I. fejezetében (588 b 4—12): „A lélektelen lényektől kiindulva lassan hajlik át a természet az állatokhoz úgy, hogy *az átmenet folytonossága eltörli a határokat* és sokszor zavarba hoz bennünket arra nézve, hogy a közbül található lények hova tartoznak. Először is ott van a növények országa, amely a maga benső körében éppoly fokozatos különbségeket mutat föl, de mint egész az állatvilággal összehasonlítva, lélektelennek mutatkozik. Az átmenet a növényektől a lelkes lényekhez ismét folytonos."

Aristoteles a világban mindenütt ilyen átmeneteket, ilyen kontinuitást lát, és a megismerésben a konkrét érzéki való tapasztalatából indul ki és innen emelkedik a tiszta szellemi forma kiemelése, absztrahálása felé. Tehát már a kiinduló pontja merő ellentéte Platonénak. A konkrét, egyedi, tapasztalati való az ő érdeklődésének, s vele a tudományos megértésnek a célja. Ez pedig nem az állandóságnak, hanem a változásnak a világa. A Stagirita ebben az alakuló és változó valóságban keresi fel a tudásnak azt az állandó tárgyát, amelyet Platon az érzéki léten *kívül* óhajtott meglátni. Világos, hogy ez nem lehet többé a messzi ragyogó idea, hanem a valóságban bennrejlő és azt alakító *entelechia*. Igaza van abban W. Jaegernek,* hogy Aristoteles érdeklődését nem az a tény köti le, hogy valami „lesz", hanem hogy ami lesz, az „valami" lesz; tehát azt figyeli, hogy a mozgásból kibontakozik egy célkitűző, változatlan elem: az *eidos*. De most nekünk az a lényeges, hogy ez az eidos immanens a tapasztalati valóságban, míg a platoni idea ahhoz transzcendens. Továbbá az, hogy az immanens eidos iránt való érdeklődés következtében a Stagirita történeti szempontokat visz be a történéstől idegen platonizmusba. Mindazok a momentumok, amelyek Platonnál a Mindenség elemei voltak, Aristotelesnél az egyedi konkrét individuum absztrahálható, de tőle külön életképtelen elemeivé lettek: az anyag, a forma stb. Így alakult át a matematikus és etikus Platon világképe a biológus és logikus Aristoteles gondolkodásában.

* *Aristoteles*. Berlin, 1923. 410. lapon.

S mindennek a lehetősége a Stagirita szubstancia-fogalmában rejlik, amelyben egyesül a szubszistencia és az inhaerencia. Arisztoteles szerint az inhaerens tulajdonságok, e fejlődő mozzanatok, nem volnának, ha valami szubszistencia nem hordozná őket. Sokrates nem volna művelt, nagykorú, athéni stb., ha nem volna egy létező valóság, amelyik mindezeket a tulajdonságokat hordozhatja. Sokrates konkrét léte tehát *egy*, amelyen sok inhaerens vonás lehetséges. S jól látja E. Hoffmann,* hogy ennek az inhaerenciának a segítségével a szubstancia egy folyamaton mehet át: a szubstancia, mint ilyen, megmarad, de mint az inhaerenciák hordozója, egy fejlődési folyamat alanyává lesz. Így alkotott meg Aristoteles a szubstancia és inhaerenciái fogalmával egy fejlődéstant a valóság platoni *poesise* helyébe. Aristoteles szerint maga a szubstancia nem változik: a történés mindig az inhaerens akcidenciát illető változás. A tölgyfa pl. sohasem lehet barackfává, de a tudatlan Kallias átalakulhat tudós Kalliasszá, amikor persze nem a Kallias-voltában történik változás, hanem tudatlanságában.

E tanítással a Stagirita még mindig jogosan platonikusnak hiszi magát, mert hiszen analógia útján ő is a műalkotás folyamatát viszi át a természeti valók létrejöttére. Olyan biológus-filozófus ő, aki a biológiához is a platoni hipotézissel, t. i., hogy a világ *alkotás* eredménye, közeledik. Ha ugyanis a művész ércgolyót alkot, akkor nem annak az ércanyagában és nem is a golyóalakban, eme geometriai formában történik a változás, hanem az ércgolyó keletkezésének a processzusa e kettő egyesítésében rejlik. Aristoteles szerint éppígy van a természetben is. Sokratesben, amint „kifejlődött", a testi „anyaga", s nem a benne rejlő szellemi „fajidea" változott és a kettő egyesült individuális módon Sokratesszé. A természeti való annyiban más mégis, hogy itt az egyesülés, az alkotás *öntevékenység* útján jön létre, s éppen *ez az öntevékeny alkotás a fejlődés.*

Bölcselőnk e *folyamatban*, amely egy individuum

* *Platonismus und Mittelalter* (Bibliothek Warburg, Vorträge, 1923—1924.) pp. 72. sk.

keletkezéséhez vezet, az anyagot úgy fogja fel, hogy ez teljesen passzív tényező, amely puszta befogadó, míg a nemérzéki természetű forma (pl. a művész lelkében élő idea) az aktív, az alkotó tényező. Nem nehéz belátni, hogy ez a műalkotásról vett analógia így egyszerűen nem alkalmazható a természetre. Nem is szólva arról, hogy Aristoteles anyagfogalma nagyon tág és igen homályos, a természeti anyag se nem annyira passzív, se nem annyira határozatlan, mint amilyennek ő tartja. Formafogalma pedig tiszta absztrakció, mely csak az ideálizmus talaján tudna úgy, ahogyan megállani. S bölcselőnk e két tényezőt a platoni teleológia gondolatával egybeköti. Mindehhez a valóságmagyarázathoz nagyon sok jogos kétség férhet hozzá, mégis nagyfontosságú, mert benne a valóságnak a fejlődés eszméjével történő első tudományos magyarázata áll előttünk.

A tapasztalati „keletkező és elmúló" valóságot Aristoteles éppúgy összetett dolognak nézi, mint Platon, s arra törekszik, hogy ennek a „létező"-nek a mozzanatait megállapítsa. E mozzanatok pedig, mint ő nevezi, „elemek", azok a tényezők, amelyekből egy konkrét egészet mutató valóság megalakult. E mozzanatok maguk Aristotelesnél *elvek*, s így nem idői jellegűek, de összműködésük az időben játszódik le és éppen ezért minden konkrét valóság léte „történet". Így láthatja most már a Stagirita a tapasztalati világot törvényei változatlansága ellenére is, csupa változó lényekből állónak. Ez annyit tesz, hogy szerinte mi a valóságot, mint történést vesszük tudomásul, s elménk ezt a folyamatot időtlen érvényű mozzanatok (elemek) viszonyaira bontja föl.

A történés mozzanatai pedig:

1. Az anyag, mely éppen nem azonos a platoni nemlétező térrel, mert semmi sem származhatik az abszolut nemlétezőből. Az anyagról legfeljebb relative mondhatjuk, hogy nemlétező: a teljes valósághoz viszonyítva, a létnek egy csökkent formája rejlik benne. Ezt nevezi Aristoteles „lehetőség szerint való létezés"-nek.

2. A másik mozzanatot bölcselőnk „formá"-nak mondja és ezen azt a létmozzanatot érti, amely a történés, az alakulás *végét* jelenti, amellyel elér a mozgás oda,

ahol aztán állandóan megmarad a létben. A formának éppen ezért „teljes léte" van az anyag lehetőség szerint való létével szemben.

Ezek a mozzanatok azonban csak az absztraháló elme elkülönítései. A valóságban együtt és egyszerre vannak meg, s egymáshoz való viszonyuk szerint jelenti az egyik a lehetőséget, a másik a teljességet. Sőt azt kell róluk mondanunk, hogy az anyag nem más, mint a forma lehetőség állapotában, s a forma nem más, mint a jogosan megillető végső befejezéshez jutott anyag. Lehetőség és valóság, anyag és forma tehát egyetlen konkrét individuum két oldala, amelyekről csak egymáshoz viszonyítva beszélhetünk. Sőt lehetőség csak azért van, teljes valóság és anyag is csak azért van, mert van forma, azaz minden valóságnak van egy teljes befejezettséget jelentő létoka. Ezt fejezi ki bölcselőnknek az az állítása, hogy elvileg a befejezett mindig megelőzi a befejezetlent, a csira létele feltételezi a kifejlett lény lételét, amelytől eredetét veszi, amely így „oka" a csirának.

Az a tény, hogy a valóságos lényben anyag és forma egyetlen egységben egyszerre és együtt vannak, azt jelenti, hogy mi mindig formálódó anyagokat, alakuló létezőket tapasztalunk. A formát tevékenységében, mint egy alkotó munkája közben látjuk; s mint ilyen tevékeny létezőt, amely az önmaga kifejezése felé tör, *entelecheiának* nevezi bölcselőnk. Az entelechia tehát tevékenységében létezik, s ez azt fejezi ki, hogy anyag és forma egy dinamikus processzusban egységgé váltak. A tapasztalati létező tehát nem kész mű, hanem tevékenység, alkotás. Ez Aristotelesnek a valóságról szóló tanítása.

A Stagirita tehát az immanens eidos tanával csakugyan egy fejlődés-elméletet alkotott meg és a valóságot történeti alakulásában is, a tudomány tárgyává tette. Azonban ez a fejlődés-elmélet még sok tekintetben egészen más, mint az újkor evolució-tana.

Nevezetesen: hiányzik Aristotelesből az újkor naturálista monizmusa, amely a fejlődést úgy fogja fel, mint egyetlen nagy egésznek, a Világnak alakulási folyamatát, amelyben az indiduumoknak nincs önállóságuk, s fejlődésük is csak mint az Egész fejlődésének egy hulláma

nyer értelmet. Aristoteles határozott pluralista, s az egyes konkrét egészet kitevő individuumokat nem ágyazza bele a megértés kedvéért még nagyobb egységbe. Hiszen ez azt jelentené, hogy az egységes lényeket ő nem önmagukból, hanem rajtuk kívül eső más lényekből igyekeznék megérteni. Szerinte pedig minden Egészet önmagából, az őt alkotó mozzanatokból, illetve tényezőkből kell megérteni, mert minden individuális egésznek benső mozgása van, s éppen ez a fejlődés, amelynek a megértése is a lény benső mibenlétének a feltárása által történhet. A benső törvényszerűségek pedig örök és változatlan lényegeket fejeznek ki. Aristoteles tehát nem csinált leszármazás-elméletet, sem „természetes teremtéstörténetet", hanem egyszerűen a minden egyes Egészben kivétel nélkül feltalálható örök és állandó törvényszerűségeket kutatta. Vagyis, elismerte a változás, a fejlődés tényét, de őt nem a fejlődés, hanem a fejlődő lénynek a fejlődés fölött álló benső és örök struktúrája érdekelte. Minden egész benső mozgása ugyanis korlátolt: a lehetőség és a teljesség között mozog. A fejlődésnek nincs tehát nála végtelen lehetősége, mint a modern ember hiszi. A fejlődés egy lénynek emelkedése a létben, amely a cél felé haladás által az értékben való növekedést is jelent, de vannak korlátai, amelyeket a lény önmagában hordoz. S ez a benső törvényszerűség, a lény struktúrája, örökkévaló, amelyet egyetlen lény sem léphet át. Mikor bölcselőnk a világegészről beszél, amelyet Platon nyomán ő is hajlandó élőlénynek, *autozóon*nak tekinteni, itt is alkalmazza ezeket az elveket. A világegésznek is csupán benső, korlátolt mozgása van és struktúrája szerint minden lénynek meg van benne az örök Rend megszabta helye. A mozgás iránya itt is a lehetőségtől a teljesség, az anyagtól a szellem felé halad és a részek a fokozatos szellemiség szerint helyezkednek el. A Világ tehát lépcsőzetes, fokozatos struktúrát tár elénk, de a lét egyetlen formája sem cserélhet e fokon helyet egy másikkal. Mert ez az örök struktúra a lényeg, s a fejlődés a járulék. A történés a lényegért van és nem megfordítva.

S itt tűnik ki, hogy Aristoteles mégsem modern ér-

telemben vett fejlődés-filozófus. Nála a fejlődés oly tapasztalati tény, amelyet tudomásul vesz, de amelyet állandó elemek viszonyává old fel. Nem a fejlődéssel magyaráz, hanem a fejlődést magyarázza. Vagyis a naturálista világfelfogás érintése nem tudta őt platonizmusából kivetkőztetni. Probléma lett neki az, amit Platon elhanyagolt, t. i. a változás, de ennek a megfejtése kedvéért nem merült el a relativízmusban és a historizmusban, hanem megmaradt Platon tanítványának, az örökkévaló eidos kutatójának. Találóan mondja tehát róla Th. *Gomperz*,* hogy az ő szemében az organikus világban is egymás fölött van a magasabb és az alacsonyabb *de nincs megjelölve az egymásután, még kevésbbé az egymásból származottság.*

Amit tehát Aristoteles adott a világnak a fejlődéseszme benső tartalmára nézve, az nem egyéb, mint ennek az egymásfölöttnek, a fokozatos rendben elhelyezkedett létnek a képe. Mint igazi görög, ezzel is fenntartotta az utókorban azt a hitet, hogy a szellem az anyagnál magasabb rendű és a szellemben, a megismerő életben, a tudásban való gyarapodás egyúttal emelkedés. Ez a gondolat támadt fel újra az újkor haladás-ideájában, amely az értelmi felvilágosultság növekedésében látta az emberi élet szintjének emelkedését. Így teljesedett ki az ő fejlődéseszméje két évezreddel a bölcselő halála után.

De magára a fejlődés eszméjére nézve közvetlenül legdöntőbb hatása mégis Aristoteles szubstancia-ideájának lett, úgy, ahogy azt Plotinos használta. E nélkül az egész utána következő filozófia máskép alakult volna.

1. Plotinos és a változó lét

Ma már nem vitás, hogy Plotinost sokkal jobban befolyásolták gondolkodásában a Kelet misztikus vallásai, s Aristoteles szubstancia-eszméje, valamint fokozatosan felépített létkozmosza, mint Platon filozófiája. A plotinosi misztika azonban mélyreható módon megváltoztatta

* *Griechische Denker*, III, 120.

MTA KÖNYVTÁR ÉS
INFORMÁCIÓS KÖZPONT

a Stagirita tanítását is már akkor, amikor a pluralisztikus világkép helyett a monizmus mellé állott. Plotinosnak ugyanis csak egyetlen szubstancia van, s a világkialakulás ennek a „kisugárzása", vagy mint rendesen elnevezik: emanációja. Az emanáció azonban nem idői folyamat, hanem az Egy szubstanciának időtlen jellegű benső tagozódása, amelyet persze idői képekkel tud a filozófus elmondani. „Kezdetben" ugyanis a szubstancia tagozatlan ősi Egység. Ekkor még minden differenciálatlan: nincs még külön a megismerő és a megismert, a szubjektivitás és az objektivitás sem. A differenciáció bekövetkeztével azonban létrejön a valóság második és harmadik foka: az Értelem, s vele szemben a tárgyi világ, mely nem egyéb, mint az ideák egyetlen tagozatlan tömege. Ezek aztán ismét világlélekből egyéni lélekre, illetőleg tudatokra és egyéni tárgyakra differenciálódnak.

Ha a plotinoszi tanításból, amelyet nem szükséges itt részletesen fejtegetnünk, kigyomlálunk minden képszerűt és a puszta logikus magra szorítkozunk, nem marad a kezünk között egyéb, mint a szubstanciának és inhaerens tulajdonságainak a viszonya. Mert mi más a plotinosi emanáció, ha nem az egyetlen isteni szubstanciának és a világnak, mint az ő inhaerenciáinak a képe? A világot azonban már nemcsak hordozza ez a szubstancia, hanem az belőle jön létre és valahogyan beléje tér vissza: a világ a szubstancia differenciálódása. S ez a gondolat az, amely uralkodik most már a fejlődésre nézve az egész további európai kultúra folyamán. Itt látjuk, hogy misztika és fejlődésfogalom mennyire összetartoznak. Misztika nélkül ugyanis nem születhetik meg az az identitásfilozófia, mely ennek a fejlődésnek a mélyén rejlik. A világfolyamat egyetlen tényezőnek az önmegmutatásává, benső valójának a kibontakoztatásává lesz.

Plotinosnál ez a processzus még időtlen, de időivé teszi azt a kereszténység, s különösen Szent Ágoston, aki az emanációt a teremtésfolyamattal azonosítja. A világnak a „semmi"-ből való teremtése (amiről különben mit sem tud a Szentírás), amely más szóval annyit tesz, hogy Istennek csak az önmaga létére volt szüksége a világ megteremtéséhez, vagyis, hogy azt mintegy önmagá-

ból teremtette, tisztára neoplatonikus gondolat. S ugyancsak innen vette Szent Ágoston azt a tanítását is, hogy az ideák Isten teremtő gondolatai. A világfolyamatot egy fának a magból való kifejlődéséhez hasonlítja,* s a teremtés, nem egyéb, mint az isteni lényeg önkifejlése. Hogy ezt az egész folyamatot a keresztény gondolkodók időbelivé tették, s így megfosztották eredeti plotinosi koncepciójától, annak magyarázata megtalálható abban a körülményben, hogy az Üdv története, amelyről a Szentírás beszél, valóságos, konkrét történés. A kereszténység tehát már a priori be van állítva a dolgok idői szemléletére, hiszen minden, ami a világon van, valahogyan beletartozik ebbe az egyetlen nagy folyamatba. A keresztény filozófiában a skolasztikát még megőrizte ettől a misztikus fejlődéstantól az isteni személy transzcendenciájának a hite, amely irányította a filozófiai kutatást is. S az Egyház hierarchikus szisztémája is az aristotelesi fokozatos kozmosz felé terelte az érdeklődést. De az egyházi hierarchiától független kereszténység, amely a misztikusokban élt tovább, éppen ennél a misztikusmusnál fogva, mindig vonzódott a neoplatonizmus felé. Pseudo-Dionysios Areopagita, Scottus Eriugena és mások misztikus spekulációiban a világegész mindig úgy szerepel, mint „kibontakozása" annak, ami eddig „be volt göngyölve" Istennél, az örökkévalónak az időben való kitárulása és a láthatatlan Egységnek látható Sokasággá bomlása. Így él a keresztény misztika mélyén az aristotelesi szubstancia plotinizált fogalmazása, s a benne rejlő fejlődéselméletek diadalmasan törnek a felszínre, amint megszűnik a skolasztikának és a kereszténység transzcendentista formájának kizárólagos uralma az újkor hajnalán.

2. Az Újkor és a fejlődés eszméje

Az újkori gondolkodás főleg abban tér el a megelőzőktől, hogy az Abszolutum transzcendenciája helyett az Abszolutum immanenciájának a hitét vallja, vagyis

* Olv. Eucken: *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1913. p. 198, ahol megfelelő idézetek is vannak erre felhozva.

az ideálizmusból a naturálizmus felé hajlik el. De az antik és a középkori világban ez a hit — mint láttuk — szintén élt már. Ezt vallották a filozófia misztikusai, azonban gondolataikat teljesen elnyomta ekkor még a platoni és az aristotelico-thomisztikus ideálista dualizmus uralma. A renaissance-filozófiának azonban már határozottan immanentisztikus naturálista és monista színezete van, ami azt mutatja, hogy ennek a kornak az embere más volt, mint a középkori ember. Annak az embertipusnak, akit az újkori „polgár" névvel szoktunk megjelölni, egészen más felfogása van a világról, mint volt a középkor feudális és egyházi rendjébe tartozóknak. Természetesen nekünk nem ebből a polgárból kell a világnézetét megérteni, hanem megfordítva: a világnézete érteti meg velünk a polgárt. Mert a világnézet nem valami szisztematikus filozófiai elmélkedések eredménye, hanem eredeti élmény, amely megelőz a világegészről minden reflexiót.* Igaz tehát az, hogy „a világnézet még nem filozófia, a filozófia csak egy már meglévő világnézetet hoz sajátos módon kifejezésre.**

S az újkori polgár vilégnézetét oly módon jellemezhetjük legtalálóbban, ha azt mondjuk róla, hogy az uralmon lévő skolasztika transzcendentista és ideálista dualizmusa helyett a misztika elhanyagolt ereiben csörgedező immanentizmus és naturálizmus pártjára állt. Ez a történeti tény a filozófiában is nagyon nagy változást idézett elő. Mert a transzcendentista filozófus, akinek elméje a tér kategóriáiban gondolkodik, arra törekszik, hogy a tapasztalat tárgyait is elszigetelje, mereven elválassza egymástól. Ezért lényegükben valamennyien pluralisták és atomisták. Érdeklődésük elsősorban a lét sztatikus mozzanataira, az örök Rendre irányul. Nem a változás, hanem a változatlanság köti le a figyelmüket. *Pauler Ákos* találó megjelölésével szólva, az „eleata gondolat"*** él bennük, amelyen keresztül a valóság di-

* V. ö. B. Groethuysen: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich.* Halle, 1927.

** Groethuysen, i. m. p. VIII.

*** Pauler Ákos: *Az eleata-gondolat.* Athenaeum, 1928. XIV. pp. 105—112.

namikus mozzanatait csupán másodlagos tényezőknek látják, s úgy fogják föl, hogy ezek mintegy „kívülről" jutnak hozzá a valósághoz. A létező dolgokat tehát a transzcendentista ideálista a kauzalitás és a kölcsönhatás fogalmainak segítségével utólagosan, már mint előbb létezőket, hozza mozgásba és e közben keresztül-kasul tolja őket egymáson. Ez a felfogás magyarázza a történetfelfogását is.

Ezzel szemben az immanentista és naturálista misztika valami titokzatos és csodálatos, szinte megfoghatatlan egységet érez a valóság ősoka, az Abszolutum, Isten és a dolgok változó világa között. Míg a skolasztikus intellektualista gondolkodó Istent a dolgok fölött nagy messzeségben pillantotta meg, addig a misztikus szemében megszűnik ez a távolság: ő Istent a valóság közvetlen közelében, sőt magában a változó valóságban érzi, mint e változás principiumát. Az a vizió tehát, amelyet az immanentista a világról önmagában átél, szakít a tér kategóriáival, hogy túlsúlyra emelhesse az időt és amit lát, az csupa mozgás, a dolgoknak totalitásban való áramlása, ahol neki mesterségesen kell e nagy egészben segmentumokat: „dolgokat" kiszakítania. Itt tehát a létnek egy dinamikus víziójával állunk szemben, ahol minden valóság benső feszítő erőt képvisel, amelynek következtében a világ örök folyamattá, processzussá válik.

E világkép monisztikus tendenciájú, mert csak egyetlen létet: a változó valóságét ismeri el, míg a transcendentistának meg kell különböztetnie a változót és a változatlant, az érzékit és a nemérzékit, stb., vagyis dualistának kell lennie. Az immanentista mindig egy totalitást lát, míg a transzcendentista ehhez kíván eljutni. Ezért amannak az Egész eredeti élmény, adottság, emennek azonban kikövetkeztetés, amit nem megél, hanem megszerkeszt. Ott a változó tárgyi világ egyedei, itt pedig az egyedek összefüggő változása válik a filozófus kínzó problémájává.

Világos az is, hogy a kauzális világmagyarázat csak a transzcendentizmus talaján nyerhet igazi értelmet, az immanentizmus dinamikájában a fejlődés a mozgató elv

és itt a kauzalitás maga is az egyetemes fejlődésnek a származéka gyanánt áll előttünk.

Az újkori polgár világnézetének jellemző sajátságául sokszor említették már a szubjektivizmust, s ezt úgy állították oda, mint az antik és a középkori világnézet objektivizmusának a tagadó magatartását. Ebben az állításban valóban van sok igazság. Az újkor csakugyan szubjektivista, de ugyanezt minden idők emberéről elmondhatjuk, hiszen mindegyik a maga egyéni világérzését fejezi ki a maga filozófiájának és tudományának fogalmaival. Az antik és a középkori ember is a maga szubjektivitását fejezte ki, mikor filozófiájában menekülni igyekezett önmaga: a saját érzéki léte és az alanyisága elől. Lényének ez a vonása az objektivizmus. Ezért szemében a világ az objektiv műalkotás alakját öltötte magára (ez az eleatizmus és a platonizmus értelme), s világa a változást és az időbeliséget levetkőzve, az örök és mozdulatlan tér értelmébe öltözött. A transzcendentista a maga szubjektivitásának értelmét a térben és a mozdulatlan, magával tehetetlen tárgyban találja föl, míg az immanentista az időben és az öntevékeny szubjektumban, az alanyi szellemben. Amannak az „igazi" valóság áll, emennek mozog, alakul, „fejlődik".

A „fejlődés" tehát az immanentista naturálistának éppúgy a lét legmélyebb értelmét kifejező alkotó elv, mint a transzcendentista ideálistának az örök megmaradás, az időtlen fennállás, mint a változó valóság „oka".

Az újkori „polgár" lelkülete azért hajlott a naturálizmus és a valóságnak fejlődésben való felfogása felé, mert ezt a tevékenységet, ezt a benső alakító erőt érezte az önvalója lelkének. Goethe bölcsesége ebből a lélekből fakad: „Alles ausser uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen, auch alles an uns: aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten lässt, bis wir es ausser uns oder an uns, auf eine oder die andere Weise dargestellt haben". Ugyancsak e polgár világfelfogását fejezik ki Carlyle szavai: „Egész földi létünk az időn alapszik és időből van építve. Csupa mozgás, csupa impulzus. Idő a szerzője, idő az anyaga... Nincs-e tes-

tünk és lelkünk folytonos mozgásban, akár akarjuk, akár nem; folytonos pusztulásban, ami folytonos javulást követel? Minden külső és belső hiányunk kielégítése csak az idő egy darabjára szól. Így, amit végeztünk, vége van, s reánk nézve megsemmisült s mindig újra kell kezdenünk."

A kereszténység az üdvösség történetének a tudatunkba való belevésésével hajlamossá tette az európai kultúra emberét a világnak az idő szemszögéből való szemléletére és a túlvilági élet ígéretével a „gond" emberévé tette. De a kereszténység első diadalmas korszakának emberei még oly közel érezték magukhoz az utolsó ítélet napját, s vele a történet végét, hogy egy igazi hisztorikus világszemlélet nem születhetett meg a gondolkodásukban. Az örökkévalóság víziója elnyomta bennük az időbelit, a mennyei a földit. S mikor a maga világnézetének kifejezhetése kedvéért a keresztény ember a kéznél lévő antik filozófia fogalmi világához folyamodott, erre különösen a neoplatonizmusban olyan ösztönzést talált, amely végül egy hierarchikus kozmosz világképében talált kifejezést. A keresztény üdvtörténet és a hellén spekuláció szintézise a világnak az anyagtól a szellem, a bűntől az üdvösség felé haladó az a lépcsőzetes rendje, amelyet a költői képzelet színpompájában Dante *Commediájában* is szemlélhetünk.

A világ e szerint egy alacsonyabb és egy magasabb, egy érzéki és egy intelligibilis világra tagozódik, amelyek nemcsak szemben állanak egymással, hanem egymásnak mindenben az ellentétét, a tagadását is képezik. Ám a kettőt egy szellemi szál összeköti: a szellemi formák közvetítők a csupa forma Szellem és a teljesen formátlan Anyag között. A Végtelen így utat talál a Végeshez és megfordítva. Ez igazolja egyúttal a megváltás folyamatát: az Istennek emberré és ismét emberből Istenné válását.*

Ennek az ideálista dualizmusnak a megingását, ellentéteinek a szintézisét, az egymáshoz közelebb hozá-

* Olv. E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.* Leipzig, 1927. pp. 9. ek.

sát és vele az európai gondolkodáson a naturálizmus elhatalmasodását jelenti a renaissance és a reformáció.

K. Burdach kimutatta,* hogy az „ujjászületés" és a „reformáció" fogalmak a vallási képzetvilágból kerültek a világi tudományba. Mindkettő az európai vallásos léleknek a mássá-lételét jelenti. A reformáció önmagunknak Isten akarata szerint való ujjáalkotása. Az újjászületett, megreformált lélek nincs többé Istentől olyan távol, mint régebben volt. Isten az övé lett, s ő Istené. Itt kezdődik igazában, ebben a vallási képzetben az újkor immanentizmusa és naturálizmusa. Együtt jár ezzel az önmagunkban és a világban, mint az Isten alkotásaiban való bizalom. Valami derűs, bizakodó életöröm ömlik el az ujjászületett emberen, amely élénk ellentétben van a khiliasta kereszténység rémlátásaival és a középkornak az ember elesettségén érzett sötét pesszimizmusával.

Ez a nagy változás rányomta bélyegét az egész polgári Európára, bár természetesen a különböző népeknél igen különböző módon mutatkozott. Itáliában a középkortól való szabadulás egy pogány naturálizmust és a pogány Itália ujjászületését hozta létre. A nyugateróp ai humanizmus mozgalmában megteremtette a történeti érzéket, a historizmus szellemét, s ez áradt el a germán reformáción is. Ennek az a lényege, hogy tudatosan felbontja a középkori kultúra szintézisét és külön választja annak antik és őskeresztény elemeit. Ettől az időtől kezdve ez a két örökség harcban áll egymással, míg csak a német ideálista filozófusok nem találnak egy olyan formulát, amely ismét szintetizálni volt képes ezeket az egymástól idegen elemeket. S ez az új szintézis a német ideálizmus és vele a hegeli fejlődés-filozófia, amely éppúgy szisztematikus filozófiai kifejezést adott a hitben megújult Európa naturalisztikus dinamizmusának, mint ahogyan Platon és Aristoteles, illetve Szent Tamás ki tudták fejezni a filozófia fogalmaival az antik, illetve a középkori ember ideálista dualizmusát.

Említettük, hogy az immanenciát már az antik és a

* *Reformation, Renaissance, Humanismus.* Berlin, 1918.

középkori világban is megtaláljuk a misztikusok elmélkedéseiben, de világtényezővé ezt a hitet a német szellem tette a humanizmus és a reformáció mozgalmában. S német eredetű az a középkori gondolkodó is, akinek rendszere szinte választóján áll a két nagy világfelfogásnak. Nicolaus *Cusanus*ra gondolok,* aki tele van még a középkori ember transzcendentista hitével, de egyben tele van az immanentista világmagyarázat ösztönös óhajtásával is.

Cusanus szellemének őse Eckhart mester, a nagy német misztikus, aki azt tanította, hogy Isten emberré létele mibennünk egyenkint újra meg újra megtörténik, mert minden egyéni lélek Isten születésének a színhelye. Ettől a misztikustól egyenes vonal vezet el a „csodálatos" Ruysbroekon át Gerard Grootehoz, aki a deventeri „devotio moderna" őse, Cusanus pedig a deventeri barátok neveltje. Ez a misztikus iskola tette őt a skolasztikával elégedetlenné. Ehhez járult még, hogy Heidelbergben az egyetemen az occamista Marsilius von Inghentől megismeri a skolasztikus filozófálásnak új útját, a *via moderna*-t. Utána aztán Itália, az antik emlékek és Quattrocento megannyi olyan benyomást jelentenek, amelyek a réginek és az újnak egy egészen sajátos szintézisét hozták létre Cusanus fogékony német lelkében, amely természeténél fogva hajlik a kultúrák szintézisére.

De Nic. Cusanus azért jelent fordulópontot a gondolkodás történetében, mert a Végtelen és a Véges, az abszolút és a tapasztalati lét kifejezésére ő vágyik először öntudatosan egy új fogalmiságot megalkotni. Már kérdés-feltevése mutatja az új ismeretelméleti kiindulású filozófust. Első kérdésével nem Isten, hanem az Istenről való tudásunk lehetősége felől érdeklődik. S ebben nem elégszik meg a régi racionális teológiával, mely a véges dolgok és fogalmak lépcsőjén emelkedik a Végtelen felé. Istent így szerinte nem érhetjük el, hanem ennek a helyébe egy misztikus teológiát kíván. De míg előtte a

* V. ö. E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.* Leipzig, 1927. 458. lap. Vansteenberghe: *Le Cardinal Nicolas de Cues,* Paris, 1920. M. de Gandillac: *La philosophie de Nicolas de Cues.* (1942.)

racionális megismerés csak az értelemre, a misztikus pedig csak az érzelemre bízta magát, Cusanus e két ismerésmód egyesítésére vágyik és az *amor Dei intellectualis* útját hirdeti, ahol a misztikus *szeretet* is *értelmi* természetűvé válik. A feltétlen isteni Lét nem fér bele a diszkurzív fogalmi megismerés kereteibe, s ezért egy új megismerésmódot és megismerésformát követel. Ez a *visio intellectualis*, amelyben feloldódik a logikai fogalmak minden ellentéte, mert általa a létnek arra a pontjára juthatunk el, amely túl van a tapasztalat ellentétein és a fogalmak különbségein egyaránt, — ahol tehát az isteni Lét szétválása még nem következhet be. Cusanus azt tanítja, hogy csak ebben a *visio*-ban éri el az ember azt a *filiatio Dei*-t, amelyet a skolasztikus teológia hasztalan igyekszik a diszkurziv gondolkodás fogalmaiból kicsiholni és kikényszeríteni.*

Cusanus Istennek ezzel az intellektuális víziójával eléri, hogy megszűnik nála Istennek a világtól való az a nagy távolsága, amely a középkori ideálista embernek olyan nagy gondot okozott. A *docta ignorantia*, e „tudós tudatlanság" fényénél látó filozófus szerint a természet minden egyes valóságán ott található Isten ujja nyoma, tehát Isten a természetben tanulmányozható legközvetlenebb módon. Dicsekszik vele,** hogy tudományát nem a skolasztikuok könyveiből meríti, hanem azokat a könyveket lapozza, melyeket Isten a saját kezével írt, s amelyek mindenütt feltalálhatók. S ezekben azt látja, hogy az Univerzum a nagy *explicatio Dei*, mert „Deus est omnia complicans in hoc quod omnia in eo, est omnia explicans in hoc quia ipse in omnibus". Így aztán minden egyes dolog *quasi infinitas finita aut deus creatus* jelenik meg előtte. A Világ pedig mintegy a „látható Isten", *Deus sensibilis.*

Noha Cusanus még teljesen a kereszténység transz-

* „Ego autem ... non aliud filiationem Dei quam Deicicationem quae et graece et „theosis" dicitur, aestimandum judico. Theosin vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia Dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur." Cusani Opp. fol. 119. Idézi Cassirer, i. m. p. 14.

** *Ydiota*, liber I. de sapientia, fol. 137.

cendens és dualista értelmezésének a talaján áll, a természetnek ez az értékelése, amellyel mintegy isteni hieroglifáknak látja a világ dolgait, az itáliai renaissance filozófusait csakhamar elvezette a természet istenítésére, aminek egy Giordano Bruno, egy Campanella és egy Leonardo da Vinci műveiben vagyunk a szemtanui. Így született meg Cusanus indítására egyrészt az új immanens metafizika, másrészt az új természettudományba vetett bizalom. E misztikus világnézet alapján az ember maga is teljesen belesodródik a természetbe; nem válik el tőle többé oly élesen, mint a középkorban, amikor Istent maga *fölött* és a természetet maga *alatt* érezte. Most valahogyan egy síkba került az egész Mindenség: bárhova fordult az ember tekintete, mindenütt szemlélhette az isteni lényeg nagyszerűségét. S ezt az új természetet az ember legjobban úgy tudja megérteni, ha a maga *életének* az analógiájára fogja föl. S ezzel a létmagyarázatnak egy új formája született meg. A középkor *ex analogia Dei* világmagyarázatát felváltotta az újkor *ex analogia hominis* világmagyarázata. Az új ember a világot addig és annyira tudta megérteni, ameddig önmagát láthatta benne. Ez az a tény és az a korlát, amelyet később öntudatosan majd csak Kant fog megformulázni a Tiszta Ész Kritikájában, de ami már a renaissance világmagyarázatnak is öntudatlan alapja.

Ezzel az immanens világfelfogással együtt jár a történeti érzék megszületése és az egyedi valóságnak az a megbecsülése, hogy bennük a nagy Egésznek egy-egy szükséges létformája rejlik. Az ember életében is az isteni lényeg jelenik meg emberi korlátok között, — így az ember Isten létének a hordozója *(capax Dei)* lesz, aki aki maga is teremtő erővel és szabadsággal formálja sorsát a világban. Csak így tudja elismerni Cusanus a sokféleséget, mint a sűrített isteni lényeg *(Dei complicatio)* kibontakozását *(Dei explicatio)*. Elveszti ezzel a középkori ember dogmatizmusát és minden vélemény iránt türelmes lesz, mert — mint barátjához Aindorfferhez írja 1452 szeptember 22-én,* „inexplicabilis divinae scrip-

* Vanstenberghe: *Autour de la Docte Ignorance.* Münster, 1915. (Baeumker's *Beiträge*, B. XIV, 2—4.) p. 111.

turae fecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta ejus infinitas clarescat; unum tamen est divinum verbum in omnibus relucens".

Ezzel a világnézettel a világ egy értéksíkra jutott a teremtővel (a *natura naturans*, a *natura naturata*-val,) — akinek tökéletessége, jósága és végtelensége benne talált megnyilatkozást. Csakugyan *opposita coincidunt!* Megszűnik a dolgoknak fokozatos rendje. Nincs többé sem emelkedő (Aristoteles), se leszálló (Plotinos) hierarchikus valóságsor, mert Isten, a teljes lét, a valóság minden részében a maga egészében benne rejlik s a maga módján minden valóság tökéletes. Együttesen pedig az isteni lét csodás gazdagságát fejezi ki az összefüggő sorban kialakult dolgok sokasága: a Világ.

Új értelmet nyer ezzel a *fejlődés* eszméje is, mert nem a tökéletességben változatlan lényeg, hanem a tökéletes kiteljesedés felé haladó lény létformája ez, s ez válik a metafizika tárgyává. Az ideálista „eleata gondolat" háttérbe szorul a valóságnak új viziója elől, amely az új tudományra is rányomja a maga bélyegét.

De a naturálista immanenciának Cusanustól kezdeményezett filozófiája még hosszú utat volt kénytelen megtenni, mire olyan klasszikus kifejezést tudott találni, amilyet az ideálista transzcendentizmus a platoni és az aristotelico-thomistikus rendszerekben mutathat fel. A német *Hegel* volt az, akinek spekulatív szintézise termékeny módon elénk állította az immanentista világmagyarázatot s vele a világnak egy új tudományos megértéséhez az alapokat lerakta.

A német filozófia rendszerei — s bennük különösen a tetőpontot jelentő hegelizmus, az újkori gondolkodás érett gyümölcse — feltartóztathatatlanul megértek nyomban azután, hogy a kanti ismeretkritika feltárta előttük a világalkotó szellemiség princípiumait. A königsbergi óriás még nem tudott szabadulni a dualizmustól, mert nagyon is ragaszkodott kora természettudományához, amelyet annak az alapnak látott, amire támaszkodnia kell az új filozófiának. Ez a természettudomány pedig, mint fentebb már rámutattunk, a transzcendentizmus világnézetéből nőtt ki. Kantban tehát egy bizonyos küz-

delem folyik a transzcendencia és az immanencia világképe között. A természetfelfogásban a transzcendencia, a morálfilozófiában viszont az immanentista tendenciák uralkodnak nála, s innen származik rendszerének kiegyenlíthetetlen ellentéte, amely oly sok követőjének és kritikusának okozott már fejtörést. Fichte azonban tökéletesen szakított a dualista örökséggel és az Én, a szellem monizmusát hirdette, amely a dialektikus processzus folyamán önmaga állítja magával szemben a Nem-Ént, az érzéki világot is, mint a maga alkotását.

Ez adja meg aztán az ösztönzést a valóságnak egy olyan monista értelmezéséhez, amelyben a valóság mint egy folyamat, örök fejlődés jelenik meg. Ez volt a fiatal Schelling és Hegel filozófiája, akiket Jénában (1801) a közösen vallott új fejlődésmonizmus hozott össze. A küzdelem ekkor még egyelőre a körül folyt, hogy hogyan lehet e monizmusnak megfelelően a szubjektumtól az objektumhoz, — vagy megfordítva: a természettől a szellemhez eljutni. A megoldást Schelling az intellektuális szemléletben találta meg, amely abban áll, hogy a gondolkodás elmerül az isteni lényegben, s ekkor feloldódnak a gondolkodás ellentétei, mert a gondolat mintegy szemlélője lesz a világfolyamatnak és minden különöst az általánosban: az isteni összefüggésben fog föl.

Ezért az összefüggésben való látásért vallja magát Hegel Jénában Schelling és nem Fichte hívének, mikor kettőjük közt kell választania. Hegelben ugyanis minden filozófiai tételt megelőzően benne él az a hit, hogy a valóság az az Egész, amelyben feloldódnak a Végtelen és a Véges, az Általános és a Különös ellentétei. Mivel pedig a világegésznek a részekkel való kapcsolatait a gondolkodás teremtette, mint ezt már Kant kritikája igazolta, éppen azért az Universum értelmes valóság. Ha nem így volna, akkor a világ nem is lenne megismerhető. Ez az a fundamentális meggyőződés, amelyen épül majd föl Hegel egész rendszere, — a fejlődésnek az a grandiózus viziója, amelyből élt az egész XIX. század és él még — bár küzd ellene — a huszadik is.

Schelling és Hegel pedig egyaránt pantheista immanentisták, akik abban a hitben vannak, hogy az Uni-

versum egységetadó prineipiuma nem a valóság sokféleségén *túl* van, hanem benne található, mint e sokféleség benső lényege. Az abszolútum — Schelling szavai szerint — „nem lépett ki önmagából", hanem ő maga azonos világgal. Nem „oka" tehát a világnak, mint a transzcendentisták tanítják, hanem a Lét minden egyes valósága az ő egy-egy meghatározott létformája. Az abszolútum ennélfogva minden egyes valóságban a maga egészében benne van, s így minden Egyed egyúttal az egész világ.

Csak természetes, hogy ezt a totalitást, ahol minden rész azonos az Egésszel, nem lehet többé a régi transzcendentista metafizika és logika fogalmaival kifejezni. A *szubstancia*, az *ok*, a *cél* stb. vele szemben és róla nem jelentenek semmit sem. Itt egy egészen új fogalmiságra van szükség, ahol a Világnak egy új víziója a kifejezésnek új szimbólumaiban ölthet formát. S ezt a feladatot oldotta meg Hegel logikája, a fogalom fejlődésének elmélete.

Hogy a valóságnak egészen más fogalmakban kell a tudat előtt megjelennie, ha az örök létet vagy a változó alakulást találjuk a lényegének, arra már a platoni rendszer a bizonyosság. Platonnak ugyanis az a tanítása, hogy *tudás* csak az állandó lét világáról lehetséges, míg a változó lét világáról a valószínűségre igényt tartó *vélekedés* tájékoztat bennünket. Amannak kifejezései a tudomány tételei, emez csupán a mítosz változatos eseményein át mondható el. Az emberi lélek örök „mozgás"-ban van már szerinte is e két létforma és vele a két tudásforma között.

Platonnak ez a tanítása azt a mély igazságot rejti magában, hogy csakugyan egész más fogalmakkal és más tudománnyal mondjuk el igazságunkat a valóságról, ha azt az örök mozdulatlanság vagy az örök mozgás formájában látjuk „igaz"-nak. Az újkor természettudománya a platoni tudomány örököse, de amit Hegel akart, az egészen más, mint a matematikai természettudomány kauzális világmagyarázata. Az általa keresett spekulatív világmagyarázat szinte merő ellentéte az exakt természettudománynak. *Dilthey*, Hegel ifjúkorának klasszikus tör-

ténetírója, találóan mutat rá,* hogy Hegel valamennyi munkáján végighúzódik a korabeli tudomány természet-, ember- és történetfelfogása ellen vívott harc. A Föld története, úgy, ahogy a természettudomány megállapította ezt, csupán alárendelt jelentőségű külsőségek leírásának tetszett előtte. Az ő felfogása szerint azok a mozzanatok, melyek a Földön a formák viszonyát a valóságban megszabják, a világfolyamat dialektikájában rejlenek. Hogy a földrétegek térbeli egymásmellettiségét időbeli egymásutánná tegyék, annak a filozófiában semmi jelentőségét se látta. Hasonlóképen a lelki élet oksági törvényszerűségeit feláldozta egy spekulatív magyarázatnak, s éppen így tett a történet pragmatikus összefüggéseivel is.

E spekuláció mélyén pedig a német misztika öröksége volt a mozgató. A misztikum Hegel rendszerében azokkal a tételekkel nyer kifejezést, amelyek így hangzanak: „das Sinnliche ist das Geistige", és „das Einzelne ist das Allgemeine". Másszóval: minden érzéki a szelleminek a megtestesülése és minden egyedben az általános idea fejezi ki és valósítja meg önmagát. A világ ennélfogva nem kész valami, hànem az idea megvalósulásának egyetlen összefüggő folyamata, egy processzus, amely végül kiinduló pontjához tér vissza, mint ezt már a hellén misztikából fakadt plotinosi filozófia is tanította. „Der ganze Geist ist in der Zeit, und Gestalten, welche Gestalten des ganzen Geistes als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar.**

Az igazság pedig az egésznek a megismerése. „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass er erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist.***

El kell tehát jutni egy-egy részfolyamat, egy fejlődés-szakasz végére, hogy az egésznek az értelmét, az igazságát felfoghassuk. Istent nem a világ kezdetén, ha-

* *Die Jugendgeschichte Hegels.* Diltheys *Schriften*, IV, 220.
** Hegel: *Phaenomenologie.* Phil. Bibl. 114. p. 438.
*** *Phaenom.* p. 21.

nem a világ végén fogjuk a maga egész fenségességében és hatalmában megérteni. Itt világosan meglátszik tehát, hogy Hegel rendszerének éltetője az a protestáns germán immanentizmus, amely Istent nem a világ fölött, magasan álló trónusán, hanem benne a világban, az ő világteremtő munkájában szerette látni. Isten benne van a világban, ő ennek lüktető élete, s nem kívülről, hanem belülről formál minden valóságot. Aki a világ benső életét meg tudja ragadni és gondolatban fel tudja fogni, az magát a teremtő Abszolutumot ismerte meg. S Hegel abban a meggyőződésben volt, hogy a spekulatív fejlődés fogalmával az Universumnak ezt a benső életét ismerte meg és fejezte ki gondolatban. Mert az élet, amelynek koncepciójára van felépítve egész rendszere, lényege szerint fejlődés. Ez ugyanis az a folytonos mássálétel, amelyben ami más lesz, az mégis önmaga marad, azaz: visszatér önmagához. „Er selbst ist das Ziel." S „nur das Lebendige, das Geistige entwickelt sich" és „der Geist muss sich in allem, was im Himmel und auf Erden ist, selbst erkennen". Most már megértjük Hegelnek azt a mondását is, amely oly ismerős nekünk a német misztikusokból, egy Eckhart mester és egy Angelus Silesius irataiból, hogy „ohne die Welt ist Gott nicht Gott". Mert ellensége minden olyan dualizmusnak, amely Istent és a Világot, az érzékfölöttit és az érzékit, a gondolatot és a létet valami áthághatatlan fallal választja el egymástól, mint ezt a transzcendentizmus teszi, ő nem akarja „az Abszolutum határkaróját elmozdíthatatlanul leverni". A szellem természet és a természet szellem nélkül az ő szemében képtelenség („Ungedanke"). A saját kora feladatának pedig azt tartotta, hogy az előzőinél absztrakttá vált, a valóságtól elidegenedett ideálizmust „visszavezesse a valósághoz". Nagy valóságérzéke a spekulatív hajlammal párosultan hozta létre a fejlődés rendszerét, mint az érzékinek és a szelleminek hatalmas pantheista szintézisét.

Hegel tanításában az idea („Idee") maga Isten, mint a világban való öneszméletének és önmegvalósításának a lehetősége. Önmagában véve tehát csak lehetőség, s csupán a világban és a világgal együtt valóság. A fej-

lődésfilozófia tárgya pedig éppen ennek az ideának a valóságba való átmenete, kifejlődése és „szisztematizálása", azaz: összefüggésben maradása az egész természeten és az egész történeten át. Ezért Hegel szellemére valóban találóan mondja Falkenheim,* hogy nála „alle Gestalten der Wirklichkeit sind durch die Gottheit beseelt: nichts lebt, was nicht auf irgendeine Weise Idee wäre". A végtelen bennük van a véges dolgokban, s nem lehet itt valami „innen-t és túl"-t („kein Hüben und Drüben") megkülönböztetni, a „Nichtsein des Endlichen ist das Sein des Absoluten".

Ennek köszönhető, hogy a hegeli spekuláció nem idegen a valóságtól. A legmagasabb elvontság mindig a legkonkrétebb valósággal érintkezik benne. „Die Philosophie treibt sich nicht im Leerem und Jenseitigen herum — mondja Hegel —: sie hat es immer mit Konkretem und schlechthin Gegenwärtigem zu tun." Az egyes dolgokat mint a Végtelen „mozzanatait", momentumait illeszti bele a világegészbe. S mivel az idea fejlődése filozófiájának az alfája és az omegája, nyugodtan állíthatja, hogy „die Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie: jede wahrhafte Philosophie ist deshalb Idealismus", amin ő persze nem a platoni értelemben való klasszikus ideálizmust érti, hanem annak a maga módján való pantheista formáját, mely épp annyira ideálizmus, mint naturálizmus. A transzcendens dualizmusnak nem barátja, mert ez ahelyett, hogy az ideát igyekeznék a konkrét valóságban megragadni, egy absztrakt világot épít, a „wie sie es sein soll"-t, s aztán felállítja a két világ egyesítésének a követelményét, ami persze sohasem történhetik meg.

S ez a nagy változás a világmagyarázatban csakis a fejlődés eszméjének a segítségével vált kifejezhetővé. Ezzel ugyanis Hegel túlhaladta a régi szubstancia-principium — e tipikus hellén eszme — passzivitását és megtartotta a német ideálizmus alapvető elvét, amelyet ő maga így fejezett ki: „Es kommt Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern als Subjekt zu fassen", azaz:

* *Grosse Denker.* II. 188.

a létező öntevékeny létező, tehát fejlődő valóság lett. Az idea pedig nem más, mint maga a szellemvalóság, mint a lét principiuma és teremtője, létrehozója. Isten és Világ, az Egy-Valóság két oldala, tehát egymást feltétlenül meghatározzák: a szellem a spontán mozgás, a világ a végső cél, s e kettő viszonya egy alkotó szellemi folyamat, — éppen az, amit Hegel *fejlődés*nek (Entwicklung) nevez.

Hegel fejlődés-eszméje a lét benső feszültségének a kifejezése. Mögötte tehát a létnek dinamikus koncepciója rejlik, ami nem is lehet máskép ott, ahol a transzcendencia immanenciájáról, az idealizmus és naturálizmus határainak leomlásáról van szó. S éppen e feszültség a bizonysága annak, hogy Hegelnek sikerült megsemmisítenie a dualizmusnak azt a formáját, amelyet Kant világnézetében még a dologi jellegű és transzcendens Ding an sich képviselt az ismeret szintétikus egységével szemben. Hegel szerint az igazi „an sich" metafizikai lényeg nem egy ilyen, a dolgokon túl fekvő és megismerhetetlen, de ugyancsak dologi létezőben keresendő, hanem ez maga az élő és önmagát alakító és megismerő Szellem. Ennek az immanenciájával aztán Hegel lerombolt minden metodikai különbséget, amely a mi megismerő elménkben fennáll az ismeret „formája" és „anyaga", az általános és a különös, a racionális és az empirikus, az észszerű és a valóságos között. Az ellentétekben gondolkodó Ész önmozgása azonos lett az isteni Logos önkifejezésével, a fogalom dialektikája a valóság fejlődésével. Mindez azonban nem a dualizmus igazi kiirtásával, hanem a transzcendencia immanenssé tételével volt lehetséges, amit Hegel úgy hajtott végre, hogy szellemfilozófiájában az ideális létet lehozta a ténylegesbe, természetfilozófiájában pedig a tényleges létet felemelte az ideálisba.

Hegel tehát az identitásnak ezzel a gondolatával függetlenítette világmagyarázatát a kauzális tényleges-ségtől, mert a fogalom dialektikája fejezi ki nála a dolgok összefüggését. Amit az immanencia benső összefüggésére nézve Cusanus a *coincidentia oppositorum* metalogikájával és Leibniz dinamizmusa a *praestabilita har-*

monia gondolatával akart kifejezni, annak tökéletes formulázását Hegel találta meg a dialektikában, az idea fejlődésének a feltárásában. Így azt a teóriát, amelyet a történeti, dinamikus világkép hitvallói évszázadok óta kerestek, Hegelnek sikerült a fejlődéslogikában kiépíteni. Teljesen igaza van tehát Troeltschnek,* mikor azt mondja, hogy a hegeli dialektika „a történet dinamikájának első nagy elmélete". Egészen természetes ennélfogva, hogy utána a történettudományoknak csodás fellendülése következett be. Lényegében ennél jobbat ma se tudunk mondani a történet logikájáról. O. Spengler Sors- (Schicksal-) fogalma alapjában véve nem egyéb, mint a hegeli dialektikus fejlődés halvány visszhangja.**

3. A fejlődés eszméje és a társadalom
(Adatok a világnézetek szociológiájához)

Hogy milyen világmagyarázatot teszünk a magunkévá, annak nem csupán a logikai igazságban, hanem az ember lelki alkatában, s ezzel együtt a társadalmi helyzetében is rejlik a motívuma. Megváltozik az ember és vele együtt megváltozik a világ is. Vannak született konzervatív és született forradalmi elmék, s vannak, akiket társadalmi helyzetük formál egyik vagy másik irányba.

Egy eszme szociológiáján azoknak a szálaknak a fölfejtését értjük, amelyek annak egy társadalom életében elfoglalt szerepét döntik el. A fejlődés eszméje a lét időbeliségének, tehát a történetiségnek a kifejezője kíván lenni. Világos, hogy csak olyan emberek szemében válhat ez a létnek magyarázó elvévé, akik át vannak hatva ennek az időbeliségnek és a maguk mulandóságának a gondjával. A szabad hellének között ritka volt az ilyen. Sokkal jobban élvezték az élet örömeit, semhogy engedték volna, hogy megkeseredjék szájukban az öröm méze. A pesszimizmus se tudott gyökeret verni közöttük.

* *Troeltsch: Der Historismus u. seine Probleme.* Gesamm, Schriften, III. 241.

** Olv. *Untergang des Abendlandes,* I. 33. sk. (Ed. definitiva.)

Hérakleitos, Euripides és Platon borús hangulatának keserűsége idegen volt a görög léleknek, s filozófiája megmaradt a transzcendentizmus és az ideálizmus derűs, optimista légkörében. A változást, az elmúlás kínzó gondolatát a „látszat" körébe száműzte. s az igazságot feltalált elméje ott időzött a változatlanság és maradandóság derűs képeinél. Filozófiája éppen az a küzdelem, amely ki akarja vívni a léleknek azt a jogát, hogy távol maradhasson a „látszat" múlandó világától.

Ezért a görög gondolkodás mindvégig hű maradt az ideálizmushoz, amely szerint a világban történő minden változás oka valami a változó valóságon „túl" lévő változatlan okban keresendő. Úgy tűnhetik föl, mintha Aristoteles rendszere áttörte volna ezt a világmagyarázatot és a naturálizmus felé hajlanék. Azonban ha figyelembe vesszük, hogy a világ valóságai változásuk okfejét végső fokon a transzcendens és változatlan örök istenségben, az „első mozgató"-ban találják fel, s hogy a Stagirita a változásban is a változatlant kereste, akkor nem lehet többé vitás előttünk, hogy Aristoteles is a transzcendencia és a „két világ" hite alapján áll.

A kereszténység mélyreható változást jelent a világtörténetben, mert az európai ember lelkét és társadalmát tökéletesen átalakította, de mindazt, ami kívül esik a világban az emberen, úgyszólva változatlan örökségként vette át az antik világtól. A zsidó és hellén partikularizmus fölé emelte annak az univerzalizmusnak az eszméje, amelynek segítségével minden embert egységbe akart foglalni az Isten országában és amellyel fölébresztette az egyes emberekben a szolidaritásnak, egy nagyobb egészhez való tartozásnak a tudatát. Az univerzalizmusnak és a szolidaritásnak a pillérein épített föl egy új társadalmat, s vele egy új kultúrát: az európai középkort. De ekkor is hű maradt az európai világmagyarázat a transzcendentista ideálizmus sémájához. Filozófia és tudomány Európában a görögök óta ennek a fogalmaival gondolkodott.

A keresztény középkor felfogása szerint éppúgy egy transzcedens mozgató áll minden változás mögött, mint ahogy azt a görög filozófia tanította. A mulandó-

ság világát szívesen állította szembe ez a kor az örökkévalóságával, de csak azért, hogy ennek a nagyszerűségét emelje ki amannak a jelentéktelenségével szemben. A halál, mint az örökélet kapuja, önmagában nem volt félelmetes a középkori ember előtt, hiszen az igazi létnek inkább a kezdetét, mint a végét jelentette. Ha mégis rettegve várta e kapu feltárulását, azt csupán annak tulajdonította, hogy mögötte a kárhozat gyötrelmei leskelődhetnek a lélekre. Az Isten irgalmasságában bízva mégis bizakodó reménységgel ment feléje.

Ebben a világban sehol sem jutott szerep annak a fejlődésnek, amit a modern ember oly lényegesnek érez a létben. Az örökkévalóság pátoszával eltelt középkori ember szemében oly jelentéktelenné zsugorodott össze a saját élete, sőt a világ teremtése és végső megítélése közt eltelő időszak is, hogy az örökkévalóság mellett ez nem is igen érdekelte. Nem volt érzéke emiatt a változás iránt sem, mert minden változást elhomályosított előtte az örökkévalóság fényessége. Innen érthetjük meg a középkori ember világfelfogásának sztatikus jellegét és a történet iránt való érzéketlenségét, ha csak az nem az Üdvösség története volt, ami az elesett és egy napig élő embernek az örökkévalóságban elnyerhető sorsa miatt vált szemében fontossá.

A középkori keresztény világképet úgy kell felfognunk, mint teljes kiépítését annak a transzcendentista teizmusnak, amelynek a kezdeteit már Platon, Aristoteles és Plotinos rendszereiben feltalálhatjk. A középkori teológia nem lerombolta, hanem betetőzte a görög filozófiát. Csak így érthető meg a maga teljességében az a világkép, amely az antik világ romjain Augustinustól Szent Tamásig elérte a kialakulását. E grandiózus világkép szerint minden valóságnak megvan a maga „istenrendelte" helye, amelyet nem hagyhat el büntetés nélkül. Az ember számára csak *egy* átmenet, *egy igazi változás* lehetséges: a földi élet átfordulása a túlvilágba, amelynek „rendje" annyira nem azonos a földi renddel, hogy Dante cseppet sem csodálkozik rajta, mikor a pokol mélységeiben pápákkal és fejedelmekkel találkozik.

Sztatikus világfelfogása szerint a középkori egyén

mindig valami nagy szociális egész, egy kollektivitás tagjának érezte magát és sorsát ezzel együtt látta a földi életben eldöntöttnek. A lovag lovag, a jobbágy jobbágy marad s értékét nem a saját mivolta, hanem társadalmi rendje adta neki. Vágyai nem is szálltak túl ezeken a kereteken, mert ezzel a helyzettel be kellett érnie. A rendjéből való kiszakadásnak egyetlen módja volt, hogy kolostorba vonult, ami azonban egyértelmű volt e világtól való elszakadással.

De nemcsak az egyénnek, hanem a különböző társadalmi rendeknek is szigorúan megszabott rangsoruk és helyzetük volt a kereszténység egészében. A keresztény világ maga is egy szinte lezárt embertömeg volt, rajta túl, mintegy a kereszténység szélén éltek a barbár pogányok, akik nem részesedtek még a kereszténység szentségében és így ki voltak zárva az üdv birtokából. A középkori embert nem is érdekelte, hogy mi van a keresztény világon túl. Marco Polo merész utazása nyom nélkül suhant el a kortársak fölött Egész érdeklődése arra a világterületre irányult, amely fölött a *sacerdotium* és az *imperium*, a pápa és a császár uralkodtak, akik hatalma azonban egyetlen közös forrásból fakadt: a Krisztusból, aki minden kereszténynek főpapja és királya egyaránt.

Mióta a transzcendenciának ez a hatalmas világképe így kibontakozva állt a keresztény Európa szeme előtt, ez lett irányítója az európai kultúra egész életének. Még ma is műveltségünk minden szálával ehhez a világképhez vagyunk odafűzve, — ennek a szelleméből élünk: benne vagyunk és benne mozgunk. Matematikánk és természettudományunk görög forrásokból táplálkozik, de az emberre és a társadalomra vonatkozó felfogásunk a keresztény teológiából származik. A reájuk vonatkozó nagy hipotéziseink tulajdonképen „szekularizált teológiai fogalmak".* A fejlődés eszméjéről is könnyen kimutatható ez és benne a világ Isten által való folytonos teremtése hitének, a *creatio continua* eszméjének az örökösét kell látnunk.

* Schmitt: *Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie.* Erinnerungsgabe für Max Weber, II. p. 26. és külön.

A teológia transzcendentista világképének eszméi az emberi élet és a társadalom minden újkori magyarázatában kimutathatók. Így a teológia adta világképnek a politikára való redukálásából jött létre a XVII. század abszolút monarchiájának az eszméje. Egy francia szociológus szerint: „Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique." Descartes szerint „un seul architecte", építhet leghelyesebben egy házat vagy egy várost, s a legjobb alkotmányok is *egy* okos törvényhozó művei, mint ahogy a világot is *egy* Isten kormányozza. Egyik levelében azt írja Mersennehez: „c'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établi les lois en son royaume". E felfogás a valóság minden változásában tehát egy személyes akarat beavatkozását látta, s a teológiának ez a személyes erőkkel való magyarázása oly erős volt, hogy a politikában még a materialista Hobbes sem tudott alóla szabadulni, noha egyébként nominálista volt és a természettudomány álláspontján állott. Hiába teszi az egyént csupán egy atommá az államban: perszonálizmusa a másik ajtón visszatér, mert az államot, e roppant Leviathant, valami mitológikus szörnyeteggé, de mégis egyénné formálja, aki tud akarni.*

E transzcendentista világkép élettelen „hüvelye" a deizmus alakjában áll előttünk, ahol a világ gépezete már magától szalad: Isten csupán mint a gép megindítója szerepel még. A politikában ezt az álláspontot képviseli az alkotmányos monarchia eszméje, a király uralkodik ugyan, de már nem kormányoz. Leibniz és Malebranche azt tanítják, hogy Isten nem avatkozik a világfolyamat minden eseményébe közvetlen akaratával, hanem csupán generális módon: általános törvények adásával nyúl bele a világba.

Mindez a felfogás a világmagyarázatban kizárja a fejlődés eszméjének az érvényesülését. A világ és a társadalom egyaránt szabad személyes akaratok művei, s a történet ilyenek küzdelme. Lehet tehát benne győzelem és elbukás, emelkedés és hanyatlás, de nem fejlődés. A

* Schmitt i. h. pp. 32. sk.

világtörténelem a nagy emberek nagy akarásainak a története.

Ezzel a transzcendentista világfelfogással szemben a XVII. század óta felbukkan a hitben is egy immanentista pantheista világmagyarázat, amely ott bujkál már a középkori misztika mélyén, majd kitör a reformáció némely szélsőséges tanításában és nagykorúságra jut a XIX. században. Vallásos gondolkodás ez is. A keresztény hit vizeiből merít, mint a középkori theológia, de az üdvösség után való vágyát nem elégíti ki az Egyház, mert nem bízik benne, hogy ez valóban az isteni kegyelem letéteményese. Kiszakadt tehát az egyes ember ebből a nagy közösségből és önmaga kívánja a maga üdvösségét megszerezni. Hiszi, hogy az isteni kegyelem közvetítő nélkül eláradhat rajta, sőt az utána való forró vágyakozásában már annak a bizonyosságát látja, hogy már része is van benne;* ott rejlik a szív mélyén, csak ki kell a lelkében bontakoznia: a szikrának lángra kell lobbannia, hogy világosságot árasszon előtte az élet útjain.

Ennek a misztikus szubjektívizmusnak a kezdetei már Augustinusnál megtalálhatók, aki szerint az igazságért nem a világba, hanem önmagunkba kell tekintenünk: *noli foras ire, in interiore homine habitat veritas.* Ezért szeretnek rája hivatkozni a német misztikusok, akik el vannak telve az isteni szellem immanenciájának a hitével. Szerintük mindaz a szellemiség, amely a transzcendentisták felfogása szerint Isten tulajdonságaként áll szemben velünk, benne rejlik az emberi lélekben és ezáltal az emberi lélek hordozója lesz az isteni értékeknek.** Sőt ezekben találják fel a misztikusok azokat a dinamikus lényegeket, amelyek viszik az ember életét előre.

A német reformáció felszabadította ezeket a misztikus tendenciákat és történeti szerephez juttatta. Az anabaptisták (Täufer) mozgalmát a szív mélyén megnyilatkozó immanens istenség élménye táplálta, amely

* V. ö. Pascal: *Mystère de Jesus:* „Vigasztalódjál, — nem keresnél engemet, ha nem találtál volna meg." (Filoz. Irók Tára, 25. Pascal. 162. lap.)

** Olv. Rufus M. Jones: *Geistige Reformatoren.* Angolból. Berlin, 1925.

hihetetlen mértékben fokozta az egyén értékének öntudatát. Hogyisne! Hiszen eszerint az egyénnek önértéke van, mert egészen egyéni módon tevékeny benne az isteni szellem. Nem a közösségtől kapja többé az értéket, hanem attól az isteni szellemtől, amely minden egyénben a maga egyéni módján szólal meg, mert Istennek minden egyénnel külön terve van a világban és ezt csak az egyénen át és az egyénnel valósíthatja meg. A teremtés végtelen folyamat, amelyben minden mozzanatnak megvan a sajátos rendeltetése. Az egyénnek önértéke van a maga hivatása, feladata szerint, de léte mégis beleömlik a világfolyamat egészébe, ahol betölti rendeltetését. Egész és rész tehát összetartoznak: együtt van értelmük. Ezért az egyén nem mereszti szemét többé transzcendens messzeségek felé, hanem itt e földi létben igyekszik fölismerni hivatását és elvégezni feladatát. Isten munkatársának tudja magát, akinek halhatatlansága már azáltal is biztosítva van, hogy a végtelen világfolyamat, e folytonos teremtés csak rajta keresztül és általa jut a beteljesedéshez.

Az isteni immanenciának ez a hite egy új kultúrát és egy új világot teremtett. A baptisták mozgalmát Németországban vérbefojtották, de a reformációnak ez a balszárnya, — a „reformáció reformációja", — utat talált Hollandiába és ezen át Angliába, ahol a kálvinizmus túlzóival lépett szövetségre. A holland mennoniták immanentista körében élt Spinoza és Rembrandt, s az immanencia hite volt a mozgatója Cromwell independenseinek, s az Amerikában új hazát alapító baptistáknak, quaekereknek és methodistáknak.*

Mi volt az, amit ezek az immanentisták adtak a világnak? Legelőször is az individualizmust, ami logikus következménye az egyén értékéről vallott felfogásuknak. Aztán a lelkiismereti szabadság és a belőle fakadó szabad kutatás, meg a vallási türelmesség elvét. Ők hirdették, hogy a bűnbeesés az emberiséget individualizálta

* Olv. Gooch: *History of the English Democratic Ideas in the 17-th Century. Cambridge, 1898.* — Merriam: *History of American Political Theories,* 1903. — Max Weber: *Religionssoziologie* és E. Troeltsch: *Soziallehren* (Gesammelte Schriften, I.)

és az isteni fény azóta különböző módon törik meg az emberi szívekben és elmékben. Egyik emberi tudás sem követelheti a maga számára a teljes igazságot, mert ez mindezek harmonikus isteni szintézisében rejlik. Ezért írhatja aztán William *Penn*, hogy minden kereső lélek egyetlen valláshoz tartozik, s ha a halál letépi róluk az álarcot, amit e földi életben viseltek, valamennyien mint egy atyának a gyermekei fognak egymásra ismerni.

Politikai téren ők adták a világnak a modern demokrácia eszméit: a szabadság, az egyenlőség és a népszuverénitás gondolatát, amelyek mind üresek maradnak, ha elvesszük belőlük az őket tápláló isteni immanencia hitét. Ezekkel az elvekkel építették föl a baptisták és quaekerek az Amerikai Egyesült Államokat, ahonnan a demokrácia hullámai átcsaptak Európa területére is, ahol azonban sok helyen (pl Franciaországban) hiányzik számukra a vallási alap, s ezért alig hozhatnak létre többet egy papiros-demokráciánál.* A demokrácia ugyanis üres hüvely, ha nincs ott a mélyén az a hit, hogy Isten immanens módon benne él az emberekben: az egyesekben és ezek testvéri közösségében, az ideális „nép"-ben egyaránt. Csak így lehet „a nép szava Isten szava", s így lehetnek azonosak a kormányzó és a kormányzottak. Mert a demokráciát megalapító protestánsok szerint: egy a király, a Krisztus, aki él és beszél a hívők lelke mélyén, akár egymagukban vannak, akár együttesen egyakaratú közösségben.

Ezért egyenlő lényege szerint minden ember, s megilleti a szabadság, mert a benne tevékeny isteni szellemet erkölcsi értelemben nem lehet önkifejezésében korlátok közé szorítani. Az immanentista tehát egyforma érvényesülési lehetőséget kíván minden ember számára és bizalmatlanul tekint az államra, amely hajlandó megkötni

* A francia, s általában a latin világfelfogás ma is idegen a fejlődés gondolatától: a világot mozdulatlanná szeretné tenni, a politikája is egy meglévő állapot örökkétételére törekszik. Ezért vannak a franciáknak nagy mathematikusaik, de nincsenek nagy történetíróik. Náluk még a történészek is a világ matematizálására hajlanak: néhány formulával akarják a világ gazdagságát kimeríteni.

az egyént. Az államot szerződésnek fogja föl, amelynek célja az egyén védelme és nem a megkötése. A középkor a fejedelem szuverénitását vallotta. Az újkor katholicizmusa ennek a helyébe az államszuverénitás elméletét léptette, amit a protestáns puritánok a népszuverénitás (governement of the people, for the people, through the people) tanával helyettesítettek. E mögött az embernek, mint egyénnek és mint egésznek („nép") egy misztikus tana rejlik: az isteni immanencia hite. Rousseau a népet szinte isteni tulajdonsággal ékesen látja: tehet mindent, amit csak akar, — s akaratának tárgya mindig csak a jó stb. A *volonté générale*-t, az „általános akaratot" amelyben a népakarat megnyilvánulását látja, olybá veszi, mint amilyen akarata Istennek pl. a természettörvény és élesen megkülönbözteti az egyesek akaratának összegétől: a *volonté de tous*-tól, a közakarattól. Amaz a szuverén nép misztikus aktusa, emez pedig az egyes polgároké, amelynek végső fokon az általános akarathoz kell alkalmazkodnia. Sieyès szavai szerint: „De quelque maniére qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujours la loi supréme".*

Ennek az immanentizmusnak a talaján nyert értelmet és nőtt nagyra a fejlődés ideája, amelyhez a filozófiai kifejezésformát *Leibniz* monas-ideájának és continuitas-elvének alapján konstruálta meg a német filozófia. Így lett értelme az időbeliségnek, mert benne bontakozik ki a lét mélyén rejlő lényeg. Sőt a lét csak mint időbeli lét vált lehetségessé, hiszen minden egyes valóság, mint egy nagy idői egység: a folytonos teremtés mozzanata nyerhet létet. A történet tehát az igazi theophania, Isten megjelenése a világban, mint ahogy ezt a protestáns misztika talaján nevelkedett Hegel hirdethette. Mert a fejlődéstan és a historizmus a protestáns misztika immanentista tendenciájából fakadt világmagyarázat, s azok a népek és filozófusok terjesztették el, akiknek a lelkületét ez a misztika táplálta. Nem csoda, hogy filozófusai között a protestáns angolok és németek

* C. Schmitt, i. h. p. 33.

a vezető elmék és logikáját az a Hegel írta meg, aki nem érthető Jacob Böhme, az angol puritánizmus és a vele érintkező német romantika vallási misztikája nélkül. Vele az életnek és az organikus egységnek a fogalmai nyomultak a létet magyarázó ideák sorában előtérbe, s ezek uralkodnak a mult század ember- és világmagyarázatain. A nagy organikus egységek életének magyarázataiból a személyes jelleg háttérbe szorul és e helyett az egész egységet mozgató dinamikus idea, azaz a valóságot éltető „szellem" kibontakozása vált a történetírók szemében fontossá.

De a fejlődés eszméje sem kerülhette ki azt a sorsot, ami a világon minden ideát utol szokott érni. Olyan kezekbe is került, melyek nem tudják megragadni a benne élő és mozgató immanens transzcendenciát és ezeknél aztán puszta hüvellyé, élettelen sémává válik. Ilyen ál-idea a fejlődés Marx és Bergson filozófiájában. Mindketten csak az üres dinamizmust tudták megragadni ennek a tartalma nélkül. A Hegel iskolájában tanult Marx el volt telve a szabadság eszméjével, bár nem értette ennek a mibenlétét, s a társadalmat úgy fogta föl, mint „a szabadok birodalmát", az egymáshoz szabadon alkalmazkodó egyének észszerű kozmoszát. De azt látta, hogy a proletárt bilincsbe veri saját alkotása: a Tőke. A fejlődés útjának tehát a Tőke hatalma megsemmisítését és a proletár szabadságának a kivívását látta. A szabadság azonban Marx-nál nem azért illeti meg az embert, mert a benne élő isteni szellemnek kijáró hódolat, hanem mert az ember szerinte „értéktöbbletet tud létrehozni" és a szocializmus éppen az ebből fölhalmozódó tőke ellen védi a termelő embert. Könnyű belátni, hogy a *homo oeconomicus* értéktöbbletének semmi köze sincs a hegeli szabadsághoz. A puritánok azért akarták szabadnak az embert, mert szerintük az immanens isteni szellem e nélkül nem nyilvánulhat meg: csak a szabad ember az igazi ember, s ezért a szabadság gyarapodása hozzátartozik az emberi lét időbeli kibontakozásához. Marx e helyett már csupán a szabadság üres burkát, az elnyomás hiányát, ragadta meg a materiálista történetfilozófiában.

De nemcsak Marx, hanem H. Spencer és a vele ellentétes H. Bergson evolúció fogalmai sem egyebek, mint a pantheista fejlődés-eszme élettelenné vált burkai. A pozitivista Spencer merő mechanikai játékká, az anyag és erő differenciálódásává, illetve integrálódásává teszi a fejlődést. Egyszóval csak azt ragadja meg belőle, ami csupa külsőség. A naturálista Bergson pedig a fejlődést a tiszta idővel, tehát a fejlődés sémájával azonosítja. Itt nincs semmi benső tartalom, mert igaz ugyan, hogy az idő „tart", de nem „fejlődik", mert hiszen nincs, ami kibontakozzék belőle. Ami fejlődik, az több, mint az idő, s ezt Bergson is kénytelen az idő qualitativ voltával elismerni. Ez a fogalom pedig bizonyos önellenmondást visz be a filozófiába.

A fejlődés eszméje tehát csak addig lehet kielégítő világmagyarázó hipotézis, amíg olyan társadalom használja, amelynek a lelkében él az immanenciának az a pantheista mítosza, amely életre keltette. Aki ma nyitott szemmel figyeli korunk szellemi arculatát, igen könnyen tisztába jöhet vele, hogy ez az idő elmúlóban van. Az individualizmus, a szabadság és egyenlőség, tolerancia és a népszuverénitás eszméi ma nem váltanak ki a lelkekből olyan lelkesedést, mint a megelőző évszázadban. Az egyén gyöngének és bizonytalannak érzi magát. Az örökkévalóság újra sokkal jobban érdekli az embert, mint az időbeli fejlődés folyamata. A filozófiában ennek a kifejezése az értékelmélet és a phaenomenológia, e megújult platonizmus, amelyet különösen katholikus gondolkodók alkottak meg oly módon, hogy transzcendálták a megelőző idők immanens értékeit. Így jött létre a ma uralkodó félig matematikai, félig teológiai jellegű új spirituális metafizika, egy érvény-mitológia, amely a lét és a történés ellentéteit Lotze kezdeményezésére az „érvény" szubszisztenciájában szeretné feloldani, s amely kifejezetten szeret a középkori skolasztikára, mint a maga ősére hivatkozni. Az eredmény aztán, hogy e filozófiában ma az „örökkévalóság" elméleti téren is sikeresen próbálja felvenni a versenyt a „fejlődés"-sel és a történeti valóságot sem a fejlődésben, hanem ideális „örök"

értéktipusoknak reája való alkalmazásával próbálja megérteni.

A világnézet változásában így könnyen érthető tünetnek kell tartanunk, hogy ma még a szellemi tudományok képviselői közt sincsenek olyan nagy történetírók, akik a lét benső fejlődésével értelmeznék az eseményeket. Az adatgyüjtő (kútfőpublikálók) után az értékelő, a filozofáló történészek kora jött el, akik jobban szeretik a maguk értékfelfogása alapján „megítélni", semmint megismerni és megérteni a valóságot. A fejlődés eszméje helyett szívesen használják a periodicitás gondolatát, ami pedig — az eddigiek alapján talán megérthető — a transzcendentizmus tipikus — mondjuk így — „fejlődés"-ideája. Ez és sok más jel arra mutat, hogy kezd kiszáradni kultúránkban az immanentizmus hite. A reformációt az a veszedelem fenyegeti, hogy üres protestálássá, vagy kongó szavakká válik, s ahol élet áramlik benne, ott az egyéni misztikának, a szektáskodásnak vagy a katholicizáló tendenciának nyit utat. A tudományban a fizika a quantum-elmélettel, s a biológia a mutáció tanával megdönteni látszik a mult század continuitas-hipotézisét és tagadja a „natura non facit saltus"-elvnek az egész újkor által elfogadott igazságát.

Mindezek, s még sok egyéb tünet arra mutatnak, hogy az európai ember világnézete napjainkban csakugyan ingadozik, s a jövő a világmagyarázatban is új utakat fog mutatni.

A FILOZÓFIA SORSA

1. KELETEN

1. A filozófia tiszta tudás, az igazság ismerete kíván lenni, amelyet az igazságtól idegen mozzanatoknak nem volna szabad elhomályosítaniok. Sorsa azonban szoros összefüggésben van az ember sorsával, mert ennek a lelkében rejlenek azok a motívumok, amelyek egyrészt az igazság kutatására sarkalják, másrészt azonban sokszor csak bizonyos igazságok meglátására teszik képessé. S az ember tudatában az igazság mindig valami okból sajátos színezetben jelenik meg: a legtöbben igen kevés igazságtörmelékkel vagyunk kénytelenek beérni és csak a kivételes nagy lángelmék előtt tárulnak fel mélyebben a lét rejtélyei.

2. A filozófia a gondolat átfogó általánosságát és önmaga előtt való igazolását követeli, tehát csak ott születhetett meg, ahol az ember elérte azt a szellemi nagykorúságot és szabadságot, hogy egyedül a saját eszére merte bízni magát. A primitív ember, akit lenyügöznek a lét materiális szükségletei, nem tud a tiszta tudás színvonalára felemelkedni. Fogva tartják a pillanat érdekei, s miattuk nem lát nagy általánosságokat és egyetemes összefüggéseket: egyik dologtól csak a szomszédos dologig néz. A filozófia az ilyen élet mértékével mérve valóban luxus, melyet csupán az engedhet meg magának, akit nem bántanak a lét anyagias és gyakorlati szükségletei. Ezért rendesen olyan társadalmakban találkozunk vele, hol a létért való küzdelem enyhült formában van meg, s az anyagi jólétnek bizonyos magas fokára jutott az ember, mert a testi-lelki szegénység és nyomorúság elhervasztja a kultúrának ezt a virágát.

3. Ilyen életfeltételeket először a Kelet bizonyos

népei értek el. Egyiptom, Káldea és Kína fejlesztettek oly magas kultúrát, hogy megvolt bennük a filozófia megszületésének anyagi lehetősége. Ámde Egyiptom és Káldea gyakorlati szelleme nem kedvezett az elméleti kutatásnak, Kína pedig hamarosan magas erkölcsi elvekre eszmélt rá, de népének cselekvő kedve be is érte ezzel. Egyedül India az, hol a buján tenyésző természet közepett olyan nép élt, amelyben megvolt a metafizikai spekulációra való hajlandóság. Azonban a hinduból is hiányzott a világos, racionális gondolat szeretete, s helyette inkább fantáziájának kanyargós ösvényein szeretett járni. A világot nem azért akarta megismerni, hogy belelátva annak titkaiba, föléje emelkedjen, hanem a tudásban eszközt keresett a szenvedésektől való szabadulásra. S minthogy a szenvedés okát a nagy Egésztől való elszakadásban találta meg, a tudással nem elkülönülni akart a Mindentől, hanem inkább beleolvadni, — egyszóval: nem lenni, hanem megsemmisülni. Ennek következtében fogalmaival se világosságot, differenciálódást keresett, hanem inkább a mindenséggel való összeolvadást. Ezért erkölcs, filozófia és vallás bizarr módon keveredik nála: bölcsei vallásalapítók és vallásalapítói bölcsek lettek. India tehát a fogalmi gondolkodásnak olyan zűrzavarát tárja elénk, melyet nem vagyunk képesek a mi fogalmaink világos nyelvére lefordítani. Nem sikerült ez azoknak sem, kikben valami olthatatlan vágy égett India bölcsesége iránt. A romantikusok ugyanis rajongtak érte, Schopenhauer belőle nyert ihletet, Keyserling ezt ajánlja a beteg Európának orvosságul, de mindez nem egyéb, mint az Európától megcsömörlött ember vágya valami ismeretlen után. India és Európa ellentéteit ez a vágy nem hidalhatja át. A mi elménk világosságot, széttagolást és logikus gondolatokat követel, a hindu lélek pedig sejtéseket, homályt és misztikus elmerüléseket keres. Nekünk a valóság lényege szerint ellentétekből van fölépítve: anyag és szellem, matéria és forma elegyedik benne. Éppen ezért a valóság lényegéhez tartozik a harc, az ellentétek küzdelme. Világunkban ennek következtében sok a diszharmónia, s az embernek, aki maga is ilyen diszharmónikus, kettős

lény, az a feladata, hogy e küzdelemben a jobb rész, a szellem diadalát segítse elő. Ezzel az európai filozófiával szemben a hindu filozófia igyekszik eltüntetni az ellentéteket. Ideálja a mozdulatlanság, a „nem tenni semmit", mert a mozgás a világ egyensúlyának kibillentése, s ezért bűnös folyamat.

India és Európa tehát keresheti ugyan egymást, de meg nem értheti, mert a hindu bölcseség „tulajdonképen menekvés a valóság elől, s bámulatosan kiépített dialektikája és logikája a valóság tagadásának és illuzióvá lefokozásának a művészete. Nem lehet csodálni, hogy olyan nagyszerű ábrázoló erő, aminő a Tagore-é, vágyat kelthetett e különös világ után, melyben, úgy látszik, megszűnt a harc és csupa béke van, de még ennyi művészet se fedheti el szemünk elől, hogy a békés felszín alatt a valóság illuzióvá foszlása folyik, hogy India a szertelenség, azaz formátlanság világa", — írja róla igen találóan Tankó Béla debreceni professzor.

Elég az hozzá, India szelleme attól a valóságtól és szabadságtól is menekülni akar, amelyre eljutott, nemhogy az egész világot a tudás révén az ész ítélőszéke elé merte volna állítani. Erre csak a görög szellem volt képes, mely a racionális igazolás követelésével megteremtette az európai tudományt és az autonóm filozófiát.

2. GÖRÖGORSZÁGBAN

1. A filozófia sorsára döntő hatással volt, mikor az antik görög nép körében önmagára eszmélt Európa szelleme a Kelettel szemben, s minden előítélettől mentesen intézte kérdéseit a természethez. Az egyéni létnek, a mástól való különbözésnek örömei és szépségei Hellasban tűntek fel először olyan kívánatos értékekként, amiért érdemes az életet kockáztatni. S az önmagára támaszkodó görög gondolkodó a tudásban kereste létének biztos alapját, mikor a sorstól a szabadságot s a mulandóságtól az örökkévalóságot akarta magának kiverekedni. A tudás szemében a világ legyőzése és a lélek igazi felszabadulása.

A görög filozófia a tragédiával közös gyökérből haj-

tott ki. Mind a kettő mélyén az a hit rejlik, hogy a változó világ a Sors démoni hatalma alatt áll és csak az Ész ereje szabadíthatja föl ez alól. A gondolat ugyanis azáltal, hogy a vele szembenálló valóságot megismeri, megfosztja sorsszerű varázsától, s így a dolgok fölé emelkedő tudásnak messze kimagasló értéke van a dolgok között mozgó gyakorlati cselekvés fölött. Az antik filozófus elfordul attól a világtól, amely a változás színtere s ennek változásai közül ahhoz az örökkévaló világhoz menekül, amely változatlan lényegekből áll. Noha a cselekvő ember azt mondja róluk, hogy ezek nem valóságok, mert túl vannak az érzékek körén, a filozófus azt állítja, hogy éppen ezek az „igazi" valóságok, mert ezek a változatlan létezők s így ezek léteznek csak igazán. A filozófus valósága ugyanis nem szorul téri és idői feltételekre, sőt inkább éppen ezek minden változó dolognak az előfeltételei. A filozófus tőlük tér vissza e földi világ tárgyai közé, míg a cselekvő ember sohasem szakad el a változó valóságoktól. Ezért a filozófus előtt az érzéki valóságból az igazság, a szóból a jelentés, a képzetből a fogalom, a célból az érték és az alak szemléletéből az idea emelkedik ki, s ez lesz neki az Abszolútum, mellyel szemben minden más csak relatívum.

2. Eddig, azaz az ideálizmus teljes eszméletéig jutott el a görög filozófia. Igen érdekes figyelemmel kísérni, hogy története folyamán hogyan megy végig valamennyi lehetséges világnézeten. Naturalisztikus tendenciákkal kezdi, miket eleinte halkan, majd mind hangosabban igyekszik elhallgattatni az ideálizmus szava. Sokratesig olyan a görög filozófia, mint valami tragédia nyitánya, melyben a cselekmény összes motívumai felhangzanak. Elea kimondja az ideálista filozófia alaptételét, mely aztán hihetetlenül gazdag melódiává bomlik szét Platon (427—347) gondolkodásában. Ezt a témát soha többé nem lehet a filozófia szimfóniájában elnémítani. De a naturálizmus belefonódik már nagy tanítványa, Aristoteles (384—322) rendszerébe, noha az ideálista alapmotívum itt is uralkodó marad. S hogy minden lehetőség kimerüljön, Plotinos (204—270) pantheizmusában a naturálizmus és ideálizmus kibéki-

tésének kísérlete sem hiányzik. Ezzel a záró akkorddal aztán el is, be is végződik a görög filozófia, mert elmondta a világról mindazt, amit mondhatott a maga adottságai között. A változó dolgok világa felől kereste az utat az örökkévalóság felé, de nem tudott szabadulni teljesen az anyagiság bilincseiből. Az örökkévaló kozmoszt a mulandó kozmosz képére és hasonlatosságára formálta meg, s ezzel valójában hű maradt a földi világhoz, holott ezt szerette látszatnak nyilvánítani. Lényében tehát önellenmondás volt, örökkévalót ígért és mulandót adott, — ezen tönkre kellett mennie. A görög filozófia ásta meg azt a szakadékot, mely az érzéki és az érzékfeletti lét közé mélyedt, s ezt nem sikerült áthidalnia. Végül is az anyag problémáján szenvedett hajótörést, mely idegen testként, tragikus tagadásként meredt szembe az ideális formával.

3. A KÖZÉPKORI EURÓPÁBAN

1. A görög filozófia ellentéteinek feloldása nem a magabízó tudásnak, hanem a keresztyén hitnek, a teremtés misztériumába való elmerülésnek sikerült. Ehhez azonban a filozófusnak le kellett mondania önállóságáról. A büszke Ész, mely nem tudta kibékíteni a Lét nagy ellentéteit, most maga is szolgálójává lőn a hitnek, mert ennek világánál megszüntek mindazok az akadályok, melyeken a magárahagyott ész halálra sebezte magát. A teremtés tényében ugyanis összebékélt a szellem és az anyag, az érzékfeletti és az érzéki világ. A Szentírás nyujtotta világképben nincs olyan mozzanat, mely idegen volna Isten teremtő akaratától. Az anyagot is ő szólítja a létbe és így ez is részese, hordozója lesz az isteni világtervnek. Ami tehát a görög filozófia szerint a szellem tagadása volt, az most engedelmes hordozója. A Lét egysége hiánytalan. Nincsenek benne merev határok. Ilyeneket legfeljebb a gondolkodás húzhat meg, de a valóságban a Mindenség csodálatos összefüggő egység, hol a természet és a természetfölötti világ, a jó és a rossz, az erény és a bűn, az öröm és a fájdalom a konkrét

valóságban összefolyik, s nem is tudjuk pontosan meghatározni, hol kezdődik az egyik és hol végződik a másik.

2. A görög filozófia tragikuma a természetes ész tragikuma volt, melynek világát a középkori gondolkodás kiegészíti a természetfölötti és kinyilatkoztatott igazságokkal, s ezzel tudás és hit, természet és természetfölötti lét egységgé lesznek Isten valóságában. Felőle nézve a világot, könnyű megismernünk, hogy csak egy rend van, s ez mindenen uralkodik: tudniillik Isten rendje. Világ, ember, történet, társadalom mind ennek a teremtő rendnek kifejezései, s a természet törvényei az isteni kegyelem folytatásai. Az isteni kegyelem árad el tehát dolgokon, személyeken és gondolatokon egyaránt, azért Aquinói Szent Tamás (1225—1274), a középkori gondolkodás legnagyobb rendszerezője, filozófiájában mindent Isten köré csoportosít, s az egész világ Isten dicsőségének ujjongó himnuszát zengi nála. A világ a maga egészében Isten magamegmutatása. A dolgok különböző fokban az ő tökéletességének hordozói. Nincs igazság, szépség és jóság, mely ne az ő abszolút igazságán, szépségén és jóságán függene. Az ész is folytonosan kénytelen reája hivatkozni, mert nélküle semmit se érthetne meg.

3. A középkori filozófia tehát szolgáló filozófia, mely hű kifejezője annak az embernek, akit középkori ember néven ismerünk. A nagy spirituális egységekben felolvadt, s egyéni valóját feláldozó lélek lakozott ez emberben, s tette őt jellegzetessé. De nagyon tévedne, aki azt hinné, hogy itt, a filozófia keretében nem dúlt az a világnézeti harc, mely — mint láttuk — annyira otthonos e tudományban. Az úgynevezett universaliaharc, melytől hangosak voltak a középkori egyetemek, lényegében világnézeti ellentétek miatt folyt. Arról volt szó, előfeltételek-e, vagy gondolkodástermékek, esetleg a dolgokkal azonos lényegek azok az egyetemes fogalmak, melyek alapján a sokféleség egységgé rendeződik. S erre a három tipikus világnézeti feleletet adta a középkori filozófia: az *universalia post res* álláspontján voltak a naturálisták, az *universalia ante res* álláspontján az

ideálisták, és az *universalia in rebus* tanát vallották a pantheisztikus hajlamú gondolkodók.

Ez azt jelenti, hogy a keresztyén egység összefogta ugyan az elméket, de a világnézeti különbségek részkérdésekben most is megvoltak és csak az Egyház tekintélye alól kellett szabadulniok, hogy a parázsból a láng még hevesebben csapjon elő. Ez történt meg az újkor filozófiájában.

4. AZ ÚJKORBAN

1. A középkor kollektív embere helyébe az újkori egyén lépett, aki antik elődjéhez hasonlóan ismét az autonóm filozófia művelésén fáradozott. Az újkor egy individualisztikus kultúrát hozott létre, s ennek érdeklődése újra a természet felé fordult, amitől a középkori ember minél távolabb óhajtott maradni. Ő nem a természetben, hanem egy föléje boltozódó világban volt otthon. Minél kisebb felületen kívánt érintkezni az itteni realitással, hogy annál nagyobb spirituális egységeknek adhassa át magát. „Äusserlich begrenzt, innerlich unbegrenzt", — ez a goethei jellemzés illik rá. Nem frázis tehát, hogy az újkori ember újra „felfedezte" a természetet, s hogy benne egy új környezetet és vele új életproblémákat talált. Eleinte keresi a maga egyensúlyát ebben a természetben. Innen van a természettudományok fontosságának előtérbe nyomulása, s velük a naturálizmus világnézete erősödik meg. Igen érdekes látni, hogy Descartes (1596—1650) milyen nagy erőfeszítést fejt ki, hogy Istenre és a lélekre nézve érvényben tarthassa a középkori ideálizmus tanítását, míg az érzéki természetre nézve teljesen beleilleszkedik a naturálizmus vonalába. Utána Spinoza (1632—1677) már a pantheizmusban próbálja összebékíteni a carteziánus ellentéteket, de jellemző rá, hogy pantheizmusának a naturálisztikus jellemvonások adnak színt: a *Deus sive Natura* tanában a Natura szinte feledteti a Deus-t.

2. Az újkori ember, aki a természet fölött való uralomra áhítozott, elmerült a természetben és a transzcendens metafizikai világ helyett egész érdeklődésével a ter-

mészet adottságai és a vele kapcsolatos művek lehetőségei felé fordult. A tudás eszméje és funkciója megváltozik ebben a hatalmi vágytól duzzadó, cselekvő és alkotó lélekben. Az örökkévalóságnál jobban leköti az időbeli, az alkotás színtere és az anyag, amit alakítani lehet. Nem a végső, hanem a közvetlen valóságot akarja tudásával megragadni, mert ez a föltétele annak, hogy eljusson a műhöz, melyben megnyugvást talál. Elhanyagolja tehát a régi metafizikát, mely az örökkévaló kutatása és létrehozza a modern tudományt, mely a tapasztalati valóság vizsgálata, s keveset törődik azzal, ami e valóság mögött rejtőzik. Az, amit a modern tudomány valóságnak nevez, olyan tárgy, mely az úgynevezett természetes ismeret adataiból nő ki. Nem is lehet másképen, mert az új ember cselekvési kedvével ehhez van hozzákötve és nem valami véglegesen lezárt, befejezett realitáshoz. A régi metafizikai tudással összehasonlítva azt is mondhatnánk, hogy a modern tudomány valósága igazában inkább egy lehetőség, semmint a változatlan szubstancia. Mert mit is csinálna ezzel a merev, örök szubstanciával az az ember, kinek minden vágya odairányul, hogy a maga mulandó létét egészében beleszője az örökkévalóságnak szerinte csak készülő, de még egyáltalában nem kész szövetébe? Ezért idegenné válik számára a régi szemlélődő életforma és vele az antik bölcseség eszméje. A filozófus átadja a vezetőszerepet a művésznek és a technikusnak, kik a valóság átalakítására, megformálására vállalkoznak. Fontossá válik a pillanat és benne a szubjektív mű, mert a cselekvő ember ebben látja a pillanat örök értelmét. Eleinte még azon fáradozik az újkor, hogy a régi keresztény metafizikát kibékítse az új tudomány fogalmaival (Descartes), mert érezte, hogy a metafizikának csak úgy van értelme, ha nagy közösségek elméjéhez szól, de aztán felhagyott ezzel a nehéz feladattal és privátmetafizikák támadnak, melyek kétségbeesett erőfeszítéssel igyekeznek lépést tartani az új tudománnyal; a filozófia valósággal *ancilla scientiarum*-má válik és kaleidoszkópszerűen változik a modern tudomány változó fázisainak megfelelően, vagy pedig megtartva régi formáját, a világtól elfordult

elmék vígasztalójává s meddő lelkek termékenységet mimelő illúziójává válik. Az a filozófia, mely közel akar maradni a lét nagy áramlásához, a megismerő és alkotó szellemiség elméletévé kénytelen lenni, hogy igazolásul szolgáljon az újkori ember szellemének.

3. A modern naturálizmus következetes és logikus elméjű védelmezőt talált az angol Humeban (1711—1776), kinek gondolatait e világnézet legelmésebb kifejtésének tekinthetjük. Az ideálizmus ellen intézett támadásai Kantot (1724—1804) arra késztették, hogy a filozófiának egy új formáját alapozza meg, az úgynevezett kriticizmust. Ennek a lényege abban áll, hogy a filozofálásnak új irányt ad, mikor a tárgyak vizsgálata helyett magára a tárgyakat tudatosító szellemiségre tereli a figyelmet. A természet helyett a kultúrában: tudományban, erkölcsben, egységalkotásban és művészetben látja a filozófia igazi kutatási területét. Kijelöli, hol van jogos talaján a naturálizmus, hol az ideálizmus és hol olvad össze mintegy mind a kettő. Ezzel megalkotja a filozófia filozófiáját, de egyúttal Leibniz (1646—1716) tanítását is tovább fejleszti az öntevékeny szellemiségről és így az általa halottnak vélt metafizika feltámadását is előkészíti.

A szellem, mint tevékenység, ez az a modern gondolat, mely végül Hegel (1770—1831) ideálisztikus hangsúlyú pantheizmusában nyert teljes kifejezést. E szerint a világfolyamat az Ideának, a Szellemnek tudatos lények műveiként való megjelenése. Ez *a történet* színpadán és a *fejlődés* formájában megy végbe. Ebből a gondolatból táplálkozott a mult század historizmusa, melyet ma az antik és a középkori ideálista rendszerek felújításával akarnak konzervatív körök ellensúlyozni.

4. Egy ilyen válságos kor azonban, mint a mienk, nem elégedhet meg régi filozófiai rendszerek föleleventésével vagy korszerű átalakításával. Nekünk vannak olyan kinzó kérdéseink, melyekre más, mint jómagunk nem is tud felelni. Úgy érezzük, hogy személyiségünk, jobb részünk elmerült a materiális valóságnak abban a tengerében, melyet a modern természettudomány és a gazdasági élet mutogatott nekünk kitartóan egyedüli va-

lóságként. Meg kell tehát magunkat menteni a megfulladástól. Személyes valónkat és spirituális létünket ki kell szabadítani az anyagiság fojtogató öleléséből. S a mai filozófia erre törekszik ott, ahol a régitől el mer fordulni és valami új utat keres.

A mai fizika (Planck, Schrödinger, Eddington stb.) eredményei az anyag régi képének lerombolásával és a gazdasági élet a liberális kapitalizmus csődjével jogossá teszi és bátorítja az ilyenirányú törekvéseket. Így született meg az úgynevezett exisztencia-filozófia (Heidegger, Jaspers, G. Marcel, Berdiajev), mint a jelen szükséglete és a jövő ígérete. A valóságot a személynek — mert exisztenciája csak személynek van —, ennek a minden tárgyi létezőtől teljesen más létezőnek létéből akarja és meri értelmes világnak látni. E munkájában őséül nem a racionálista tárgyfilozófiák valamely képviselőjére, hanem az önmaga és Isten problémáin elégett lelkű Kiergegaard (1813—1855) bölcseletére hivatkozik. Személyes valónk létformájában, az exisztenciában olyas valamit fedezett fel, mely „sohasem válik tárggyá, mert eredet és ősforrás, amelyből gondolkozom és cselekszem, amiről azokban a gondolataimban beszélek, melyeknek nincs megismerési céljuk; exisztencia az, ami önmagához és önmagában saját megvalósulásához tartozik." Nem a világ valósága ez, hanem a saját megvalósulása: az életnek az örökkévalóság felé fordulása, — „Transzendenz zu Gott", mondja róla Jaspers.

Hiszem, hogy ennek a személyes exisztenciának megragadásával kiszabadul a filozófia mindazoknak az álképleteknek hálójából, melyek az utolsó száz évben gátolták szabad mozgásában. A középkori filozófiát fogva tartotta a dogmatikus hit és teológiát akart belőle csinálni, az újkorit pedig a természettudomány, s elhitette vele hogy csak úgy van létjoga, ha önmaga is szigorú tárgyi tudománnyá alakul át. Holott a filozófia se nem teológia, se nem exakt tudomány, hanem egy lélek víziója emberről és világról, személyes vallomás önmagáról és a környező valóságról. Túl van teológián és tudományon, mert mind a kettő lehet ihletője, mind a kettő adhat szárnyakat eszmélkedései alá, de ahhoz, hogy filo-

zófia legyen belőle, mindegyiken túl kell emelkednie: az egészben való látásnak olyan fokára, melyet se teológia, se tudomány külön-külön nem adhatnak.

Így lesz a filozófia ismét autonóm szellemi szférává, mint volt az antik görögöknél, — azzá a magasrangú szintézissé, melyet sohasem a tárgy, hanem a személy, aki gondolkodik, ad meg a tudásnak. Ezért több a filozófia, mint a tudomány. A tudomány ugyanis tárgyi tudás, a filozófia pedig személyes tudás. Ott a személy „gyűlöletes", elfelejtendő zavaró mozzanat, itt pedig minden.

A FILOZÓFIA NÉHÁNY REMEKMŰVE

1. SOKRATES BESZÉLGETÉSEI

Az athéni Sokrates, aki a Kr. e. V. században élt, a szellem történetének egyik legérdekesebb alakja. Nincsenek világrengető hősi tettei, nem írt egy sort sem, és nem tanított semmit, mert állandóan azt hangoztatta, hogy semmit se tud, kivéve azt, hogy nem tud semmit, s inkább tanulni vágyott másoktól, mint őket tanítani, — és mégis alig van a klasszikus multnak nála élőbb alakja. Vannak, akik még ma is a legnagyobb nevelőként emlegetik, s vannak, akik benne látják az európai filozófia első igazi képviselőjét. Szellemi arca még ma is rejtély előttünk, amelynek vonásait és értelmét könyvek özöne keresi anélkül, hogy teljesen megnyugtató feleletet tudnának adni a nyugtalanító kérdésekre.

Pedig Sokrates nem tett egyebet, mint beszélgetett. Még helyesebben szólva: állandóan kérdezett. Ott volt mindenütt, ahol Athénben olyan emberekkel lehetett találkozni, akikről az a hír járta, hogy valamiben mesterek és hogy valamit komolyan tudnak, és ez a Sokrates kérdéseivel szerette volna belőlük tudásuk titkát napfényre hozni és minden athéninek közkincsévé tenni. E kérdezősködések azonban rendszerint rosszul végződtek: kiderült, hogy azok, akik valamiben nagy tudósnak és hozzáértőnek tartották magukat, nem tudnak komolyan semmit, s a mesterségük legmélyebb, alapvető fogalmaira nézve épp oly tudatlanok, mint akárcsak maga Sokrates, aki tanulni szeretett volna tőlük. E beszélgetéseknek azonban hírük kerekedett. A kifogyhatatlan kérdező ismert férfiú lett Athénben, s alakja körül a rajongás és a gyűlölet hullámai gyűrűztek. Rajongó lel-

kesedéssel vették körül őt azok a fiatal emberek, akik új szellemet, irányokat kívántak meghonosítani a poshadt és önző athéni közéletben, — Sokrates kérdései ezeknek a lelkében úgy visszhangoztak, mintha nyomukban egy-egy bálvány omlott volna össze; gyűlölet áradt viszont ellene azok felől, akik szégyelték lelki ürességük leleplezését, és féltették azt a tekintélyt és közéleti hatalmat, amelyet érdemetlenül, de ügyesen és kellő alakoskodással tudtak eddig kezükben tartani. Sokrates beszélgetései tehát politikai és szellemi jelentőségre tettek szert, mert megmozgatták a lelkeket: kérdései nyomán ezek nem maradhattak meg abban a magabizó önérzetben, s dagadó gőgben, amely eddig jellemezte őket. Az ifjaknak pedig olyan célokat ébresztett a tudatukban, amelyekkel eddig senki se törődött; kedvet keltett bennük, hogy mielőtt másokat akarnak vezetni és tanítani, előbb önmagukkal és a maguk életének értelmével jöjjenek tisztába. Sokrates tehát az önismeretnek volt nagy tanítója egy olyan világban, amelynek egész érdeklődése kifelé, a világ felé volt fordulva, s amely többre becsülte a látszatot a valóságnál, mert az ember értékét is azzal mérte, mit tart felőle a világ. Mindenki annyit ér, amennyinek látszik, — ez volt annak a társadalomnak felfogása, amelyet Sokrates kérdései kikezdettek, s ma is azok vallják őt mesterükül, akik e látszatra épített világ ellen tiltakoznak és hadakoznak.

S miért volt a beszélgetés, a kérdés és felelet ebben a harcban oly félelmetes fegyver, amilyennek bizonyult, hogy miatta még harmadfélezer év távolságából is vissza-visszajárunk Sokrates emlékéhez? Szónoklatnak és könyvnek, kifejtő beszédnek más társadalmakban is találkozunk a lelkeket átformáló hatásával, de hogy egyszerű, póz nélküli beszélgetések, amelyekben a legköznapibb dolgokról esik szó, s amelyek sokszor nem is oldanak meg egy-egy problémát, csak vágyat ébresztenek a hallgatóban a megoldásra, és mégis így hatnak, — ennek a jelenségnek alapjai magában a görög társadalomban keresendők. A görög léleknek ugyanis a legrégibb időktől fogva a versenyzés, az *agón* volt alapvető jel-

lemvonása. Minden görögben kiirthatatlanul égett a vágy, hogy különb legyen a többinél. Ebből származott az antik világban szokatlan individualizmusuk. Nehezen rendelték alá magukat a közfegyelemnek. Ezért volt a görög élet nyilvános színtere első sorban a testgyakorló tér, ahol egyéni ügyességüket és testi kiválóságukat mérték össze egymással. S amit a testgyakorló téren testi ügyességben próbáltak meg, azt folytatták az agorán, a politikai élet színterén is, ahol viszont kiki a vitatkozásban, a szónoki készségekben való ügyességével igyekezett ellenfelét két vállra fektetni. A görög városokban minden valamire való ember első ember akart lenni, nem engedelmeskedni, hanem vezetni szeretett volna. A tömeg aztán ez ellen az örökös kitünni és vezetni vágyás ellen úgy védekezett, hogy szavazatával rendszerint száműzte azt a kiválót, akitől félt, hogy fölébe fog kerekedni. Innen van a görögök örökös torzsalkodása, s ezért igen ritkán és csak nagyon nehéz helyzetben tudtak közös vállalkozásokra összefogni. Az egyén állandóan kitűnő akart lenni, pedig semmi sem volt veszélyesebb, mint a kitűnés, mert rendszerint száműzetés vagy halál járt a nyomában, akár hadvezér volt az illető, mint Miltiades, akár egyszerű filozófus, mint Sokrates.

A görögség ez alaptermészetének volt a következménye, hogy szellemi életében vezető szerephez tudtak jutni a szónoki lelkületű szofisták, akik nem önzetlen tárgyi tudásra, hanem vitatkozásbeli készségre, az ellenfél szóval való legyőzésére és az egyéni vélekedés elhitető fogásaira nevelték az ifjúságot. A görög életben ezek a rétorok vitték a szót, akik igaz és hamis tételeknek egyaránt készséges kiszolgálói és védelmezői tudtak lenni, ha úgy hozta magával a saját érdekük. Tevékenységük nyomán az athéniek életén az üres és hamis látszat lett úrrá, és Sokrates világtörténeti jelentősége abban rejlik, hogy ő megérezte ennek a látszatos életnek az ürességét és hamis voltát, s helyébe valami mélyebben, jobban megalapozott életet, amit ő egyszer jónak, máskor erénynek nevezett, szeretett volna tenni. Megsejtette, hogy az igazi emberségnek nem a puszta ügyességen, nem mások erővel vagy tetszetős érvekkel való legyőzésén kell ala-

pulnia, hanem ennél sokkal több rejlik benne: valami nagy egyetemes rendhez való igazodás. S ezt az egyetemes rendet, amelyhez a jó embernek igazodnia kell, nem a külső világban találhatjuk meg, hanem önmagunkban. Van tehát bennünk valami benső törvény, s ha ezt sikerül felismernünk és ennek megfelelően cselekszünk, akkor lehetünk igazán emberek, akik méltók erre a névre.

Sokrates tehát a világnak élő látszatemberek helyett a belülről élő igaz emberek életprogrammját szerette volna megfogalmazni és embertársai lelkében meggyökereztetni. Ráeszmélt a lelkiismeretre, amelyet még valami titokzatos, benső istenségnek képzelt, aki mindannyiszor hallatja tiltakozó szavát, valahányszor helytelen irányba tévedünk. Többre tartotta tehát, ha ezzel a benső istenséggel él békében, semmint az emberekkel. S meg volt róla győződve, hogy az igaznak és helyesnek egyetemes törvénye is bele van írva az emberi lélekbe, csak érteni kell ennek az elolvasásához. Beszélgetései és kifogyhatatlan kérdezősködése nem volt egyéb, mint törekvés ennek a szövegnek elolvasására, s azért kérdezősködött főleg olyan embereknél e felől, akik valamiben tudósnak, szakértőnek mondták magukat, hogy talán ezek valóban ismerik ezt a homályos és mégis mindenkinek egyformán érthető szöveget, a törvényt, amely mindenkire nézve egyformán kötelező. Így aztán érthető, ha a Sokrates szájába adott beszélgetések közt Platon Gorgiasában azt olvassuk, hogy nem elégíti ki őt a retorikáról Gorgiasnak az a meghatározása, hogy az a rábeszélés művészete, hanem mélyebbre ás és azt bizonyítgatja, hogy a szónoknak nem elég érteni a rábeszéléshez, hanem tudnia kell azt is, mire érdemes valakit, akár önmagát, akár mást rábeszélni. Tudnia kell tehát, mi a jogos és a jogtalan, mi az igaz és a hamis, mert e nélkül semmit sem ér a művészete, hiszen csupa üres szemfényvesztés és alakoskodás.

Sokrates maga azonban inkább sejtette, mint látta a célt, amely felé törekedett. Mi, akik vetésének aratását: Platon és Aristoteles műveit is ismerjük, világosabban látunk ebben az embert is formáló egyetemes törvényszerűségben, mint maga Sokrates. Ő nagyobb volt

a kritikában, és az üres és hazug tételek felismerésében, mint a pozitívumok megragadásában és kifejezésében. Ezért hangoztatja folyton, hogy ő nem tud semmit, csupán tudni szeretne, de ösztönös biztonsággal tapint rá valami állításnak a sebezhető pontjára. Inkább ébresztő, mint tanító, — inkább eszméltető, nyugtalanító, mint megnyugtató géniusz volt. Ez az oka, hogy mindenkire úgyszólván másképen hatott, s minden u. n. tanítványa másban vélte megérteni beszélgetéseinek igazi jelentését. Bizonyságául annak, hogy senkiből se lehet egyebet bármely hatásnak napfényre hozni, mint ami valahogyan már eleve benne lappangott. Ez különben maga is egy sokratesi igazság, s egyben az ő nevelői hatásának titka: napfényre tudta hozni mindenkiből azt, ami jó és igaz, szóval: ami értékes benne rejtőzött, — Platonból Platont, de már Xenophonból csak Xneophont és az élvvágyó Aristipposból az élvezet teóretikusát.

Mindezek talán némileg megértetik velünk azt, hogy Sokrates beszélgetései termékeny tettekké váltak, és már életében irodalmi alkotások forrásai lettek. Athénban hamarosan közkézen forogtak bizonyos tanítások, beszélgetések, amelyek több-kevesebb hitelességgel Sokrates nevével igyekeztek érvényesülni. Nyilvánvaló azonban, hogy ezek sokkal jellemzőbbek voltak azokra, akik írásba foglalták, semmint Sokratesre, akinek a szájába adták.

Hogy Sokrates neve mennyire ismert volt Athénben kortársai között, mi sem bizonyítja jobban, mint hogy Aristophanes a *Felhők*-ben őt figurázza ki, mikor egy korabeli filozófust akar nevetségessé tenni. A vígjátékíró tipus gyanánt használja őt, de egyben annak is bizonyságát adja, mennyire nem volt Athén általában tisztában azzal, mit akart Sokrates. Aristophanes ugyanis az égi jelenségeket vizsgáló természetfilozófusként és szócsavaró szofista rétorként állítja nézői elé, holott Sokrates éppen az ellenkezője volt ennek: nem érdekelte a természet, csak a benső, az erkölcsi ember, s éppen az üres retorika ellen hadakozott az egyetemes, mindenkire kötelező törvény elfogadása érdekében.

Némileg hivebb képet nyujtanak Xenophon *Emlé-*

kezései Sokratesről, amelyből néhány beszélgetést sokan ismerünk még a gimnáziumi görög órák idejéből. Akkor sem sokat értettünk ezekből a dialógusokból, kitérőik és sokszor naív kérdéseik nem igen éreztették meg velünk a nagy szellem emlékezetét. A jámbor és derék Xenophon ugyanis, — akinek *Anabasis*-a is iskolai emlékeink közé tartozik, mint egy hadi tettnek józan és száraz riportja, — megérezte ugyan Sokratesben a szokatlan és különös lángelmét, de igazi jelentőségének felfogására épp úgy képtelen volt, mint kortársainak legnagyobb része. Önmagához hasonlóan valami jámbor és kegyes erkölcsprédikátort, amolyan jobb fajta rétort csinált Sokratesből és ilyen értelmű beszélgetéseket, valamint példázatokat adott a szájába. Xenophon izig-vérig gyakorlati ember, akinek a tiszta elméleti kérdésekhez se kedve, se érzéke, tehát Sokratest is ilyen gyakorlati erkölcstan tanítójaként szerepelteti. Bizonyos, hogy sok visszaemlékezése nem egyéb, mint a saját felfogásának Sokrates tekintélye alá történt elhelyezése. Nem csoda tehát, ha szerinte Sokrates a jót a hasznossal azonosította, ami merőben ellenkezik mindazzal, ami e filozófus szellemének mélyebb ismeretével összeegyeztethető. Egy ilyen eléggé lapos morálfilozófia aligha ihlette volna Platont az ideák tanának megfogalmazására! Xenophon Sokratesről szóló irásait olvasva képtelennek tűnik fel az a tény, ami pedig történeti valóság: ez a naív és jámbor elme, s az ő útszéli és köznapi bölcselkedése nem lehetett kiinduló pontja egy olyan szellemi mozgalomnak, amilyen a görög filozófia sorsa Sokrates után, mikor minden filozófus kivétel nélkül az ő hatása alatt áll. Próbáld meg eltörölni Sokrates alakját és szerepét a görög filozófiából, és ez az egész filozófia összeomlik. Annak, aki ilyen aratást tudott előkészíteni, másképen kellett vetnie, mint ahogyan az Xenophonnál olvasható.

Aki tehát Sokrates szellemét és beszélgetéseinek igazi célját szeretné megismerni, legjobban teszi, ha Platon dialógusait veszi elő. Kétségtelen, hogy Platon, a geniális és rajongó tanítvány, legalább is pályája első felében írásaival legalább szellemben hű akart maradni Sokrates beszélgetéseihez. Bizonyos persze az is, hogy

még mesterének híven visszaadni kívánt szavait is a maga lángelméjén szűrte át, és így valami szebb, nemesebb színt adott Sokrates szavainak. Egész nyugodtan elfogadhatjuk tehát Platon VII. levelének azt az állítását, hogy nincsenek — úgymond — platoni művek, mert amik ilyen gyanánt ismeretesek, azok a megszépült és megifjult Sokrates beszélgetései.

A történeti Sokrates ugyanis öreg ember, akit csak az élet alkonyán ismerünk s akinek lénye halálában emelkedik ideális magasságokba. Platon művei ezt az öreg embert lélekben megfiatalítják és szelleméből azt ragadják meg, ami abban örök és változatlan. Ami az időnek nincs alávetve. S ez a Sokrates az, aki történeti hatalom lett, s aki a filozófiában még ma is állandóan társalog velünk.

Lényéből valami nagy ellentét hangzik felénk a között, ami van, és a között, aminek lennie kell. A valóságos emberrel és annak életével való elégedetlenség képviselője Sokrates, és a jobb, a különb ember szükségességének hirdetője. A filozófia az ő szelleme által lett emberformálóvá, s vele egy új emberség eszméje születik meg, — azé az emberé, aki nem a maga önkénye, hanem nagy, egyetemes kozmikus törvények szerint él, s aki e törvényeket nem kint a világban, hanem a saját lelke rejtekeiben keresi és találja meg. „A jó embernek jó utat sugalmas ösztöne mutat", s ezt a jó utat kívánja megvilágítani filozófia és nevelés Sokrates óta. Ezért egyik se tud meglenni Sokratesre való hivatkozás és emlékezés nélkül.

Valónak és kellőnek, külsőnek és belsőnek ez az ellentéte bizonyosan közrejátszott Sokrates emberi vonásainak megörökítésében is. A mindent tipizáló görög szobrászat ezért hangsúlyozhatta és túlozhatta el Sokrates testi rútságát, ami közismert történeti tény, hogy annál jobban eszünkbe idézhesse általa a lélek benső szépségét és fenségét. Mikor Platon a *Symposion*-ban a mámoros Alkibiadesszel jellemezteti Sokratest, akkor is ezt az ellentétet emeli ki:

Sokrates — ugymond — tökéletesen olyan, mint azok a silenosok, miket szobrászműhelyekben találni: kezükben síp vagy fuvola, belül, ha a kettős ajtó kinyílik, istenek szobrait látni... Ha más beszédét hallgatjuk, akármilyen jeles szónokét, az úgyszólván senkire se hat: ha a te szavadat hallja az ember (Alkibiades ugyanis magához Sokrateshez intézi a szót!)), akár más, még oly gyenge elbeszélő szájából is, hallgatott asszony, férfi vagy gyermek, valamennyiünket megragadsz és elbűvölsz.

De ha Sokrates nem lett volna egyéb, csak ilyen lélekbűvölő, akkor emlékezetét bizonyosan belepte volna máig az idő pora. Hogy ennél több volt, azt ugyancsak ez az Alkibiades fejezi ki legvilágosabban, mikor bevallja, hogy Sokrates hatása alatt azt kellett éreznie, hogy nem érdemes úgy élni, ahogyan él. A szégyen és restelkedés vett erőt szavaira még a legcinikusabb lelken is, és feltámadt benne a jobb és tisztább, őszintébb és igazabb élet vágya. S az az ember, aki hatásával erre képes, nem tartozik-e a legnagyobbak közé!

Így és ezzel a gondolattal vegyük kezünkbe akár Sokrates védekező beszédjét bírái előtt, akár Xenophon dadogó emlékiratait, de még inkább Platon dialógusait. A filozófia története úgy szokta emlegetni ezt az ébresztő géniuszt, hogy a filozófiát lehozta az égről a földre, azaz: a természeti jelenségek helyett az emberi lét erkölcsi kérdéseinek kutatása felé fordította érdeklődését. Helyesebben szólunk azonban, ha azt mondjuk, hogy vele kezdődik az európai humanizmus. Az a humanizmus, mely az embert állítja világképünk középpontjába azért, hogy ez az ember magába szívja az egész mindenség igazi mivoltát, s megtelve annak szépségével és igazságával önmaga is e kozmikus törvények szerint éljen, és széppé, jóvá és igazzá formálja magát A tudás arra való, hogy emberségesebbé és derekabbá legyünk általa.

Sokrates azt szokta tréfásan emlegetni, hogy anyjának a bábaságát folytatja, s ebben igaza is volt, de nem a természetes, hanem a művelt, nemes és szellemi ember megszületésében segédkezett. Beszédeivel ezt

akarta kortársainak lelkéből előhozni, s mikor ráemlékezünk és a róla szóló írásokat olvassuk, ezért az eszméltetésért vagyunk mi is neki hálásak.

2. PLATON „ÁLLAM"-A

Minden alkotónak van egy olyan műve, amelyben egész valóját a legteljesebben sikerül kifejeznie. Benne valahogyan a többi művek is summázódnak, s ha ezt ismerjük, szinte a többi megértéséhez is közel jutottunk. A művész, vagy a filozófus egész élete mintegy egyetlen törekvésnek tűnik fel, hogy ezt a művet létrehozhassa, s ha ez megtörtént, utána alig tesz egyebet, mint ezt egészíti ki vagy különböző variációkban ismétli. Így vagyunk Madáchnál Az Ember Tragédiájával, Aranynál a Toldival, s még Goethe gazdag szelleme is a maga egészében kiérezhető a Faustból. Filozófusoknál pedig közismert, hogy aki a Tiszta Ész Kritikáját ismeri, az magát Kantot ismeri, — a matematikai módon bizonyított Etika olvasója előtt az egész Spinoza tárul fel, — aki pedig az egész Platont akarja egyetlen műből megismerni, annak az Államot kell olvasnia.

Jele ez annak, hogy Platonban a filozófia mozgatója is a politikai érdeklődés volt: filozófiájával az egyedül helyes politika útját kereste. Csak nyissuk ki a könyveit és akarva-akaratlan tudatunkba kell ütődnie, hogy benne aligha valami tiszta elméleti érdeklődésű lélekkel állunk szemben, hiszen legterjedelmesebb írásai az Állam és a Törvények a politikai problémának vannak szentelve, s a többiek közül is — nem számítva az államférfi mivoltát kereső dialógust (Politikos) és a szintén politikai célzatú önéletrajzot, a hires és sokat vitatott VII. levelet — alig van olyan műve, amelyben rövidebb vagy hosszabb teret ne nyerne a politika kérdéseinek fejtegetése.

Filozófiának és politikának ez a találkozása ma nem lep meg bennünket, mert vannak idők, és ilyenek napjaink is, mikor a politikát az ember nem kerülheti ki. Akarja vagy nem akarja, ennek kérdései utolérik

bárhogy fut előlük és nyugtalanító kérdéseket adnak fel, amelyekre így vagy úgy, felelni kell. Nyugalmasabb időkben persze, amikor kiki háborítatlanul élhetett a maga kicsiny vagy nagy kedvteléseinek, a politika kérdései nem válnak ily tolakodókká, nem égetik közvetlen közelről az embert, tehát lehet velük szemben úgy viselkedni, mintha nem is volnának. Ilyenkor a politikai géniuszok megértésének is kisebb a lehetősége, sőt nincs is irántuk érdeklődés. Platon szelleme gazdagságának a jele, hogy teljesen politikamentes idők is találtak benne lelki rokonságot: a középkor a világszerkezet titkait bogozgató kozmológust csodálta benne, a renaissance a művészt istenítette belőle, a mult század valami Kanthoz hasonló elméleti lángelmét látott benne, s csak napjainknak jutott a feladat, hogy a politikai elmélkedőt is meglássa benne és filozófiáját is ebből az inditékból próbálja megérteni.

Egyébként filozófiának és politikának ez a találkozása a klasszikus ókor görögjeinek életében egészen természetes és megszokott jelenség volt. Már a legrégibb időkben, amelyekről inkább a monda, mint a történelem beszél, a görög bölcsek nem csupán világtól elfordult elmélkedők voltak, mint a keletiek, hanem egyúttal államférfiak, akik bölcseségüket népük kormányzásában mutatták meg. A görög államok törvényhozói filozófusok voltak: az athéni demokrácia megszületése is Solon nevével forrott össze, aki még ma is mint az igazi bölcs megtestesülése él emlékezetünkben.

Platon is olyan környezetben született és olyan légkörben élt, amelyben lehetetlen volt távolmaradnia érdeklődésének a politikától. Athén egyik legrégibb jeles családjának a fia volt, amely királyokat és bölcs államférfiakat vallott regés őseinek. Közeli rokonságának nem egy tagja, mint Kritias és Charmides, főszereplői voltak a korabeli athéni politikának, mesterének barátja, Alkibiades, Perikles halála után Athén szerencséjének és balsorsának főfő tényezője volt. Mestere Sokrates az által vonta magára mindenek érdeklődését, hogy a látszatban és hazugságban elmerült Athén közéletét és vezetőit vissza akarta vezetni az igazság és a valóság egyedül biztos

talajára, s ezért erkölcsi és politikai megújulást követelt tőlük. A csodált és soha el nem feledhető mestert a politika ölte meg: Platon meggyőződése szerint az egyetlen igaz embert az igazságtalan Athénben. Lehet-e ilyen hatások alól kivonnia magát egy olyan érzékeny és eleven szellemű ifjúnak, amilyen Platon volt már kora fiatalságában? Nem úgy érezheti-e magát az ilyen előkelő, tehetséges és becsvágyó ifjú, hogy polgártársai vezetésére van hivatva, s amit környezete hibázott, vagy ami barátainak és rokonainak nem sikerült, annak kijavítására és sikeres véghezvitelére neki kell vállalkoznia!?

S az athéni politikának micsoda fordulatait élte meg a fiatal Platon kora ifjúságától harminc esztendős koráig!? A görög történet legzavarosabb eseményei szeme előtt játszódtak le. Látta Piraeus kikötőjéből dicsőségesen vitorlát bontani Alkibiades hajóit a balvégzetű sziciliai expedicióra és a maradék hajókat megtépázva, roncsaikban oda visszatérni. Látta az ellenséget Athén kapui előtt; a demokrácia bukását, a négyszázak zsarnokságát és érezte a hódító Spárta packázását. Látta a fellázadt Athént és a négyszáz zsarnok menekülését, az oligarchia és a demokrácia józan frigyre lépését. Látta Alkibiades, Theramenes és Thrasybulos felemelkedését és bukását, Athén végső erejének megfeszítését és alkonyodó napjának esti pirját, majd az arginusai és az aigospotamos-i gyászos tengeri csatákat, az athéni flotta pusztulását és a diadalmas spártai hajóhadnak dagadó vitorlákkal Piraeus kikötőjébe történt befutását. Utána a spártai Lysandros önkénykedését és a harminc zsarnok rémuralmát az elnémított, kifosztott és megalázott Athén falai között. Platon rokonai a harmincak között foglaltak helyet. Athénben spártai megszálló sereg állomásozott, s a legjobbakra számkivetés, vagyonuk elkobzása, sőt az erőszakos halál várakozott. A polgárháború féktelen szenvedéllyel irtotta és pusztította, amit az ellenség meghagyott. De látta Platon a bosszú zászlaja alatt visszatérő újabb demokráciát is, amellyel szemben rokonai, Kritias és Charmides fegyverrel a kézben estek el.

Micsoda élmények voltak ezek! A történet és a po-

litika mily élő és nyomasztó erők gyanánt nehezedtek az ifjú lelkére! Hatásuk alól egy hosszú életen át sem tudott menekülni. Platon a viharban életben maradt, de mesterét, akit mindenkinél többetérőnek és igazabbnak tartott, az agg Sokratest hetven esztendős korában a méregpohár kiürítésére kényszerítette a megújult athéni demokrácia. Ez egyúttal figyelmeztetés volt Platon számára, hogy az aktív politika területén Athénben nincs mit keresnie, s így a gyakorlati életből az elméleti lét vizeire szorult. Családja és tanítója, — mondjuk így, — kompromittálta magát, tehát neki sincsen helye ott, ahol sorsa felől döntenek: polgártársai nem óhajtják vezérüknek.

Így lett az államférfinak készülő Platonból filozófus, aki ahelyett, hogy élné a politikát, kénytelen fölötte elmélkedni. Amint multak az évek, egyre reménytelenebb lett előtte a vágy, hogy valaha még cselekvő módon lesz alkalma belenyulni Athén életébe. Viszont annál erősebb lett benne a meggyőződés, hogy mestere, Sokrates helyes úton járt, mikor az egyetemes, a világmindenséget átjáró igazsághoz való visszatérésben látta egyénnek és közösségnek a boldogságához vezető utat. Platon tehát tudatosan az ő kezdeményezését akarta folytatni. Ezért adja mondanivalóit Sokrates szájába, sőt úgy nyilatkozik, hogy valójában nincsenek is platoni iratok, mert amik így szerepelnek, azok a megifjult és megszépült Sokrates irásai. Ő is egy baráti kört gyűjtött maga köré azzal a szándékkal, hogy az igazság lángja ki ne aludjék, hanem e kicsiny kör lelkében égve megőriztessék arra az időre, amikor e szűk körből az igazság kiléphet a közélet terére és vezére, irányítója lehet Athén minden szabad polgára életének. Platon iskolája tehát azzal a szándékkal filozofált, hogy megismerve azt a kozmikus igazságot, amely egyedüli helyes mintája és célja a világfolyamatnak, ezt egykor, amint lehetséges, az emberi élet, az egyén és a közösség élete mintájává is tegye. Az ideaelmélet, Platon filozófiájának a leglelke, nem tiszta elméleti elgondolásból fakadt, hanem a cselekvő életre, az ember erkölcsi megújulására törekvő filozófus vágyaiból született meg, mint ennek a kívánt cselekvésnek egye-

dül értékes célja és mintája, aminek a megvalósításáért érdemes élni.

Platont ugyanis tapasztalatai arra a meggyőződésre vezették, hogy úgy, ahogyan szeme előtt élnek Athén és az athéniek, rossz és helytelen élet, ami tele van boldogtalansággal, pedig ezzel szemben van egy olyan élet és olyan állam is, amelyben kiki megtalálná a maga boldogságát. Csakhogy az emberek ennek nincsenek tudatában. Reá és a hozzá hasonló elmékre tehát az a feladat vár, hogy kinyissák polgártársaik szemét és megláttassák velük, milyen az igazi állam és milyen az igazi emberi élet. Mert ha egyszer ezek azt megismerik, lehetetlen, hogy ne támadjon föl bennük a vágy, annak az életükben és államukban való megvalósítására. Ime, itt rejlik a platoni filozófia motívuma és a platoni Akadémia programmja! Világos ebből, hogy ebben a filozófiában és ebben a programmban a politikai problémának központi helyet kell elfoglalnia.

Platon ugyanis a maga és hazája sorsán eszmélkedve, mint önéletrajzi levelében írja (324b—326b), rájött arra, hogy minden korabeli állam rosszul van kormányozva, mert a törvényhozásuk és kormányzatuk ki van szolgáltatva a véletlen kedvező vagy kedvezőtlen körülmények esélyeinek. Egészen véletlen, ha rátalálnak egyben-másban a helyes útra. Ezért ellenállhatatlanul sodródott az igazi filozófia felé, mert az volt a hite, hogy egyedül ennek a fényénél lehet meglátni, mi a helyes mind a közéletben, mind a magánéletben. Ennélfogva a bajok nem mulnak el az életünkből mindaddig, míg vagy az igazi és erre az elnevezésre valóban méltó filozófusok nem jutnak az államban hatalomra, vagy pedig az államok vezetői valami isteni sugallatra rá nem szánják magukat az igazi filozofálásra.

Ennél világosabban és egyszerűbben, mint e szavakban Platon teszi, nem lehet megjelölni az ő bölcselkedésének indítékait, de a célt sem, amely felé ez a filozófia törekszik. Egyben világos immár az is, miért elválaszthatatlan Platon lényétől és filozófiájától a politika, s hogy ennek a filozófusnak valóban meg kellett írnia az Államot és a Törvényeket, s hogy ezek csak-

ugyan művének a csúcspontját alkotják. Az önéletrajzi VII. levél szinte az Állam születési okmánya: általa válik ez a mű igazán érthetővé.

Platon Állama ennélfogva nem valami álmodozó elme műve, nem is politikai utópia, amelynek írója eleve tisztában van azzal, hogy amit ír, annak valóra válása egyszerűen lehetetlen. A mű a cselekvő élet vágyából született és aktív politikai programm. Athén nélkül nem is érthető, mert nem erre vagy arra az államra, nem is valami időn- és földöntúli képzelt államra gondolt vele Platon, hanem egyenesen és kizárólag Athénra, a maga hazájára, mert azt szerette volna elesett és boldogtalan állapotából fölemelni. Sőt meg van győződve arról is, hogy amit ír, az nemcsak hogy nem utópia, hanem régen valamikor, a mitikus korban, amikor az istenek és az emberek még közelebb éltek egymáshoz, így is volt ez Athénben. Az eszményi állam képével tehát egyrészt ezt az ősi valóságot, másrészt a jövőre szóló érdemes mintát állít polgártársai szeme elé, hogy őket a rossz útról a jó útra téríthesse. A cselekvésnek t. i. kellenek normák, célok, amik felé törekedjenek, s ilyen normát, ideális mintát jelent a platoni állam: a görög polisnak, ennek a sajátosan hellén városállamnak benső alkatát, s értékességében felfogott mintaszerű voltát.

Ebben a mintában van egy örök és maradandó rész, amely a világ minden államára követelmény bármely történeti időben legyen valósággá, t. i. az, hogy igazi állam csak az igazságos állam lehet. De a múló értékű részletek aztán teljesen a görög élethez és Platon korához tapadnak: az Állam és a hozzá kapcsolódó Törvények azt mutatják, milyen az a görög államforma, amelyben ott és akkor az igazságosság megtestesülhet. Aki a középkori vagy újkori államra, vagy a nagy kiterjedésű és sok milliós népességű mai imperialisztikus államokra kívánja Platon elveit alkalmazni, annak a részletekben sok változtatást kell tennie, mert azok az adottságok, amelyekből a mai államot kell felépítenie, éppen az igazságosság elvi alapján is egészen más konkrét intézményeket követelnek, mint a kis területen élő és mindössze 50—60.000 lakosból álló görög városállamok.

A mai politikus tehát nem tanulhat Platon Államából konkrét állami berendezkedést, de annál több elvi következetességet, továbbá azt, hogy a politika nem öncélú valami, hanem egyének és közösségek erkölcsi életének szolgálata kedvéért van. Ahogyan Platon léte minden szálával össze van nőve az athéni állammal, úgy kell eggyé válnia minden valamire való államférfiúnak a saját hazájával és nemzetével. S örök igazság Platon művének az alaptétele is, hogy az igazi politikának nem a hatalomra, hanem az erkölcsi eszményekre kell támaszkodnia. A platoni politika semmire sem akarja kényszeríteni a polgárokat, de olyan eszményeket tár eléjük, hogy azokra vonzóan hat és intézményeit a saját érdekükben önként akarják. Érthető ennélfogva, hogy Platon nem is az intézmények megváltoztatásától várja a közösség életének megjavulását, az állam polgárainak boldogságát, hanem az emberek benső, lelki megújhodásától. Az erkölcsi idea fölötte áll a politikainak. Ezért nem revolució ez a politikai programm, hanem erkölcsi reformáció. A platoni állam nem erőszakolni, hanem nevelni akarja a polgárokat,hogy azok maguk lássák be, micsoda az igazán jó a számukra.

Ha mai emberek veszik kezükbe Platon Államát, sokszor nem jutnak el e mű velejének a megértéséig, mert hiányzik erre nézve a lelki beállítottságuk. Vagy eleve úgy közelednek feléje, mint valami álmodozó széplélek képzelgéseihez, vagy mint valami világtól és valóságtól idegen elmélkedő világ- és emberjavító terveihez, s ezzel már előre olyan légkörbe helyezik ezt a művet, amelyben hatása meg sem mutatkozhat. Holott az igazság az, hogy mint minden nagy alkotásban, ebben is vannak korszerű és örökkévaló elemek. Egész nyugodtan lehetne akár egy könyvet írni, mint Croce tette Hegellel, arról, ami élő és arról, ami holt Platonban.

Kétségtelen, hogy az állam bonyolultabb képződmény, mint Platon képzeli. Funkciói sokrétűbbek, népességének osztályai tagozottabbak, mint aminőt az athéni állam ismert, de hogy ma sem szolgálhat más célt, mint az igazságosságot, amelynek alapján minden polgára megtalálhatja lényének legteljesebb és neki leg-

jobban megfelelő kifejlődését, ez oly alapvető igazság, amelyet a mai államok sem tagadhatnak meg.

S nem szabad Platon Államában az egyéni és közösségi élet minden apró részletére menő programmot keresni, bár, amit e tekintetben az Állam elmulaszt, azt a másik, kiegészítő mű, a Törvények, meglehetős részletességgel pótolni igyekszik. Az Állam szinte egyetlen problémával foglalkozik behatóan: az igazságossággal és azoknak az u. n. filozófus-kormányzóknak a nevelésével és kiválogatásával, akik ennek az igazságosságnak a belátására és megvalósítására képesek. Ezért van benne egy minden részletre kiterjedő nevelési terv. Látható ebből, hogy Platon és általában a görögség szemében a tudás igazában paideia, emberformáló nevelés a szónak legteljesebb értelmében. Filozófiával is azért kell foglalkoznunk, hogy igazán emberekké tudjunk lenni. Platon meg van róla győződve, hogy van valami isteni örökkévaló minta, amihez hasonlóvá kell lennünk, hogy létünk rendeltetését méltóképen betölthessük, s ez az isteni minta ott él lelkünk mélyén, csak sokszor nem tudunk ráeszmélni A filozófia pedig éppen arra való, hogy ezt a ráeszmélést elérjük a segítségével. A leendő filozófus-kormányzónak is azért kell pl. aritmetikával foglalkoznia, hogy a világ rendjében el tudjon igazodni, s hogy az örök törvénynek önmagával való megvalósításával igazán emberré váljék. Más szóval úgy is mondhatjuk ezt, hogy törekednünk kell az istenhez való hasonlóságra (613b). Az ideáknak, az örök mintáknak ismerete tehát a magunk emberségének tökéletessége kedvéért szükséges. Ezért hiszi Platon, hogy nem is lehet más igazi emberséges ember, csak a filozófus, aki valóban ismeri az ideákat, a cselekvő élet mintáit. Az ember életének két tartó oszlopa ennélfogva az igazságos cselekvés és a széppel való állandó foglalkozás (445a). Hogyan lehetséges ez? — erre felel Platon Állam c. hatalmas műve.

Így aztán érthető, miért foglalkozik ez a könyv oly részletesen a filozófus lelki alkatával és nevelésével, ami miatt pedig a mai olvasó mosolyogni szokott Platonon. Persze a mai ember a filozófuson valami naiv,

befelé fordult elmélkedőt ért, aki legott esetlenné és félszeggé, sőt tehetetlenné válik, amint a valósággal találkozik. A Platon filozófusa ellenben az igazi, a teljes emberség megtestesülése, akinek lényétől semmi emberi sem idegen, és aki tökéletesen otthon van mindazokban a dolgokban, amik az égen és a földön vannak, mert mindezeknek benső mivoltát, örök törvényszerűségét ismeri.

Ne csodálkozzunk tehát rajta, ha azt olvassuk, hogy Platon erre a tökéletes emberre akarja bizni polgártársainak vezetését, mert méltán hiszi, hogy emberi tökéletessége át fogja járni azt a közösséget is, amely vezetésére bizta magát. A filozófust az különbözteti meg a közönséges, a maga érdekeiben elmerült embertől, hogy míg ez csupa zürzavaros, az érdekektől eltorzult látszatigazságokat lát, addig a filozófus magát az igazi valóságot, az ideát, az ősi mintát szemléli és azok indítására cselekszik. Élete tehát nem önző élv- és haszonhajhászat, hanem a jónak, szépnek és igaznak alázatos és odaadó szolgálata. A szolgálat szellemének az érdek fölé emelése a platoni politika nagy és megszívlelendő igazsága, amit ebből a könyvből minden idők embere megtanulhat. Platon azt a kormányzót érti filozófus-kormányzón, aki tisztában van a maga kormányzói tisztével és hatalmát nem a saját, vagy a maga szűk köre, barátai vagy osztálya érdekében, hanem a közjó szolgálatában használja fel. Tudja, hogy a hatalom, ami rábizatott, nem az övé, hanem lényegében a közösségé, s ennélfogva nem is szolgálhat mást, mint a közösséget. Van benne tehát elég erő, hogy ellenáll a hatalom kísértéseinek, amelyekkel ez meg szokta környékezni mindazokat, akik kezükben birják. Ezért kell a kormányzóknak egész embereknek, Platon nyelvén szólva: filozófusoknak lenniök.

Mikor Platon az athéni állam legmélyebbre süllyedésének idején orvosságot keresett a közélet bajaira, végezetül ezt nem intézményekben,nem az alkotmány módosításaiban, hanem néhány igaz emberben találta meg, akiket filozófus-kormányzóknak nevezett. A filozófiát pedig annak az útnak látta, amely az ilyen ideális államvezetők megtalálásához vezet el bennünket. Műve

ennek a hitenek szavakba, tételekbe foglalása. Vele polgártársainak politikai és állampolgári öneszméletét szerette volna ébreszteni: a közért való aggódás és gondoskodást erősíteni. Könyvét arra szánta, hogy a szó legnemesebb értelmében vett állampolgári nevelést szolgálja vele. Így és ebben a szellemben kell olvasnunk ma is, és ha ezt megtesszük, meg fogjuk érezni e könyvnek itt-ott nehézkes és kanyargós fejtegetéseiből is azt, ami benne nagy és fölemelő.

3. *ARISTOTELES „ETIKÁ"-JA*

A filozófia remekművei között tiszteletreméltó helyet foglal el Aristoteles erkölcsfilozófiájának az a fogalmazása, melyet fia, Nikomachos rendezett sajtó alá, s éppen ezért *Nikomachosi Etika* néven ismeretes. Ez a nagy mű a közelmultban magyar nyelven is megjelent Szabó Miklós kitűnő fordításában és hasznos jegyzeteivel, tehát mi sem áll immár útjában, hogy a magyar olvasó is okulással forgathassa ezt a könyvet. Ha vannak tanításának olyan részletei, amelyek a régi görög életnek a miénktől eltérő formájából fakadtak, s ezért nekünk különösnek vagy hiányosnak tetszenek, nagyobb része az erkölcsi életnek oly találó és mély megértéséről tanuskodik, hogy bennünket is ráébreszt arra az önismeretre, melyen erkölcsi világunk felépülhet.

A mai olvasó, ha kezébe veszi ezt a könyvet, az első pillanatban talán meglepődik, mert sok fejtegetését töredékesnek találja. Nélkülözi az egységes mű fölépítésének ma megszokott kellékeit, és ismétlésekkel, meg ugyanazon probléma megoldásának új meg új kísérleteivel is találkozik. Ne felejtsük el, hogy Aristoteles ezt a művét is, éppen úgy, mint a többit, élő szóval tartott előadásnak szánta. Könyve tehát legnagyobb részben ezeknek az előadásoknak kedvéért többé-kevésbbé kidolgozott jegyzetek gyüjteménye. Innen van sokszor kínos szűkszavúsága, hiszen a szóbeli előadás alkalmával módjában volt a szerzőnek gondolatait bővebben kifejteni. Ismétléseinek szintén az a magyarázata, hogy több előadásciklus, — mai egyetemi nyelvben úgy mondanók:

több etikai kollégium anyaga van együtt ebben a könyvben, s ezért elkerülhetetlen, hogy a különböző időkben tartott előadásokon ne legyenek ismétlések. A Nikomachosi Etika ebben a tekintetben még Aristoteles legjobban kidolgozott művének mondható, — a többi feltétlenül sokkal több nehézséget rejt magában. Ebből érthető aztán, hogy Aristoteles művei már a legrégibb időkben is annyi magyarázót, kommentátort találtak, amennyire egyetlen más antik filozófusnál sincs példa. Nagyon téved ugyanis, aki Aristotelesben írót keres, aki irott műveken keresztül akar szólni az olvasóhoz.. Ő tanító volt, aki rendesen szűk baráti körben élő szóval adta elő a világról és az emberi dolgokról való felfogását. Hallgatói legtöbbször barátai, ott ültek előtte, vagy vele együtt sétálgattak kertjének árnyas útjain: meg lehetett hát velük beszélni minden homályos részletet, a könyv, a jegyzet csupán segítőül, emlékeztetőül szolgált e közös beszélgetések alkalmával. Ha így vesszük kezünkbe a Nikomachosi Etikát is, írójának művészi és szerkesztésbeli fogyatkozásai eltűnnek a szemünk elől, viszont fejtegetései valami közvetlen és eleven színt nyernek. Embert, jó barátot találunk ott, ahol azt hisszük, csak bölcs és okos íróval lesz dolgunk.

Aristoteles írásaiban és egyéniségében állandóan van valami tanáros. Tanít akkor is, ha nem akar. Roppant tudása tiszteletet ébreszt az olvasóban, de nem igen ragadja magával. A költői lendületnek, Platon csodás képzeletének nyoma sincs benne. Nem hiába említi őt Dante is úgy, mint „vezérét mind azoknak, akik tudnak", művei a tudásnak igazi tárházai és akkor vesszük legnagyobb hasznukat, ha valami homályos kérdésre nézve világosan szeretnénk látni. A tudomány szenvtelensége és metsző világossága testesült meg ebben a filozófusban, aki egyforma érdeklődéssel fordul a szép és rút, a jó és rossz felé, hogy megállapítsa és leírja azok mivoltát, de nem lelkesedik az egyikért és nem is haragszik a másikért. Tudomásul veszi, hogy a világon van ez is, meg az is, a maga részéről pedig mind a kettőt a lehető legjobban meg akarja érteni.

Van valami fáradt, dekadens jelenség ebben a hideg

közömbösségben, mely ennek a nagy tanítónak lényéből árad. Aristoteles semmivel sem vállal közösséget, — a görög élet és a görög világ ott gomolyog előtte, de ő megelégszik azzal, hogy nézője marad, mint aki a színházban egy drámát néz: közben talán erőt is vesz rajta a megindulás, az egész színpadi eseményt mégis oly messze érzi önmagától, mint egy más világ eseményét, amellyel semmit se akart kezdeni. Milyen más ez a lelkiség, mint a régebbi görög filozófusoké, akik nem csak tanítók akartak lenni, hanem polgártársaik papjai, prófétái, sőt kormányzói! A pythagoreusok, de főleg Platon és vele rokonlelkű barátai azért filozófáltak, hogy jobb és különb emberek legyenek, s ezzel jogot szerezzenek arra, hogy a közösség vezéri polcra emelje őket. Ha az erkölcsről gondolkoztak, talán megvetésel fordultak el attól, amit embertársaik viselkedésében maguk előt láttak, hogy annál nagyobb hévvel mutathassanak azokra az eszményekre, amelyek egy szebb és különb világra emlékeztetnek bennünket. A valóság helyett a követelményt, a reális tény helyett az ideális célt, a jelen helyett a jövőt hirdették, mert nem nézők, hanem cselekvők, az élet alakító és formáló művészei kívántak lenni a saját hazájukban. Velük szemben Aristoteles görög származása ellenére is „az idegen" volt Athénben, aki eljött ide az ész és a művészetek városába a messze Stageirából a barbár világ széléről, hogy lásson és magába szívjon mindent, amit ez a csodálatos görög élet a Kr. e. IV. századig létrehozott. Ez az akadozó beszédű, vékony dongájú, aprószemű emberke, aki szeretett feltűnően öltözködni, ujjai tele voltak gyűrűvel és haját gondosan ápolta, húsz esztendeig ott állt Platon mellett az Akadémia társaságában, éppen mestere elméletének kritikájával nyilvánvaló bizonyságát adja, hogy szive szerint mindig távol volt tőlük, — ez az idegen nem is akart részt venni cselekvő módon a görög életben, s annak csak feljegyzője és kritikusa maradt.

Erkölcsfilozófiájával sem új eszményeket akart a szívekben ébültetni, nem is akarta vele az embereket megváltoztatni, hanem feleletet keresett arra a kérdésre, milyen az ember, mikor erkölcsi lénynek érzi és tudja

magát, s ennek a tudatának megfelelően gondolkodik és cselekszik. Bölcselőnk tehát nem erkölcsprédikátor, nem is valami új ember prófétája, hanem az erkölcsi élet jelenségeinek éles szemű vizsgálója. Tudni a tudás kedvéért, megérteni, az értelemhez illővé tenni a dolgokat, — ez minden erőfeszítésének végső célja. Az eleven erkölcs gyakorlati céljait is tisztán elméleti szemmel nézi. Mert semmit se becsül oly sokra, mint a tudást. Minden emberben, úgymond, természetes a tudás vágya. Szeretjük a tudást, minden emberi érdektől függetlenül. A bölcseség maga is teljesen független a haszontól, sőt mennél nagyobb, annál kevésbbé szokott hasznos lenni. Hiszen nem az a célja, hogy a cselekvés apró pénzére váltassék, hanem hogy fölemeljen a dolgok zűrzavarából a valóság törvényeinek tisztább elméleti világába. A tudás felszabadítja az embert a mindennapi élet bilincseiből. Ezért semmi sem méltóbb az igazi emberhez, aki a szó valóságos értelmében ember akar lenni. Tudni a tudásért, — ez Aristoteles életének a jelszava. A tiszta elméleti tudás szerinte az ember legnagyobb boldogsága, mert a legkevésbbé szükséges, de éppen azért ez a legnemesebb valami az életünkben. Általa magához az istenséghez leszünk hasonlóvá.

Ime, ezzel indokolja bölcselőnk, miért nem akar ő egyebet, mint nézni, látni és megérteni mindazt, ami van. Többek közt az erkölcsöt is, mert ez is tény. Az emberi életnek egyik ténye, amely épp úgy megértésre szorul, mint bármi más. Így lett Aristoteles az erkölcs elméleti megértésének, az erkölcs tudományának igazi megalapítója. Előtte a filozófusok inkább az erkölcs prédikálói és prófétái voltak, ő volt ennek az első tudományos magyarázója. S ez az első tudományos magyarázat a Nikomachosi Etika.

Az erkölcsi életet Aristoteles nem a természetes élettől különböző valaminek, hanem a természetes emberi lét beteljesedésének látja. Nem követeli a testi élet megöldöklését, a természetes vágyak elpusztítását a felsőbb rendű lét érdekében, hanem azt látja erkölcsi értékűnek, ha a természetet magas szellemi célok szolgálatába állítjuk. Az erkölcsi élet úgy nő ki a természetes lét tala-

jából, mint a növény virága a gyökérből és szárból: ahogy ezek nélkül nem volna virág, úgy az ember sem élhet erkölcsi életet a természetes, testi élet nélkül. Erkölcstana tehát a szó igazi értelmében vett emberi etika: nem istenek, nem is angyalok vagy más felsőbb rendű lények életéről és céljairól szól, hanem az ember legbensőbb valójáról szóló tudomány. Nem állít fel olyan követelményeket,amelyek meghaladják az ember erejét, hanem azokat a lehetőségeket világítja meg, amelyek nyitva állnak előttünk, ha jó és nemes, emelkedett életet kívánunk élni.

Tisztán látását ezen a téren is támogatják a valóság mivoltára vonatkozó metafizikai nézetei, amelyek szerint minden lény igazában sajátos rendeltetéssel lép be a létbe, s élete akkor ér el a célhoz, ha ezt a rendeltetést, amit ő benső formának nevez, sikerül teljes egészében valóra váltani. Minden élő lény élete a hiányos és töredékes létből a teljes és tökéletes lét felé tart. Valami emelkedési és kiteljesedési törekvés él benne, s ez az embernél azt jelenti, hogy a lét öntudatlan fokáról a teljes tudatosság felé igyekszik. Ezért a minden részletében tudatos élet, amelyért éppen azért vállalhatjuk is a felelősséget, mint a magunk művéért, sokkal értékesebb és magasabb fokot jelent, mint az öntudatlan, az ösztönös síkban lejátszódó élet. Az öntudat legmagasabb foka pedig a tiszta és világos értelmi megismerés, amiben nincs már semmi homály és tudattalan mozzanat: innen van, hogy Aristoteles a tiszta elméleti tudás örömeiben élő létet minden másnál nagyobbnak és értékesebbnek tartja. Benne éri el létünk legnagyobb emelkedését, teljes tökéletességét. Ennek az öröme a legnagyobb és a legboldogítóbb. A bölcseség magaslatán minden salaktól megtisztultnak érzi magát a lélek, s ilyenkor az emberben napfényre kerül lényének isteni mozzanata, mely az embert kiemeli az állati létből és csodálatos magasságokba emeli. Mikor erről beszél, akkor ennek a száraz, hidegfejű tanárnak a szava is felmelegszik és színtelen stílusa csillogni kezd: az átélt boldogság benső melegétől átizzik, amit mond. Az elmélkedő tevékenység — ugymond — a legkiválóbb, amint-

hogy az ész is legkiválóbb mindabból ami bennünk van. Ez a tevékenység a legkitartóbb is: hiszen elmélkedni sokkal inkább tudunk kitartóan, mint bármi mást cselekedni. A bölcseség szeretete — így folytatja — csodálatos gyönyörűségeket rejt magában tisztaságával és állhatatosságával, és csak természetes, hogy azoknak az élete, akik már tudnak, sokkal gyönyörűségesebb, mint azoké, akik még csak keresik a tudást. Az elmélkedésben megtaláljuk azt, amit önmagával való megelégedésnek nevezünk, mert az élet szempontjából szükséges dolgokra ugyan egyaránt szüksége van a bölcsnek épp úgy, mint az igazságos embernek, vagy bárki másnak, csakhogy az igazságos embernek pl. még mindig szüksége van olyan emberekre, akikkel szemben és akikkel együtt igazságosságát gyakorolhatja, de a bölcs ember senkire sem szorul rá ahhoz, hogy a dolgokon elmélkedjék, sőt minél bölcsebb, annál inkább ki tudja önmagát a legjobban elégíteni. S tagadhatatlan, hogy ha a boldogság nem lehetséges nyugalom nélkül, akkor is a bölcs tudása adja meg a legnagyobb nyugalmat. A tevékenység minden más formája háborúsággal van egybekötve, egyedül a bölcseség nem. Az ember még a háborút is csak a békéért tudja elviselni, nyilvánvaló tehát, hogy a béke, a nyugalom jobb, mint a háborúság. Menynyien tekintenek irígységgel az államférfi életére, pedig mily sok nyugtalansággal van ez egybekötve! Hiszen az államférfi hatalmat és kitűntetéseket igyekszik biztosítani önmagának, részint polgártársainak, s ez a tevékenység igazán nem okoz boldogságot. Viszont az ész tevékenysége, amely az elmélkedésben nyilvánul meg, önmagán kívül semmi egyéb célra nem törekszik, s azonkívül van benne tökéletes, benső összefüggésben lévő gyönyör is, amely egyidejüleg növeli a tevékenységet, s mindazt ami ezzel a tevékenységgel jár együtt. Nyilvánvaló ennélfogva, hogy csakis ebben kereshető az ember tökéletes boldogsága, föltéve persze, hogy ez a bölcseség aztán az egész életén át megmarad. Mert az, ami csak ideig-óráig tart, nem lehet boldogító. Nemcsak hogy egy fecske nem csinál nyarat, de egy-két olyan nap sem, amely az elmélkedő életnek ilyen csúcsaira emeli föl az

embert. Ami a boldogsághoz tartozik, az Aristoteles szerint, sohasem lehet befejezetlen. Persze tisztában kellene lennünk azzal, hogy az elmélkedésnek ez a boldogsága és az ilyen magas rendű élet sokkal több, mint ami az embernek rendszerint kijár. Ilyen az élet, — mondja bölcselőnk, — senki sem folytathat mást ember-minőségben: hanem csak azon az alapon, hogy benne valami isteni rész lakozik. Ha tehát az ész az emberhez viszonyítva isteni adomány, akkor a neki megfelelő élet is isteni élet az emberi élethez viszonyítva. S éppen azért nem is szabad azoknak az intelmei szerint élnünk, akik azt mondják, hogy ember létünkre emberi módon, s halandó létünkre halandó módon gondolkodjunk: ellenkezőleg, amennyire csak lehet, halhatatlan életre kell törekednünk, s mindent el kell követnünk, hogy a bennünk lévő legfenségesebb résznek megfelelő életet folytathassunk; mert ha ez a rész terjedelmére nézve kicsi is, erejére és értékére nézve bizonnyal minden egyebet messze túlszárnyal. Sőt nem habozik Aristoteles kimondani, hogy szerinte minden embernek ez a lényege, ha igaz az, hogy ez uralkodik benne, és ez mindennél jobb. Érthetetlennek látná tehát, ha az ember nem a maga életét választaná, hanem valami más, alsóbb rendű lényét. Hiszen, ami valamely lénynek természettől fogva benső, lényeges tulajdonsága, az rá nézve a legértékesebb és a leggyönyörűségesebb is. Ez pedig az emberre nézve az észszerű élet, mert ez teszi az embert első sorban emberré. Ez az élet tehát a legboldogabb is.

Kissé hosszabban időztünk az eszes élet eme rajzánál, amelyet lehetőleg Aristotelesnek saját szavaival próbáltunk jellemezni, mert az észnek ez a himnusza nemcsak Aristotelesre, hanem az egész görögségre nézve nagyon is jellemző. Minden etika ugyanis a legjobb értelemben vett önvallomás: a magunk lelke legtitkosabb redőinek megmutatása, s bölcselőnk itt nem csupán a saját leglelkét, de vele együtt a görögség erkölcsi eszményét is megmutatja nekünk. A görög nép történeti dicsősége ugyanis abban keresendő, hogy felfedezte az öntudatos élet értékét és nagyszerűségét, s vele az ész szerepét az ember életében és alkotásaiban. Ez volt az,

amellyel sikerült egy új világot, a kultúra világát felépítenie a természet fölé, s ezzel átlelkesítette, szellemmel töltötte meg a természetet. Ebben is legnagyobb tette a racionális tudomány megalkotása. Ezt örökölte tőlük Európa, s ezzel különült el ez a földrész Ázsiától. A tudomány látta meg, hogy a világ nem önkény műve, s eseményei nem véletlenül, hanem szigorú rend és törvények szerint történnek. S ez által ráébresztett arra is, hogy ugyanezt a rendet és törvényszerűséget keressük magában az emberi életben is. E nélkül az etika nem születhetett volna meg. Aristoteles nagysága pedig abban rejlik, hogy ezt a gondolatot a valóság minden rendjében igazolta, és így lehetett belőle az emberiségnek talán legnagyobb tudományos tanítómestere. Érthető tehát, ha tudományunknak nincs úgyszólván egyetlen ága se, amelynek első rendszerezését ne nála kellene keresnünk. Így lett a Nikomachosi Etika is olyan mű, amelyet ma is épp oly tanulsággal olvashatunk, mint kétezer év előtt élt elődeink. Az erényes életnek ez az első tudományos kanonja, melyből világosan kiderül, hogy — Szabó Miklós szavaival szólva — „az erényes embernek tudnia kell, hogy mi az erény, s mikép kell az erényes cselekedeteket végrehajtani; sőt nem csak tudnia kell ezt, hanem olyanná is kell a lelkét alakítania, hogy máskép, mint erényesen, ne is tudjon cselekedni, minden erényes cselekedetét erkölcsös lelkületből kövesse el, ne pedig látszatból. Csak így lesz a vele járó gyönyör is igazi, tiszta gyönyör; ez adja meg jutalmát az emberhez méltó erényes tevékenységnek, s ez teszi tökéletessé az ember életében elérhető boldogságot".

Aristoteles jól látja ugyanis, hogy az emberek bármily különböző utakon járnak az életben, végeredményben valamennyien boldogok akarnak lenni, ami azt jelenti, hogy örülni akarunk az életnek, s ha ezt elértük, meg vagyunk nyugodva. Ámde a nagy egyetértés csak eddig tart köztünk. A boldog élet tartalmára nézve már igen nagy különbségek vannak köztünk, mert kiki a maga módján szeretne boldog lenni. Bölcselőnknek nagy érdeme, hogy rámutat azokra a célokra, amelyek az erkölcsi élet területén feltétlenül ingoványba vezetnek,

mert az igazi jó helyett csupán csalóka látszatot adnak. Ilyen az érzéki gyönyörök hajszolása, amelyek nyomán csak a szánk keseredik meg és nyugtalanságunk válik nagyobbá, mert bennük olyasmit kergetünk, amit egyáltalában nem tudunk megtartani. Önmagunkban és nem a külső világban kell a boldogság előfeltételeit megtalálnunk, — más szóval: a magunk lelkének benső szabadságát kell a világban is érvényre juttatnunk, hogy boldogok lehessünk. Bennünk van a jóra való készség, s ezt nevezzük erénynek. Ezért az erényeket kell gyakorolnia annak, aki jó, s ennek következtében átélheti a boldogságot. A boldogság döntő tényezője az erény szerinti tevékenység, aminthogy a boldogtalanság ennek az ellenkezője. Az erény ugyanis nem kívülről, nem a világból ered, de a gyökere lelkünk mélyén rejlik. Ez határozza meg lelki alkatunkat, benső jellemünket, amelyet éppen ezért a világ nem is vehet el tőlünk. A jóra való készséget egész életünkön át megőrizhetjük, s ez lévén a boldog élet előfeltétele, a boldog ember nyilván mindig vagy legalább is mindennél gyakrabban azt cselekszi és azt kutatja, ami az erénynek megfelel, ezért aztán sohasem válhatik szerencsétlenné, mert sohasem követ el utálatos vagy hitvány dolgot. Érthető ennélfogva, hogy Aristoteles szemében a sok erény közül is kiemelkedik a nemes becsvágy erénye, amely mint a neve is mutatja, mindig nagy dolgokra vonatkozik. Nemes becsvágy van abban az emberben, aki nagy dolgokra tartja magát érdemesnek s azokra valóban érdemes is, mert ha ezt nem érdem alapján tenné, akkor ostoba volna, holott az erényes ember, éppen az eszes voltánál fogva, sohasem lehet ostoba vagy értelmetlen. Aki nagyobb dolgokra tartja magát érdemesnek, mint amilyenekre valóban érdemes, az felfuvalkodott, aki pedig kevesebbre tartja magát, mint amire érdemes, az kishitű. De az okos ember sem a felfuvalkodottság, sem a kishitűség hibájába nem esik, azért tanítja aztán Aristoteles, hogy az erény mindig mintegy középen foglal helyet két hiba, illetőleg bűn között. Ez aztán más erényekről is kimutatható. Nagyon téved azonban, aki ebből azt következteti, mint sokan megteszik, hogy bölcselőnk tipikus középutas, aki

az életben az 50%-os kiegyezés hive. Szó sincsen itt ilyesmiről, hiszen az erény és a bűn nem matematikai mennyiség, hanem lelki minőség, amire a matematika számvilága egyáltalában nem alkalmazható. Más az egyik és más a másik: különbségük semmiféle keveredést nem tűr, de az oktalan ember igen könnyen téveszti el a benső mértéket, s ezzel az oktalansággal erény helyett hibába esik. A nemes becsvágy, ha túloz könnyen válik felfuvalkodássá, s ha félénkséggel párosul, kishitűséggé.

Mennyire igazi görög Aristoteles ebben a tanításában is! A görög volt ugyanis a benső mértéktartás népe, mely éppen ennél a tulajdonságánál fogva lett a művészetnek és a szép emberiségnek, a lélek humanizmusának klasszikus népe.

Az erényes egyén élete azonban még éppen nem mondható teljesnek: az ember a maga töredékes lényének kiegészítésére szorul, hogy boldog lehessen. Társakra van szüksége. S a társaság forrását bölcselőnk, szintén igazi görög gondolattal, a barátságban találja meg. A barátság az volt a görög ember szemében, ami nekünk, keresztényeknek, a szeretet: az emberek összekötő érzelme. Az etika tehát mintegy természetes mozdulattal ömlik át a politikába: az emberi közösségek elveiről és feltételeiről szóló tudományba. Az egyes ember a közösségben válik teljessé:: élete a szolgálatban teljesedik ki, lesz igazán egésszé. Ezt jelenti Aristotelesnek az a sokat idézett tétele, hogy az ember társas lény. De a társaság persze nem arra való, hogy elmerüljön, semmivé váljon benne az egyén, hanem hogy napfényre hozhassa benne azt, ami lelkének legjobb, legnemesebb valója. Ezért van aztán, hogy a barátságnak oly nagy teret szentel Aristoteles az Etikában: a 8. és 9. könyv ennek van szentelve. Ennek az erénynek szépségeit bölcselőnk majdnem oly lelkesedéssel rajzolja, mint az ész nagyszerűségét. Már csak ezért a két könyvért is azt kell mondanom munkájáról: vedd és olvasd, — ritka tanulságnak leszel általa a részese.

Ebből az etikából a Kr. e. IV. század öntudatos athéni polgárának a lelke szól hozzád, de Aristoteles éppen azért, mert nem születés, hanem nevelés, szellemi

örökség jogán lett athénivé, ment tudott maradni ennek az elfogultságaitól és meg tudta érteni az egész görögség lelkiségét. Így tudta megírni erkölcsi világának ezt a nagy értelmezését, mely méltó párja metafizikájának: egységben tudja látni mindazt, amit a görögség teremtő korszakában alkotott. Műve ezért szól hozzánk is, nem csupán a saját korának embereihez.

4. *MARCUS AURELIUS „ELMÉLKEDÉSEI"*

A Kr. utáni II. századból egy kis görög könyv maradt ránk, mely még ma sem vesztette el varázsát, pedig nincsenek benne soha nem hallott tanítások, sem korszakalkotó tudományos fölfedezések. A stoikus filozófia közismert tételei és szólamai ismétlődnek lapjain, a stilusa sem olyan művészi, hogy miatta volna érdemes forgatni: pontos, hűvösen hangzó mondatai a római katona és államférfi lelkét tükrözik a görög szellem művészi bája és hajlékonysága nélkül. Még sincs senki, aki ha kezébe veszi ezt a könyvet, ne érezné már néhány mondat elolvasása után, hogy a köznapinál sokkal emelkedetteb és tisztább eszmék légkörébe jutott, ahonnan nehezen és nem szívesen száll alá újra a mindennapi élet zavaros világába. Marcus Aurelius római császár csupán önmagának szánt bizalmas gondolatai, mindennapos önvizsgálatának józanul megfogalmazott eredményei ezek az Elmélkedésnek nevezett följegyzések, amelyek éppen azért kimondhatatlan varázsúak, mert nem az írót, nem is egy filozófust tárnak elénk, aki mondanivalói mögé elbujik és inkább eltakarni, mint leleplezni akarja a maga személyes valóját, hanem itt egy igaz emberrel, egy fenkölt lélekkel találkozunk épp abban a pillanatban, mikor a világegyetem tükrébe tekintve maga is elcsodálkozva szemléli és ismergeti a saját orcájának vonásait. Embert találunk ott, ahol írót reméltünk, — ez az első nagy meglepetése Marcus Aurelius Elmélkedéseinek. S a másik, hogy ennek az embernek olyan példája és olyan mondanivalója van a számunkra, ami nem avul el soha, míg csak küzködő és a dolgok, az események zürzavarából a szellem tisztább világába vágyó em-

berek élnek ezen a földön. Ezért írhatta róla Taine Hippolit, a mult század egyik legnemesebb elméje, egy barátjának: „Nekünk, akik keresztül törtük magunkat a filozófián és a tudományon, Marcus Aurelius az evangéliumunk, mert ő azt tanítja a mi kultúránk embereinek, amit Jézus az egyszerű népnek. Tegye e könyvet ágya mellé, vagy íróasztala egyik szögletére és minden nap olvasson belőle három-négy mondatot. Ennyi elég arra, hogy egész napon át foglalkoztassa a képzeletét. Különösen ajánlom a három utolsó könyvet. Ekkora igazsággal és fenséggel soha senki nem gondolkodott és írt a természetről és a halálról. Különösen a görög szövegben minden szó tele van értelemmel, érzéssel és képekkel. Az *Institutiók* pontos és lapidáris stílusa nem mulja felül. E könyv az ókor főfő testamentuma: azé a koré, mely egészségesebb volt, mint a miénk."

Tainenek általában igaza van. Valóban olyan ez a kis könyv, mint valami laikus breviarium. Egyszerre nem szabad olvasni, de naponkint szemezgetve belőle a léleknek felüdítésére és edzésére alig képzelhető alkalmasabb olvasmány.

Marcus Aurelius a császári trón magaslatán is világosan látja azt, amit minden ember érez, hogy az élet állandó küzdelem, ahol az ember folytonosan egy egész ellenséges világgal áll szemben, amely sokkal inkább letaposni, elpusztítani, mint segíteni és felemelni hajlandó. A mindennapi létben jelentéktelen és köznapi emberkék küzködnek jelentéktelen és köznapi ellenfelekkel. A történet se egyéb, mint ezeknek az arányoknak megnagyítása: jelentékeny emberek küzdelme a jelentékeny helyzetekkel, illetve ezek embereivel és dolgaival. A lényeg: a szembenállás, a harc ugyanegy itt is, meg ott is. „Az élet — úgymond — inkább birkózáshoz, mint tánchoz hasonlít, mert felkészülten, sőt rendíthetetlenül kell állnunk minden eshetőséggel, a váratlannal szemben is" (VII. 61.). Mikor az embert így mindenfelől ellenség fenyegeti, s körülötte olyan veszedelmek tornyosulnak, amelyekkel szemben tehetetlen, akkor legbölcsebben cselekszik, ha visszavonul a világtól. Építsen áthatolhatatlan falat önmaga körül és vonuljon be a saját személye

legbensőbb rejtekébe, s tegyen úgy, mintha egyáltalában nem léteznék az ellenséges világ. Mit tartozik reám az, ami rajtam kívül van, ha önmagammal, a magam jobb részével: eszes énemmel békében élhetek!? Az antik Stoa ennek a viselkedésnek, az önmagunkkal való megelégedésnek és a benső békességnek megtanítására törekedett. Alapvető hite szerint az ember nem a világ megváltoztatására született, hiszen a fölötte való hatalom nincs a kezünkben, ellenben az ember önmaga megedződhet annyira, hogy nem fáj neki többé a világ. Ezt jelenti a stoikus parancs: *sustine et abstine!* — türd el a valóság ostorcsapásait és fordulj el a világtól, ha nagyon fáj, mert ez az egyetlen okos mozdulat, amit az értelmetlen zürzavarnak ebben a tengerében megtehetsz! Az ember így erősebb lehet, mint a világ, mert meg tudja mutatni, hogy nem akar többé a világtól semmit: úgy él benne, mintha már jelen se volna.

Bizonyos, hogy fájó sebeket kell annak a léleknek takargatnia, amelyik ezt a viselkedést találja a legbölcsebbnek, különösen, ha meggondoljuk, hogy a stoikus nem hisz a halál utáni életben, s így ebben az élve eltemetkezésben nem vigasztalja egy jobb élet biztató reménysége. A stoikus reménytelenül él és mégis megőrzi az ember fenségét és nagyszerűségét, — ebben rejlik lényének különös morbid szépsége, amely olyan, mint valami exotikus virág különös: egyszerre vonzó és taszító illata.

Marcus Aurelius lelke is tele van sebekkel. Sorsa római császárrá tette, hatalmat adott a kezébe, de olyan időkben, mikor birodalma minden eresztékében recsegett, s ezzel a roppant földindulással szemben tehetetlennek kellett éreznie magát, noha mindent megtett, amit császári kötelessége reá rótt. Kemény kézzel igyekezett fogni a gyeplőt: szilárdan védekezett a külső és belső ellenségek ellen, de az eredmény nem elégítette ki őt. Nem, annyival inkább, minél magasabbra tűzte a célt, amelyet el kellett érnie. Arról ábrándozott, hogy új aranykort varázsol a római birodalom népeire, s megvalósítja Platon álmát, ahol a bölcsek királykodnak, s mindenki boldog örömmel végzi a maga feladatát. S mi-

vel abban az időben a filozófusok szerepeltek úgy, mint az igaz emberség papjai és az erény tanítói, nemcsak maga lett filozófussá, hanem ilyenekkel is vette körül magát. Ezek lettek a császárnak mintegy a titkos tanácsosai, akiken keresztül a filozófia csakugyan hatalommá vált a birodalom kormányzásában. E helyzet azonban ferdének és türhetetlennek tűnt fel katonái előtt: ezek a nyers, vad harcosok idegenkedtek a szellem kifinomult embereitől, s a tudattalan ösztön lázadásával tiltakoztak az élet lendületét megfékező értelem bölcs tartózkodása ellen. Avidius Cassius, a császár egyik legjobb tábornoka, nyilt lázadást szított a filozófus uralom ellen, s a császárnak talán még nagyobb fájdalmat okozott a hadvezérében való csalódás, mint ha a pártütés nyomán trónját vesztette volna el. Ez a trón amúgy sem okozott neki sok örömet. Uralkodása idejében a birodalom elérte határai legnagyobb kiterjedését, de társadalma elfáradt. A régi hit haldoklott, senki sem hitt már őszintén benne. A keresztények közömbösen, sőt ellenségesen néztek a birodalomra. Mártírhalálukban a császár nem a diadalmas világnézet felemelkedését, hanem csupán a fennálló hatalommal dacoló akarat jelét látta (IX, 3.), ezért még jobban meg akarta őket törni. Így aztán a legjobb és legemberségesebb császár idejében nem a velük való kibékülésnek, hanem üldözésük fellángolásának vagyunk tanui. S ez a fáradt és elfínomult társadalom ideges félelemmel tekintett az északi határok felé, ahol barbár germán és szláv törzsek dörömböltek a birodalom kapuján, sőt nem egyszer betörve oda, Aquileiáig és Hellas szent földjéig kalandoztak el. Úgy vágytak Észak ködéből Dél verőfényes napja alá, mint börtönéből a rab szabad levegőre: bebocsáttatást, földet és jogokat követeltek a római imperium területén. A császárok már Marcus Aureliust megelőzően úgy vélték kivédhetni ezt a nyomást, hogy befogadták e barbárokat és közülük válogatták össze legjobb katonáikat. A rómaiak megcsodálták e szőke óriásokat, mikor megjelentek a főváros utcáin, de Marcus Aurelius idejében már nem kicsiny csoportok, hanem egész népek tódultak északról dél felé, s a birodalom fegyverrel volt kény-

telen ellenük megvédeni a határait. A császár élete jó részét táborban töltötte, hol Északon, hol Keleten védte a birodalmat. Elmélkedései egyik könyvét Carnuntumban, a mai Bécs közelében, a másikat a Garam partján, Esztergom táján írja, s a halál is a Duna mentén éri, mikor őrt áll birodalma határán. Nem igen jutott tehát osztályrészeül a nyugodt kormányzás, és nem igen láthatta a császár legboldogítóbb látványát: a békében dolgozó népet és a jólétben, hatalomban emelkedő birodalmat.

De ha az uralkodónak nem adatott meg a boldogság, nem találta meg ezt a magánember se. Felesége, Faustina, egész gyerekhaddal ajándékozta meg férjét, a fővárosi pletyka mégis igen sokat tudott beszélni szerelmi kalandjairól, s nem egy gladiátort emlegettek kegyeltjei között. Marcus Aurelius feljegyzéseiből ugyan más, jobb és nemesebb képet kapunk róla, de könnyen elképzelhetjük, hogy az eleven, élni vágyó császárné kissé unalmasnak találhatta úgy a sok egyedüllétet, mint férjének filozófusokból álló társaságát ... De ha a feleség szerepe kissé homályban áll előttünk, annál nagyobb világossággal látjuk azt a sebet, melyet a császár lelkén fiának és utódának hozzá méltatlan volta ütött rajta. Mintha a természet bosszút akart volna állni rajta, amiért ösztöneit és homályos vágyait eszének rendelte alá: Commodusban a gonosz ösztönök és féktelen indulatok szabadultak el, hogy még az emlékezetét is eltöröljék a jó császárok idejének. E bárgyu atlétában, ki egyedül csak a testgyakorlatra mutatkozott alkalmasnak, Renan jogosan lát valami pompás, vérszomjas henteslegényt, kinek csak az ölésben telik kedve. „Szellemi semmisége gyűlöletessé tette előtte azt az intelligens világot, mely apját körülvette; alantas naplopók karmai közé került, kik a világ egyik legvisszataszítóbb szörnyetegévé formálták". Atyja megpróbálta a filozófia mézére rákapatni, de — ugyancsak Renan szavai szerint — „olyformán hallgathatta ezeket a filozófusokat, mint ahogy egy oroszlánkölyök tenné, amelynek szónokolnak, s amely ásítozva és oda se hederítve fogait mutogatja a beszélőnek." Bizonyosan reá gondolt elsősorban az öre-

gedő császár, mikor a halálra készülődve azt írja feljegyzéseiben (IX, 3.): „Emlékezzél meg arról is, hogy az emberek, kiktől megválsz, nem azonos felfogásuak veled. Mert ha valami, ez az egy, az egyazon felfogásu emberekkel való együttélés lehetősége visszahúzna az életbe és itt tartana. Most pedig mikor látod, hogy a veled együtt élők visszavonása micsoda kellemetlenséget okoz, igazán elmondhatod: Jöjj halál, de mentől hamarább, hogy magamról valamiképen meg ne feledkezzem!"

A csalódásnak, a keserűségnek mily tengere hullámozhatott annak az embernek szívében, aki ezeket a sorokat írta, valamint a következőket (X, 36.) is: „Senki sem annyira boldog, hogy halálos ágyánál ott ne álljon néhány ember, ki örül a bekövetkező bajnak. Hisz elvégre még a buzgó, bölcs emberrel szemben is akadhat olyan, ki ezt mondja magában: „Csakhogy megszabadultunk ettől az iskolamestertől! Sok vizet ugyan nem zavart, mégis úgy éreztük, befelé megvan neki rólunk a véleménye." Lám, ez esik meg a buzgó emberrel! Hát bennünk mennyi más ok is van, ami miatt sokan szabadulni óhajtanak tőlünk! Gondold el ezt halálos ágyadon s e gondolatban könnyebben távozol: „Olyan életet hagyok itt, melyben maguk a bajtársaim, — kikért annyit küzdöttem, imádkoztam, törtem a fejemet — ők maguk kívánják távozásomat, mert azt remélik, ebből valami előnyük lesz." Mi az tehát, amiért az embernek ragaszkodnia kellene a további itt mulatáshoz? Mégse távozzál el embertársaid iránt való jóindulatodban megfogyatkozva, hanem jellemedhez hiven légy hozzájuk barátságos, jóindulatú és kegyes. Viszont ne tégy úgy, mint akit erőszakkal kell innen elszakítani,hanem olyan legyen körükből való távozásod, hogy könnyű halál esetén a pára észrevétlenül hagyja el a testet. Mert velük is a természet kapcsolt és kötött össze egykor, most pedig feloldja e kötelékeket. Most hát elválok tőlük, sorsom osztályosaitól, minden huzavona és kényszerűség nélkül, mert ez a magatartás a természet követelményeinek egyike".

Ennek a sebzett léleknek lehet-e más a filozófia, mint a halálra való előkészület? A fáradtságnak, öreg-

ségnek és a finom dekadenciának vagyunk itt szemtanui, ahol a császár mintegy egész korának és birodalmának szimbolumává alakul át. Az egyén itt valóban annak a közösségnek sorsát is hordozza, amelynek körében kivirágzott. Az elmulás öntudatossága ömlik el Marcus Aurelius alakján. Semmi sincs már benne ösztönös és öntudatlan. Önmagának kínzó és nyugtalan tanulmányozása is a hanyatló életerő jele, mely még a maga testére is úgy tekint, mint valami idegenre. Ég benne a tökéletesség vágya, de azé a szellemi tökéletességé, mely az időből az örökkévalóságba emel és részévé tesz bennünket az egyetemes istenségnek. Marcus Aurelius minden mozdulatával ennek a szavát figyeli. A benne élő észben az istenség szavát hallja és általa vele társalog. Akkor érzi magát boldognak, ha semmit se lát a világból, de mindent megért, amit ez az ész, a benne élő istenség közöl vele. „Az emberek buvóhelyeket keresnek maguknak, — úgymond (IV, 3.) — falun, tengerparton, hegyeken. Te magad is vágyva szoktál vágyni ilyesmi után. Micsoda korlátoltság! Hiszen módodban áll, amikor csak akarsz, önmagadba visszavonulnod! Mert az ember sehová se vonulhat vissza nyugodtabban és gondtalanabbul, mint a saját lelkébe, különösen, akinek olyan a belső, lelki világa, hogy annak szemléletére azonnal beáll a teljes lelki béke. A békesség ekkor valóban azonos a lélek harmoniájával." A császár legfőbb tanácsa tehát, amit adhat nekünk, így hangzik: „Nézz a lelkedbe! Ott a jó kútfeje, mely folyton buzog, ha folyton mélyíted!" (VII, 59.)

De vajjon csak a külső körülmények, a világnak a lelken ejtett sebei tették-e Marcus Aureliust ily szörnyen magányossá, aki ennyire idegennek és vendégnek érzi magát ebben a világban? Aligha! Ezek csak fokozhatták lelkének alaptermészetét, melyben ott élt már eredetileg is a világból menekülés mozdulata. Ne felejtsük el: családja hispániai eredetű, s ott rejtezett benne az a lelkiség, mely egy más korban és más hit körében a nagy spanyol misztikusokban: Juan de la Cruzban, Avilai Szent Terézben és társaiban, valamint a királyi trónon V. Károlyban talált megfelelő kifeje-

zést. Marcus Aurelius ezeknek az előhírnöke: egy hitetlenek közt elvetélt szent, egy a Stoában megfulladt keresztény.

Mert ha valaha igaz volt Tertullianus mondása, hogy *anima naturaliter christiana*, azaz a lélek természete szerint keresztény, akkor Marcus Aurelius esetében ez nagyon is nyilvánvaló. Az erkölcsi tökéletesedésnek és az istenséggel való egyesülésnek vágya épp oly hévvel lángol benne, mint a keresztény misztikusban, de hiányzik belőle a transcendens valóság hite: a Stoa panteizmusa eltakarja szeme elől az eget. 25 éves, mikor tanítója és barátja, Rusticus, Epiktetos Beszélgetéseit adja a kezébe, s oly fordulattal tér meg a Stoa filozófiájára, mint a keresztény Krisztus evangéliumára. Nála senki se vette komolyabban a kötelező lelkiismeretvizsgálatot, s ettől a naptól fogva egyszer sem hajtotta álomra fejét úgy, hogy számot ne adott volna magának aznapi gondolatairól és tetteiről. Amint haladt az idő, s egymás után haltak el mellőle az ifjúkor bizalmas barátai, mind jobban magára maradt. Mikor Antoninus is meghal és Marcus Aurelius a trónra lép, lelki magányossága szinte abszoluttá válik: ennek némi áttörése akart lenni számára a léleknek az a minden esti magányos beszélgetése önmagával, amelyet nem csupán a Stoa parancsára, hanem lelki hajlamát is követve vett magára. A császári trónon is meg akart maradni embernek; ezért óva inti önmagát: „Vigyázz, el ne császárosodjál, fel ne vedd szokásaikat, mert az ilyesmi könnyen megy! Légy továbbra is egyszerű, tiszta, komoly, kendőzetlen, igazságszerető, istenfélő, jóindulatú, szeretetteljes, tántoríthatatlanul kötelességtudó. Törekedjél annak maradni, amivé a filozófia igyekezett tenni. Tiszteld az isteneket, segítsd embertársaidat. Rövid az élet. A földi élet egyetlen gyümölcse a mocsoktalan érzésvilág és a közérdekű tevékenység. Légy mindenben Antoninus méltó tanítványa: olyan állhatatos, mint ő az értelem parancsainak teljesítésében, olyan egyenletes minden dologban, olyan kegyes, olyan tiszta tekintetű, olyan nyájas, olyan hiúság nélkül való, olyan szorgos a dolgok megismerésében. Mennyire nem hagyott ő semmit abba, míg jól ki nem

vizsgálta és alaposan meg nem ismerte! Milyen békésen tűrte, hogy igazságtalanul ócsárolják, anélkül, hogy ezt viszonozta volna! Mennyire nem sietett el semmit! Mennyire nem hajlott a besugásokra! Milyen alaposan ellenőrizte saját erkölcseit és cselekedeteit! Milyen kevéssel beérte: milyen lakással, ruhával, élelemmel, kiszolgálással! Mennyire szerette a munkát, mennyire türelmes volt...! Ha valaki szabadszájúan szembeszállt nézetével, eltűrte, sőt örült, ha más jobbra figyelmeztette. Istenfélő volt, de babona nélkül. Vajha olyan tiszta lelkiismerettel nézhetnél szembe utolsó óráddal, mint ő." (VI, 30.)

Ime, akárhonnan indulunk el, megint csak a halálnál vagyunk. Marcus Aureliusnak és minden stoikusnak ez a legnagyobb problémája: a szép halál, mikor az ember nyugodtan nézhet a közelgő rém szemébe, sőt örömmel fogadhatja azt. Nekik a filozófia valóban semmi más, mint — a halállal való foglalkozás. Nyilvánvaló bizonysága ez annak, hogy a stoa bölcsesége az öregkor eszmélkedése, s egy hanyatló társadalom haldoklásának tünete. Nem csak az antik világban volt ez így, hanem pl. a nyugateurópai kultúra XVII. századában is, mikor a nemesség már érezte az elmulás lehelletét és a hajnalodó polgári világ felemelkedését. Akkor is egy stoikus áramlat vonult végig a művelt Nyugaton: a francia nemesség nézett benne szembe a maga halálával, hogy aztán a XVIII. században a saját fiai adjanak elméleteikkel tőrt a „harmadik rend", a *tiers état* kezébe, amelylyel majd a forradalom ledöfi őt. A Stoa szerint is ember és ember közt testvéri egyenlőség áll fenn, legfeljebb erényeink tehetnek köztünk különbséget, de a halál itt is egy színtre hoz bennünket, ám a filozófus-császár és a filozófus rabszolga már az életben is jobban rokonok, mint apa és fiú.

Ebben a filozófiában Marcus Aurelius már szinte emberfölötti arányokat öltött. Önmagát szinte a tudatos értelem és a szándékos erény szobrává faragta, de elvesztett mindent, ami az élet irracionális mélyéből eredve alkalmas ennek a megszépítésére és gazdagítására. Hiányzik belőle a humor, melyben az ember nem emel-

kedik ugyan a világ fölé, de benne élve a saját kedélyének melegével és ragyogásával tudja bevonni annak embereit, tárgyait és eseményeit. A stoikus olyan, mint a jéghegy: csodáljuk a fenségét, de megfagyunk mellette.

Marcus Aurelius a természet szépségét se látja meg. Neki csupán a világ isteni rendje iránt van látó szeme, ezt is az eszével fogja föl. A szép borzongása, s a művészet vigasztaló élménye idegen az ő világától. Még a tudományért se lelkesedik. „Nincs nyomorúságosabb — úgymond — annál az embernél, ki mindent sorban kikutat, feltárja a „föld gyomrának" (ahogy mondani szokták) a titkait, be próbál hatolni embertársai lelki világába, s nem veszi észbe, hogy elegendő, ha az ember egyesegyedül a saját benső világának géniuszával társalog és azt őszintén tiszteli" (II, 13.).

Ezzel a befelé fordulással Marcus Aurelius lassankint teljesen elszakad a külső világtól, s a halál már csak pontot tesz életében egy folyamatra, amely napról-napra jobban eltávolítja őt e földi lét zürzavarából. Mindent megtett, hogy benne küldetését római polgárként egyaránt elvégezze, s panasz és zokszó nélkül távozott, mikor annak ideje számára elérkezett. A stoikus talán sohasem mutatkozik nagyobbnak, mint mikor meg kell halnia.

De vajjon az ember azért él-e, hogy szépen haljon meg és lelke minden erejével az életből való távozás pillanatát kell-e biborpirba borítania, mint a lenyugvó Napnak? Bármennyire kétséggel vagyunk e tétel igazsága iránt, a stoikus nem tehet másképen, mert abban a meggyőződésben van, hogy minden, ami a világon történik eleve megszabott rend és szükség szerint történik, az ember tehát ezen semmit sem változtathat: vagy belenyugszik és akkor él ahogy lehet és kell, vagy oktalanul más véleményben van és akkor ezer szenvedésnek és csalódásnak teszi ki magát. A világot ennélfogva nem akarja megjavítani, mert csak az eltürését és a tőle visszahúzódást tartja egyedül emberhez méltó viselkedésnek. Egy lehetőség nyilik előtte: a saját énjének észszerű alakítása, vagyis magából faraghat kőkemény szobrot,

amelyről visszapattannak a világ nyilai. Úgy élni, hogy ne fájjon a világ, — ez a célja. Ezért lesz elmélkedése a világhoz fordult felének, a testi létnek állandó megöldöklése, s filozófiája a halálra való előkészület, a vele való barátkozás. Mennél finomabban dolgozza ki a maga lelki életét, annál szerencsétlenebbé és sötéten látóbbá válik, mert finom lelkét semmi se tudja kielégíteni.

A stoikus lélek tévedésének forrása ott rejlik, hogy azt hiszi, az ember közömbös tud lenni azzal a világgal szemben, amely létrehozta, s hogy el tud szakadni attól a talajtól, amely kitermelte. Az ember és világ csak az elméletben szakítható ketté, a valóságban egységes egészet alkot. Ezt a Stoa panteizmusa is kénytelen elismerni, mégis arra törekszik, hogy szakadást hozzon benne létre. S mivel a teljes szakítás a halál, azért koncentrálja létét erre a pillanatra.

Az élet célja azonban sohasem lehet a halál, mert ezzel megtagadná saját önvalóját. Az élet csak az élet fokozását igenelheti, tehát egyik legnagyszerűbb mozzanatának: az eszmélkedésnek sem lehet feladata a halálon való tűnődés és a vele való barátkozás, hanem az életre való erőgyűjtés. *Greift nur hinein ins volle Menschenleben!* — az ember feladata nem az, hogy meneküljön a világból, mert léte a világban való lét, ha innen eltávozik, az életnek ez a formája tovább értelmetlenné válik. Menekülés helyett tehát az ember feladata a világba való beavatkozás: nyomot kell hagynia a világban annak, aki benne élt. Aki tökéletesen bebizonyítja, hogy minden emberi cselekedet, csak hiuság, *vanitatum vanitas*, az végeredményben megöli az életet, mert elveszti a világot átalakító tett lendületét. Már pedig a Stoa és Marcus Aurelius erre a bizonyításra vállalkoztak: nyomukban világuknak össze kellett omlania.

A stoikust megcsodáljuk azért, hogyan tud meghalni, de nem tanít meg rá, hogyan kell élni. Halála sem a hősé, akit erőfeszítése tetőpontján villámcsapásként ér a pusztulás, hanem a fáradt bölcsé, aki maga indul el sírboltja lépcsőin lefelé a megsemmisülésbe. Ezért fényes erényei a valóságban visszájára fordulnak: jósága gyöngeséggé, igazsága fanatizmussá válik. Erénye

meddővé lesz, mert nem tudja jobbakká tenni az embereket, nem javítja meg a világot. Reménytelenül él és reménytelenül hal meg, ez a tragikuma. Az élet javait nem élvezi, hanem vég nélkül apróra szétszedi és éppen azt nem találja akkor bennük, ami azokat értékessé és egységessé teszi. A dallamban csak külön-külön hangokat, az egészben apró részeket lát és csodálkozik, hogy ezekben nincs meg a dallam és az egésznek egységes szépsége és varázsa.

A Stoa, bár „az erény laikus iskolájának" legnagyobb próbálkozása, mégis elégtelen, s vállalkozásának tönkre kell mennie, mert a valóságban nem érzi meg azt a több-valóságot, amellyé annak éppen az ember erőfeszítése által kell válnia. Az érzéketlenséget ajánlja, az igaz emberség pedig minden érték teljes és tökéletes megérzésében áll. „A stoikus rest a nevetésre és a sírásra, mi pedig mindkettőbe belevetjük magunkat", mondja Szent Ágoston, s ez a viselkedés sokkal emberibb, mint a Stoa hőseié. Marcus Aurelius arcát is az teszi emberivé, hogy végül mégse adja át magát fenntartás nélkül a Stoa dogmáinak, hanem marad benne valami naív, emberi kétség. „Eltávozni az emberek társaságából, — mondja, — nem oly rettentő, ha vannak istenek. Ha pedig nincsenek, vagy nem törődnek az emberrel, mit számít oly világban élnem, melyből hiányoznak az istenek, vagy amelyben nincs gondviselés!?" (II, 11.) Ez az enyhe szkepszis rokonunkká teszi az elmélkedő császárt, megsejteti velünk, hogy maga is szenved azért, mert nem tud látni ennél a való világnál magasabbat és értékesebbet. Vallomásai ezért szólnak nemcsak a megfáradt emberhez, de azokhoz is, akik szinte reménytelen harcban állnak az őket környező ellenséges világgal. Könyve „a legtisztább emberi könyv a világon". Marcus Aurelius a pogány Kempis Tamás, aki azonban nagyobb Kempisnél, mert nincs előtte oly világító tűzoszlop az élet pusztaságában, mint Jézus Krisztus alakja, mégis a saját erejéből olyan erkölcsi magasságokba emelkedett, ahol a keresztény eszmény előtt sem kell szégyenkeznie.

5. BOETHIUS A FILOZÓFIA VIGASZTALÓ EREJÉRŐL

Születés és halál két olyan élménye az emberi nemnek, amelynek nyugtalanító titokzatossága elől, bármenynyire szeretne, sohasem tud elmenekülni. Honnan jöttünk? Hová megyünk? Miért vagyunk e világon? — ezek életünk legizgatóbb kérdései, s noha évezredek óta törjük rajta a fejünket. titokzatosságuk ma sem kisebb, mint volt az első napon, mikor az ember először állt meg csodálkozva és gondterhelten e problémák előtt. A két nagy tény közül a halál még izgatóbb, mint a születés, mert ezen öntudatlanul esünk át,de a halál elé tudatosan megyünk az egész életen át, s bármennyire igyekszünk róla megfeledkezni, ez teljesen sohasem sikerül. Hasztalan mondjuk Epikureusszal: mi gondom a halállal? Hiszen, amíg én élek, addig az nincs itt, mikor pedig itt lesz, én már nem élek! — s hasztalan valljuk, hogy a halállal való törődés az élet aktivitásának, alkotó kedvének megölése, — nem tudunk a reá gondolástól megszabadulni. Akármilyen paradoxként hangzik: a halál ténye az élet leghatalmasabb formálója, mert nem közömbös az életre nézve, hogy ki hogyan hal meg. A hős halála még visszafelé is megszépíti az életét, — a szent élete pedig felemelő és magasztos aktussá emeli a halálát.

A történet hanyatló korszakainak jellemző vonása, hogy bennük mintha megállna az élet alkotó lendülete, s e korok emberei alig tudnak egyebet, mint szépen meghalni. A római császárság hanyatlásának napjai bőven mutatnak erre példát, mikor a filozófia a sztoikusok kezén valóban alig volt más, mint a halálra való előkészület és a test megöldöklése a lélek örökélete kedvéért. Ilyen kor volt a Kr. utáni 5. század is, mikor északi barbár hadak tapostak a szent Itália földjén. A római császárság agonizált. Ami életerő volt még benne, Keletre huzódott, ahol Bizáncban még ezer esztendőn át hol fénylett, hol árnyékba borult, míg aztán össze nem omlott a török csapásai alatt. Ennek az ötödik század-

nak jellemző alakja és egyik legvonzóbb egyénisége Boethius, a filozófus államférfi.

Anicius Manlius Torquatus *Boethius* 455 táján Rómában született. Gibbon „a Catók és Cicerók fajtájából való rómainak" nevezi, akiből azonban már hiányzott úgy ezeknek, mint a Capitoliumot védő Manliusnak tettereje, csak a nagy és szép gondolatok iránt élt benne lelkesedés. Előkelő, gazdag ősei megadták számára azt a lehetőséget, hogy az élet napos oldalán járjon. Szellemét a görög műveltség kincsei táplálták, jellemét Róma és a filozófia formálták. Magas tisztségeket viselt, 32 éves korában már a consuli méltóságban találjuk, s egészen balsorsának bekövetkeztéig a senatus legtekintélyesebb tagjai közé tartozott. Boethiust mégsem az állam ügyei érdekelték szíve szerint: a velük való foglalkozása inkább családi hagyomány, mint belső hajlam diktálta szükséglet volt. Hiszen a senatus Rómában ebben az időben inkább dísz és a fényes mult emléke, mint tényleges hatalom volt. Itálián a fegyverek erejével Odoaker, a herulok vezére uralkodott, sőt Itália királyának a címét is viselte azóta, hogy az árnyékcsászárt, a gyenge és tehetetlen Romulus Augustulust megfosztotta trónjától.

Boethius tehát, mint előkelő széplélekhez illik, elmerült a görög filozófia műveiben. Úgy tett, mint a rajongó lelkű gyüjtők, akik megérzik, mikor van ideje annak, hogy még megmentsék egy már-már elsüllyedő világ emlékeit és azokat megőrizzék múzeumuk biztonságos falai között. Ő is rávetette magát a görög filozófiára és abban látta élete értelmét, hogy Platon és Aristoteles gondolatait megismertesse honfitársaival, s egyben megmutassa azt is, mennyire egyeznek e két filozófus eszméi, akiket általában ellentétekként szeretnek egymással szembe állítani. Ez a szándék is mutatja, hogy Boethius alapjában harmonikus, az ellentéteket áthidaló, kibékítő lélek volt, s éppen ez lett bukásának oka is, mert a történet vízválasztóin rendesen a langyosak, a mérsékeltek járnak rosszul, mert csak a tulzók: a lángolók és a jéghidegek világa ez. A szélsőségek harcában nehéz és veszélyes középütt járni.

Boethius filozófikus érdeklődésének és lelki emigrációjának sokkal nagyobb eredményei lettek, mint csekély eredetiségéből gondolhatnók. Főleg Aristoteles logikai műveinek latin fordításával megbecsülhetetlen szolgálatokat tett a nyugati műveltségnek; hosszú évszázadokon át Európa semmit se tudott volna Aristotelesről és a görög filozófia egyéb remekeiről, ha Boethius nem hagyta volna reánk ezek fordítását és magyarázatait. A keresztény Európa ugyanis csak a XII. században kezdett újra görögül olvasni, s odáig csak Boethiuson keresztül tudta, mi a görög filozófia. Boethius tehát a középkori keresztény műveltség nagy nevelői sorában foglal helyet. Egész kis bölcseleti könyvtárt hagyott ránk, mintegy az antik görög szellem múzeumát, amelyen formálódott aztán az európai középkor tudománya. Boethius azonban nemcsak filozófus volt, hanem már keresztény is. Platont és Aristotelest Szent Ágoston újplatonizmusának értelmében magyarázta. Itt is középúton járt a filozófia és a teológia között: igyekezett összebékíteni a kettőt, s éppen ezzel mutatott példát a középkornak. Az ész útján járt, de Istenhez kívánt fölemelkedni: ez gondolkodásának legjellemzőbb vonása.

Pedig Boethius kora mindennek mondható, csak békésnek és harmonikusnak nem. Talán éppen ezért vágyott erre ez a nemes lélek. Odoaker uralmát csakhamar megtörte egy másik, friss erőtől duzzadó barbár népnek: az ostrogótoknak Itáliára zúdulása, akik északról az északi embernek a dél és a napfény iránt érzett kiirthatatlan vágyával keresték az utat Itália felé. Rövid uralmuk érdekes világot hozott itt létre, melyben a rómaiságnak és a barbárságnak különös keveréke szemlélhető. A gótok vezére, Teodorik, maga is érdekes egyéniség volt. Tuszként a bizánci udvarban nevelkedett, ahol magába szívta a kultúra szeretetét és a művészetek megbecsülését. Itália pedig a római jog és államelmélet tisztelőjévé tette. 489-ben tört át népével az Alpokon. Négy év mulva leverte, majd megölette Odoakert, maga pedig feleségül vette Audelfledát, Clovis testvérét, hogy ezzel is megerősítse barátságát a frankok vitéz törzsével és biztosabban megalapozza királyságát, amelyet 497-ben

Anastasios bizánci császár is elismert. Ilyen előzmények után vonult be Teodorik 500-ban Rómába, ahol a pápa, a consul, a senatus és a nép ünnepélyesen hódolt előtte.

A hódító nem is volt méltatlan erre a fogadtatásra. Noha barbárnak született, el volt telve a római jog és az antik művészet szellemével. Római módra élt és viselkedett. Tiszteletben tartotta a legyőzött Itália jogait és birtokait. Katonáit megtartotta katonáknak és a polgári kormányzást a behódolt rómaiak kezébe adta, akik római módon igazgatták tovább is Itáliát.

A Rómába bevonulás napján a senatus nevében Boethius köszöntötte Teodorikot, két fia: Hypatius és Patricius kíséretében, akik éppen erre az évre megválasztott konzulok voltak, méltósággal szólott a hódítóhoz, kifejezve azt a reményét, hogy a pusztítás évei után a béke és virágzás évei következnek el a szenvedő Rómára és Itáliára. Így szövődött egyre melegebb és bensőbb kapcsolat Teodorik és Boethius között, akit az uralkodó folyton újabb meg újabb tisztségekkel halmozott el és iránta érzett rokonszenvének és barátságának számos jelét is adta. 510-ben másodszor, 522-ben pedig harmadszor ruházta reája a konzuli méltóságot s tudományos dolgokban is sokszor élt a filozófus tanácsával.

De bármely nagy volt a barátság, volt egy pont, ahol Teodorik és Boethius elváltak egymástól, s ez a hit, a világnézet kérdése körül támadt köztük. Ezt nem tudták összehangolni. Teodorik arianus volt, Boethius pedig a római pápa híve és barátja. A *homousios* és a *homoiusios* vitája ez, amelyről Madách is megemlékezik Az Ember Tragédiájában. A IV. században élt Arius ugyanis azt tanította, hogy a Fiú nem egylényegű az Atyával, hanem a teremtmények közé tartozik: Isten a semmiből teremtette a teremtés rendjén. Az ötödik és a hatodik század fordulóján különösen heves hitviták dúltak e kérdés és a Szentháromság körül, mely mindennél jobban megosztotta a birodalom lakóit. Különösen kiélezte a harcot, hogy 518-ban Justinus császárban olyan férfiú került Bizáncban a császári trónra, aki tűzzel-vassal küzdött Arius követői ellen. Féktelen indulatát még fokozta felesége, Euphémia, aki a barbár prozelita szenvedélyé-

vel állott az orthodoxia pártjára. Nyugaton azonban az ostrogótok és királyuk, Teodorik, — s a visigótok, élükön királyukkal Alarikkal, — a burgundok és az afrikai vandálok mind ariánusok voltak, akik a szemet szemért és a fogat fogért elv alapján fordultak az orthodoxia ellen. Mindkét oldalon életeket oltottak ki, templomokat égettek fel, vagyonokat pusztítottak el és csatatérré változtatták a birodalom területét. Az okos és józan eszű Teodorik látta a pusztulás esztelenségét és igyekezett féket vetni a szenvedélyeknek. 523-ban megparancsolta I. Jánosnak, az éppen akkor megválasztott pápának, hogy Boethius apósának, a patricius Symmachusnak és magának Boethiusnak társaságában követségbe menjen a császárhoz és birja őt rá, hogy enyhítsen az ariánusok ellen kiadott rendeletein. Annyival inkább bizott e követség eredményességében, mert Justinus némelyek szerint nem is thrák eredetű lett volna, hanem Boethiusszal egy vérből: az Aniciusok családjából származott. Bármint legyen a dolog, a követjárás nem sikerült: a császár hajthatatlan maradt. A katolikus követek maguk is láthatólag jobban törődtek a maguk hitének igazságával, mint küldetésük sikerével és üres kézzel tértek meg Rómába. Teodorik haragja lángra lobbant és a követeket hazatérésük után Ravennában börtönbe vetette. A pápa a fogságban hamarosan meghalt, s utódát III. Félixet maga Teodorik emelte trónra. Symmachust felségárulás címén kivégeztette, Boethiust pedig kegyvesztetten szintén elfogatta. A filozófus a lét napfényes oldaláról az árnyékba került: irigyelt szerencséje sötét szerencsétlenséggé változott. Ellenségei azzal vádolták, hogy összeesküvést szőtt Teodorik ellen, mert Itáliát ki akarta ragadni ennek uralma alól és vissza akarta játszani a császár uralma alá. Ma már nem látunk tisztán ebben a kérdésben: nem tudjuk, mi a valóság és mi a túlzás a vádban. Boethius egyénisége, harmoniára szomjazó lelke nem igen látszik alkalmasnak egy ilyen politikai akció vezetésére. De bárhogy álljon a dolog: ellenségei diadalmaskodtak és Boethius felségárulás miatt 526 október 23-án Paviában vérpadon halt meg, 71 éves korában.

Fenkölt jelleme és emelkedett szellemisége a börtönben sem hagyta el. Sorsát kereszténhez és filozófushoz méltóan nyugodtan és megadással viselte, de érdekes, hogy ez a római lélek balsorsában is inkább a filozófiához, mint a hit tanításához fordult vigasztalásért. A kettő különben nála nem vált el egymástól, hiszen mint az európai ember általában, még a hit igazságainak is észszerű bizonyítására áhitozott. Így írta meg a börtönben azt a művét, amely legtovább fenntartotta nevét: a *Consolatio Philosophiae-t*, a filozófia vigasztalását.

Ez a kis könyv maga is nyilvánvalóan Platon ihletéséből született meg. Platon *Kriton*-ja és *Phaidon*-ja a mintaképe, amelyekben Sokrates a börtönben olyan témákról beszélget barátaival: a jó polgár kötelességeiről a bíróságok és a haza iránt, valamint a lélek halhatatlanságáról, amelyek megnyugvást hoznak a halálra ítélt bölcs sorsa miatt lázongó lélekben. Csakhogy Boethiust börtöne mélyén nem jó barátok, hanem maga a Filozófia keresi föl és vele beszélget Boethius és tőle hall vigasztaló szavakat keserű sorsában. A Filozófia ugyanis még a száz lakattal lezárt börtönajtón is be tud lépni híveihez és nem hagyja el azokat utolsó lehelletükig.

A Filozófia a börtön fenekén arra figyelmezteti tanítványát, hogy sorsa éppen nem példátlan, hiszen „az én tanítványaimat — úgymond — ezerszer érte üldözés. Anaxagorast száműzték, Sokratest megmérgezték, Zénont megkínozták a legszörnyűségesebb módon." De e mártirok erkölcsi tisztasága vádolójává lőn gonosz üldözőik romlottságának. Lehet-e csodálkozni azon, ha a filozófus élete annyira zaklatott és tele van viharokkal, „mikor abban keressük — így folytatja — a dicsőséget, hogy nem akarunk tetszeni a gonoszoknak!? Pedig az ő számuk végtelen, ehhez nem férhet kétség, ám azért nem lesznek ezek kevésbbé megvetésre érdemesek. Nincsenek törvényeik, nincsen kalauzuk, egyebet se tesznek, mint elvakult szenvedélyük rendetlen mozgásait követik. Ha mi, filozófusok, néha kénytelenek vagyunk meghátrálni erőszakosságuk előtt, főnk egy bevehetetlen erősségbe von vissza bennünket, ahonnan nyugodtan nézzük, hogyan marakodnak azon a zsákmányon, amelyet odadob-

tunk nekik. Nevetünk ostoba kapzsiságukon, mely ily silány és megvetendő javakhoz tapad, s várunk magas bástyáiról nézzük tehetetlen dühüket, mert vakmerőségük megtörik e vár falainál." A filozófus nem esik kétségbe a zsarnok fenyegetéseitől, mert nem vágyik semmire, nem fél semmitől s ezzel már meg is törik vele szemben a zsarnok haragjának ereje.

Boethius a politikai életbe való beleavatkozását Platon tételével indokolja, aki azokat az államokat mondotta boldogoknak, amelyekben a bölcsek királykodnak, vagy ahol a királyok lesznek bölcsekké. Annyit jelent ez, úgymond, hogy a bölcsnek meg kell ragadnia a kormány gyeplőjét, már csak azért is, hogy ne kerüljön az a gonoszok kezébe, akik visszaélnek vele és hatalmukat a jók elvesztésére használják. Ennek az elvnek parancsa szerint látta kötelességének, hogy ne éljen a puszta elmélkedésnek, hanem megkísérelje valóságra váltani gyakorlatban is elméleti meggyőződését. Ámde vesztére cselekedett, mert a világ nem a jóság elveihez igazodik, s égbekiáltó igazságtalanságnak látszik, hogyan viheti végbe az ártatlannal szemben gaz szándékát a gonosz, ha van Isten, akinek mindez a szeme láttára történik meg! Ime, ez a kérdés tulajdonképen Boethius művének problémája. Benne tehát valójában egy teodicea rejlik: megmutatása annak, hogy a világon minden Isten bölcs rendelése szerint történik és minden úgy van jól, sőt a legjobban, ahogyan van. Az embernek nagy megnyugvására kell szolgálnia annak a tudatnak, hogy ha már nem is tudjuk miképen kormányozza Isten a világot, legalább tudjuk azt, hogy valóban ő kormányozza.

A bizonyítás menetében Boethius keresztény, újplatonikus és sztoikus nyomokon jár. Rámutat, mily gyönge és esendő lény az ember, mily magatehetetlenül jön a világra, s mennyire Isten ajándéka mindaz, amit földi pályáján a magáénak mondhat. Panaszkodhatik-e, ha Isten szuverén akarata egyszer elveszi tőle azokat a javakat, amelyeket neki ajándékozott? Akit ő emelt a porból magasra, annak el kell készülnie arra is, hogy a magasból újra leszálljon a porba.

Az ember ezek után azt hinné, hogy valami vallá-

sos művel van dolga, pedig ez éppen a nagy tévedés. Tiszta filozófiai mű ez, amelyben nyoma sincs szerzője kereszténységének. Versben és prózában, a latin filozófiai elmélkedések stílusában merő sztoikus és platonikus tanítások olvashatók itt, nyilvánvaló bizonyságául annak, hogy Boethius még inkább volt a görög szellemmel telitődött római, mint katolikus. Amit mond, azon egyáltalában nem érzik meg, hogy a hatodik század gyermeke írta Krisztus után, mert nincs egyetlen mondata, amit ne olvashatnánk akár Platon *Gorgias*ában, vagy más nagy politikai műveiben, sőt Plotinos *Enneas*aiban. A végső eredmény itt is lényegében az, hogy a szerencsétlenség és a szenvedés az embernek inkább javára, mint kárára van, s hogy a gonosz, a rossz ember igazában nagyon szerencsétlen.

Boethius tehát alapjában véve ebben a kedves és megható könyvében is ugyanazt teszi, amit egyéb munkáiban: az ókor eszméinek kincseit menti át a középkor számára, ahol csakugyan műfajt teremtett, mert nélküle aligha születtek volna meg a különböző vigasztalások, így pl. Dambachi János könyve a XIV. században a teológia vigasztaló erejéről. Általában alig van könyv, amelyet a középkor mohóbban olvasott volna, mint a *Consolatio Philosophiae*-t. Johannes Scottus Eriugenától kezdve egészen Chaucerig nemcsak filozófusokat, de költőket és széphistorikusokat egyaránt ihletett ez a mű. Lucanus, Vergilius és Cicero mellett egyetlen latin íróért se lelkesedtek akkor jobban, mint Boethiusért. Pedig éppen nem eredeti szellem, de nemes lélek, s ez a komolyság és igaz emberség nem tévesztette el hatását olvasóira; ebben rejlik az oka annak is, hogy műve még ma is él. Ezekben az apokaliptikus években talán még elevenebben, mint máskor. A rossz jelenléte a világban, de ennek összeegyeztethetősége az isteni gondviseléssel és az emberi szabadsággal, ma épp úgy izgat bennünket, akárcsak Boethiust. S minden próbálkozást, amely ennek a megmagyarázását igéri, mi is izgatottan olvasunk. Kár, hogy Boethius műve nincs befejezve: az utolsó könyv az ember szabadságának és a gondviselésnek, Isten eleve elrendelésének összebékítése hiányzik. Úgy lát-

szik, előbb kellett a vérpadra lépnie, mintsem művét befejezhette volna. Biráinak talán eszébe jutott az is, amit Boethius hangsúlyoz, hogy t. i. a világ leghatalmasabb uralkodójának sincs hatalma egyében, mint a test fölött, ami oly csekély jelentőségű, s vagyonunk fölött, ami még csekélyebb valami. Az ember szabad és szuverén lelkét az ő hatalma el nem érheti: ez kisiklik a börtön rácsain is. Ezt nem lehet leigázni.

Az utókor kegyesebb volt, mind Teodorik, mind Boetius iránt, mint ők voltak egymással szemben. Mi nem fellejtjük el Teodoriknak, hogy ő volt az a hódító, aki azt írja egykor győzelme teljében, hogy „úgy akarja használni győzelmét, hogy mindazok, akik legyőzöttként jutottak jogara alá, sajnálják majd, miért nem következett be rájuk nézve már sokkal előbb ez a legyőzetés". Egy nagy és királyi lélek szava ez, aki még fogyatkozásaiban is meg tudott maradni valóban Nagy Teodoriknak.

Boethius rehabilitációja pedig szinte már halála pillanatában megkezdődött. Amalasonta, Teodorik leánya és atyja halála után a királyság regense, újra felállította Boethius ledöntött szobrait. Családja később rokonságba is került a gót királyi családdal. A középkor pedig szinte szentként tisztelte és János pápa szentté avatásával együtt csaknem maga is a szentek közé került. Luitprand, a lombardok királya, díszes sírt emeltetett 712-ben a hamvai fölé. Síriratában erkölcsi derekségét dicsőítette, s nagy hírnevéről, valamint művének eleven életéről beszél. 996-ban pedig III. Ottó császár új márványsírba tétette, amelynek síriratát II. Szilveszter pápa, aki Szent Istvánnak a koronát küldte, írta, még reimsi érsek korában.

Voltak Boethiusnál nagyobb filozófusok, s különb lángelmék, de tisztább és nemesebb lélek kevés. Ez teszi halhatatlanná őt magát is, meg művét is a *Filozófia Vigasztalásáról*. Nehéz időkben volt talpig ember és pedig művelt ember: halála csak azt bizonyítja, hogy ez nem mindig könnyű, de nem azt, hogy — lehetetlen.

Alig van könyv, amely másfélezer esztendő távolságából oly kevéssé kopott volna meg, mint Szent Ágoston Vallomásai. Írójának végtelen életszomja és szent nyughatatlansága ma is épp oly frissen és teljes erővel buzog belőle, mint megírása napjaiban. Ehhez járul még hihetetlenül lendületes írói művészete, a belőle áradó elragadó hév, amelyek mind megkapják az olvasót. A Szent 43—44 éves volt, amikor elhatározta, hogy megírja megtérése történetét. Körülbelül 11 évvel azelőtt vette fel a keresztséget és akkor lett teljesen más emberré, mint aki volt azelőtt. Vallomásait nem azért írja, hogy önmagával dicsekedjék, hanem, hogy a maga életének példáján mutassa be az ember gyarlóságát és Istennek végtelen nagyságát. Azért irta ezt a könyvet, hogy a világ ne tartsa őt többnek, mint ami volt. Érdemetlenségét és gyöngeségét akarta benne hangsúlyozni, akire mégis oly bőségesen áradt rá az isteni kegyelem. „Meg akarok emlékezni — úgymond — minden undokságról, amit csak elkövettem, minden testi bűnről, lelkem hiúságairól, nem mintha gyönyörűségem volna bennük, hanem azért, hogy Téged szeresselek, Istenem! Véremmel akarok fizetni szeretetedért. Keserű nekem ez az emlékezés, de még egyszer végigtekintek igen gonosz utaimon, hogy annál jobban érezzem boldogító, biztos, egyedül igaz édességedet. Megpróbálom összeállítani magamat ebből a zürzavarból, amivé jóformán izenként szétbomlottam, mikor Tőled, az Egytől, elszakadva temérdek tévedésbe sodródtam"; majd így folytatja: „kinek szólnak e vallomások? Nem Neked, én Istenem! hanem az én fajomnak, a Te színed előtt az emberi nemnek, akármily kis töredékének akad is majd kezébe az én könyvem; és mit akarok? Azt, hogy magam is, meg aki ezt elolvassa is, elgondolkozzunk azon, micsoda mélységből kell és lehet Hozzád kiáltani". Ez az önéletrajz tehát nem az emberi dicsekvés kedvéért született meg, mint sok más, hanem sokkal inkább Isten előtt való gyónás rejlik benne. Az egész sokkal inkább imádság, semhogy puszta élettörténetnek lehetne nevezni. Mikor

Szent Ágoston megvallja Isten előtt a maga nyomorúságát és hálát mond a kegyelem ajándékaiért, akkor lelke egész ragaszkodását szeretné feltárni, hogy amit keresztsége előtt Isten megkezdett vele, azt utána teljesítse be rajta.

Mintáit persze Szent Ágoston is megelőző önéletrajzokból vette, és ezekre különösen a római irodalomban talált példákat. A görögök ugyanis még nem szívesen írták meg a maguk életének történetét, mert sokkal jobban lekötötte őket az egyetemesnek, az általánosnak a szeretete, semhogy az egyéninek túlságos fontosságot tulajdonítottak volna, akár a világ, akár az emberi sors alakításában. Aristoteles szerint a tökéletes ember egyik sarkalatos erénye, hogy nem beszél sem másokról, sem magáról. Ezt azonban a cselekvésben a görögöknél sokkal több örömüket találó rómaiak nem tették egészen a magukévá és köztük nem egy szívesen beszélt azokról az eseményekről, amelyeknek önmaga részese volt. Ezek a rómaiak azonban, például maga a nagy Julius Caesar is inkább arról szóltak, amit ők maguk véghez vittek, mint ami velük történt. Szent Ágoston azonban arról beszél, amit az isteni kegyelem vitt végbe vele. Tehát nem az érdekli és nem azzal dicsekszik, amit ő maga cselekedett, hanem annak a csodálatos voltát akarja magasztalni, ami vele megtörtént, ezért vallomásainak a legfőbb tárgya annak az elbeszélése, hogyan tért meg pogányságából és filozófiai tévelygéseiből az igaz útra.

Első tekintetre is meglep bennünket, hogy ebben a Szentben rendkívül nagy hévvel élnek olyan jellemvonások, amelyek az európai embert a keleti embertől nagy mértékben megkülönböztetik. A keleti ember ugyanis hitében az extázisból, az érzelmi elragadtatásból táplálkozik és nem is törődik azzal, hogy hite ne jusson az eszével ellenkezésbe. Szent Ágoston azonban nem ekstatikus ember. Benne a hit csak akkor tud fellobbanni és lángragyúlni, hogyha eszének meggyőződésével tudja ezt a tüzet táplálni. Lobogó hitében van valami józan logikus vonás és egyáltalában nem akar elmerülni a hit misztériumaiban úgy, hogy miattuk tökéletesen szakít a logikus ésszel, hanem hitét is tudásának hívja a segítsé-

gére. Tudás nélkül még hinni sem képes, ezért épp annyira tudós filozófus, mint hívő teológus. Isten az ő szemében maga az örökkévaló igazság, szépség és jóság és a vele való találkozásból az embernek is sziklaszilárd meggyőződése születik meg, mely ettől kezdve ennek az örökkévalónak a fényében látja és szemléli magát a mulandó dolgok világát is. Így lesz Szent Ágostonnak Isten valóban minden mindenekben.

A Vallomások írója épp ezzel a nagy kritikai igénnyel lesz az európai ember első igazi tipusa és a nyugati kereszténység is nála nyer olyan ötvözetet, mely világosan megkülönbözteti az irracionális szemlélődésben elmerült keleti kereszténységtől. E nagy kritikai igény miatt Szent Ágoston még a hitet sem tudja teljesen a magáévá tenni mindaddig, amíg eszével is nem látja elhihetőnek és igazolhatónak. Ebből érthetjük meg azt is, hogy megtérése nem hirtelen történik. Nem úgy lesz kereszténnyé, mint a Saulusból Paulussá fordult Pál apostol a damaszkuszi úton, aki egyetlen látomásban elragadtatva hirtelen változik új emberré. Szent Ágoston kereszténysége lassan érik meg, a látomások és elragadtatások iránt kétségei vannak, mert jól tudja, hogy ezek talán még többször félrevezetnek bennünket, mint ahányszor a helyes útra igazítanak.

„Kit találhattam békítő közbenjárót Hozzád — kérdi Istentől — talán angyalokat kellett volna megnyernem? miféle könyörgéssel? miféle titkos szerekkel? Hallottam, hogy a Hozzád iparkodók, de elejében tehetetlenek között sokan megpróbálkoztak ezzel a móddal, elfogta őket a vágyakozás túlvilági látomások után és mi lett a jutalmuk? Becsapódtak! Felfuvalkodott lélekkel kerestek Téged; tudományos gőgjükben hetvenkedtek, ahelyett, hogy mellüket verték volna. Büszkeségük cinikus társaiul rokonaikat, a „levegő" fejedelmeit szerezték meg, ezek aztán alaposan becsapták őket szemfényvesztő mesterkedéseikkel. Közbenjárót kerestek, hogy megtisztuljanak általa, s nem találtak, mert az ördög volt a játékban, aki átalakult a világosság angyalává." (X. 42.)

Érthető tehát, hogy nincs is Szent Ágoston művei-

ben semmi fantasztikus, ami az égi és földi csodálatos utazásokhoz hasonlatos, ami sok úgynevezett vallásos elmélkedőnél hemzsegni szokott, mióta az Apokalipszis által felszabadultnak érzik a képzeletüket. Szent Ágoston nem a képzeletével, nem is az érzelmeivel hisz, hanem az eszével, és ez a vonása teszi őt igazi nyugati és európai géniusszá. Csak ebben a lélekben alakulhatott ki az irracionális hitnek és a racionális tudománynak, kereszténységnek és görögségnek az a szintézise, amely a keresztény filozófiában és általában a középkor tudományában áll előttünk.

Tévednénk azonban, ha azt hinnők, hogy Szent Ágoston az emberi elmét önmagában elégségesnek tartja az igazság megragadására. Az ember egész mivoltában, tehát elméjében is, elesett lény, de ebben az elesettségében is, különösen az elméjén rajta van az isteni eredet bélyege. Benne van tehát az igazság kiírthatatlan vágya és a szépség és a jóság után való kielégíthetetlen szomjúság. Ehhez a vágyhoz és ehhez a szomjúsághoz hajol le aztán az isteni kegyelem, és ha ez megtörténik, akkor valóban felragyog az emberi értelem előtt maga az örök Igazság, Szépség és Jóság. Mindezek észrevételéhez nem kell egyéb, mint hogy az emberi értelem elforduljon a külső világtól és önmagába tekintsen, akkor észre fogja venni, hogy rendkívül sok olyan igazságot talál önmagában, amelyek semmiképen sem juthattak be az elmébe a külső világból. Meg voltak tehát ezek az értelmünkben már akkor, amikor még nem is eszméltünk rájuk. „Magam vagyok — úgymond — a saját fáradozásom nehéz talaja. Nem az égboltozat térségeit kutatom, nem csillagtávolságokat mérek, nem a föld nehézkedési viszonyai iránt érdeklődöm, én vagyok kutatásaim tárgya, mert én vagyok az emlékező, én a lélek." (X. 15.)

Ez a lélek aztán a maga felemelkedésében és megvilágosodásában elvezet Istenhez. De azzal, hogy elvezet, még nem lesz magával Istennel, a lét és igazság örök forrásával eggyé. Szent Ágoston mindig teljesen tudatában van annak a nagy távolságnak, mely a teremtményt a teremtőtől elválasztja. Látása, tudása nem a misztikusok által annyit emlegetett Istennel való egyesülés, és az ő

fényében való teljes elmerülés, hanem az ő igazságának és nagyságának hódolatos szemlélete. Tőle való különbözésünknek Szent Ágoston annyira a tudatában van, hogy Isten az ő felfogása szerint még a kinyilatkoztatásban is mindig rejtelmes Deus Absconditus marad, aki csak annyit tár fel valójából a kegyelmébe fogadott embernek is, amennyit éppen akar. Ez a magyarázata annak, hogy a Vallomások irójának vallási élményei nem érthetetlen meglepetések gyanánt hatnak, hanem egy benső személynek, egy léleknek tiszta és világos útját jelölik Isten felé, mely éppen ezért állandó minta lehet mindazok számára, akik ugyanazon cél felé tiszta szívvel törekszenek. „Igyekeztem — mondja a Szent Istennek — vezetésed szerint bensőmbe hatolni, sikerült, mert segítőm voltál, s behatoltam, a lelkem tétova pillantása észrevett önmaga felett, értelmem felett valami örökké változatlan világosságot. Nem olyan volt ez, mint a testi szemmel is meglátható közönséges fény, még ha a szokottnál nagyobbnak, sőt akármennyire vakítónak és mindent betöltő nagynak próbálnám is elképzelni. Nem olyan volt, hanem más minden földi fénytől igen különböző, nem is úgy borult értelmem fölé, mint olaj a tűzre, vagy ég a földre, hanem sokkal magasabbról, hisz ő az én teremtőm, s én sokkal mélyebben álltam, hisz teremtménye vagyok. Akik az igazságot megismerték ismerik ezt, s akik azt ismerik, megismerték az örökkévalóságot; a szeretet is ismerős vele, hogy örök Igazság! hogy igaz Szeretet! hogy Örökkévalóság! Istenem vagy! Hozzád száll sóhajtásom éjjel-nappal... Messziről kiáltottad felém: én vagyok, aki vagyok, meghallottam, de úgy a szivemmel hallottam meg és többé nyoma sem volt bennem a kételkedésnek, sőt könyebben kétségbe vontam volna saját eleven létezésemet, mint az Igazságét, aki mellett az egész teremtett világ tanuskodik." (VII. 10.)

Megkapó szavakkal írja le Szent Ágoston azt is, hogyan emelkedett fokról fokra a teremtmény világából a Teremtő felé. „Megpróbáltam — úgymond — fokról fokra felfelé tapogatózni. Először a testtől a test útján érző lélekhez, innen a lélek saját belső tehetségéhez,

amelynek a test érzékei a külső világról jelentést adnak. Eddig a fokig terjed az állatok képessége. Innen megint feljebb mentem az értelem tehetségéhez, amely az érzékek útján összehordott anyagból ítéletet alkot. Értelmem azután a tapasztalásból ismételve saját vágyakozásából neki fogott a legnagyobb értelmi munkának. Elvonatkozott minden megszokott felfogástól, otthagyta összes egymással ellenkező képzelődéseit s keresi, micsoda fényforrásból kapja világosságát, amikor teljes bizonysággal állítja, hogy a változatlan több, mint a változandó. Honnét van egyáltalán fogalma a változatlanról? Kell fogalmának lenni róla, egyébként nem helyezhetné olyan biztosan a változandó elé! Ezen az úton jutott el ahhoz, amit a remegő lélek csak egy pillanatig szemlélhet." (VII. 17.) Ezen a nyomon haladva jut el eszmélete az örökkévalóság látásáig. Ez történik vele 386 november 13-án is, amikor anyjával, Monicával Ostiában azt a csodálatos beszélgetést folytatja, amelynek nyomán feltárul előtte teljes fénnyel a kegyelem világa és lélekben teljesen kereszténnyé válik.

A Vallomások a következőképen emlékszik meg erről a boldog beszélgetésről:

„Beszélgetésünk első szakaszán láttuk, hogy az érzéki örömöket, akármilyen nagyok és akármilyen magas szempontból értékeljük is őket, az örök élet örömeivel nemcsak összehasonlítani, hanem egy napon még említeni sem lehet. Mikor ideértünk még tüzesebb vágyakozás szárnyán az Örök Létező felé szálltunk.

„Áthaladtunk fokozatosan az egész földi világon, át az égboltozaton, ahonnan a nap, hold és csillagok küldik földünk felé fényességüket. Aztán még följebb szálltunk. Végig elemeztük, beszéltük, csodáltuk magunkban alkotásaidat, s elértünk lelkünkhöz. Ezt is meghaladtuk, hogy elérjük a fogyatkozhatatlan bőség birodalmát, ahol Izraelt örökké táplálod az igazság kenyerével, ahol maga az Ige az Élet; ő általa lett minden, ami volt, van és lesz; csak ő maga nem változik soha, ő most is ugyanaz, aki volt és lesz örökkön-örökké. Sőt inkább az igaz, hogy multja, jövője nincs is, ő egyszerűen *van*, mert örökkévaló.

„S mikor így elmélkedtünk róla, vágyakozó szívünk roppant erőfeszítése, ime, mintha egy szempillantásra megérintette volna. Mély sóhaj szakadt ki belőlünk. Ott hagytuk, odakötöttük „lelkünk e zsengéit" s visszatértünk a hangos beszédhez, amelyben kél és vész az ige. Oh Uram, semmi sem hasonlatos a te Igédhez. Örök az önmagában, nem vénhedik s tőle van minden megújhodás!

„Azt mondottuk: Tegyük fel, hogy valakiben elcsendesedik a test nyugtalansága, el a képzelet minden nyoma a földről, tengerről, levegőről. Tegyük fel, hogy nem gondol az égboltozatra, sőt maga a lélek is hallgat önmagáról s a maga gondolata nélkül maga fölé emelkedik. Tegyük fel, hogy üres csend vált fel minden álmot, minden képzelődést, minden beszédet s jelet: egyszóval mindent, aminek el kell tünnie, hogy a csendesség tökéletes legyen. Ha most ez az ember belehallgat a csendbe, megérti a mindenség szavát:

„Nem mi alkottuk magunkat, hanem ő alkotott minket, aki megmarad örökké.

„Tegyük fel, hogy e kijelentés után elnémul a mindenség, mert ő maga is várja a Teremtő hangját.

„Tegyük fel, hogy a Teremtő beszélni kezdene. Egyedül. Nem a mindenség hangjával, hanem önmaga úgy, hogy szavát megértenők. Nem földi szóval, nem angyal hangjával, nem menydörgéssel, nem figyelmeztető jelekkel, hanem önmaga, akit mindezekben szeretünk. Ha mindezek nélkül hallhatnók őt, amint most feléje szárnyalunk és a gondolat villámával felhatolni iparkodunk a mindeneket meghaladó örök Bölcsességhez; s ha ezen helyzetben megöröködnénk, s minden más, sokkal tökéletesebb látásunk megszünnék, ez az egy pedig elragadó, fölemésztené s az örömök mélységébe rejtené a látót, nem ilyen valami volna-e az örök élet, hasonló a legfőbb megismerés ama pillanatához, amely után előbb az a mély sóhaj szakadt ki belőlünk? Nem ezt jelenti-e a mondás: „Menj bé Urad örömébe?" S mikor lesz ez? Akkor, amikor majd „mindnyájan feltámadunk ugyan, de nem mindnyájan változunk el!"

„Ilyen gondolatokat fejtegettem, ha nem is éppen

ebben a formában és ezen szavakkal. Te vagy a tanúm, Uram, hogy azon a napon, mikor ilyen dolgokról elmélkedtünk, ez az egész világ minden gyönyörűségével együtt igen hitvánnyá zsugorodott össze előttünk." (IX. 23.)

Kedves olvasóim közül bizonyosan sokan ismerik Ary Scheffer szép képét, amely éppen ezt az ostiai beszélgetést ábrázolja. Monica és Ágoston elragadtatott arccal tekintenek az eléjük táruló égi világosság felé. Egybekulcsolódott kezük is lelkük találkozásának és közös szárnyalásának jele. Monica és Ágoston ebben a pillanatban jutottak el életük zenitjére: az anya és a fiú hazataláltak Istenhez, akinél nyugtalan lelkük megpihenhetett. E pillanat után a megfáradt, meggyötört arcú édes anya nem várhatott már többet, mint a boldog elbocsátást, az ifjú, tetterős férfi előtt pedig ekkor lett világossá az elhivatás, a munka, melynek elvégzésére Isten e világba szólította. Az örökkévalóságnak ez a megérintése ugyanis, melyet Szent Ágoston életében az ostiai vizió jelentett, nem a tétlen szemlélődésre késztette őt, hanem az alkotó munka leghatalmasabb lendítőjévé vált. A vallás, a szentségnek megélése az ő szemében nem az u. n. „Istenben való megnyugvás", mint a kelet aszkétáinál, hanem éppen ellenkezően a legteljesebb és főleg a legértékesebb aktívitásra való lelki összeszedettség, koncentráció állapota. A létnek, mint tevékenységnek egy örök és abszolut pontból minden irányba való kisugárzása. Isten megismerése, az ő elméleti látása ennek a vallásnak csupán a kezdete és nem a befejező mozzanata. Csak e megismerés nyomán következik az, ami ennek a látásnak gyümölcse: énünk alárendelése Isten akaratának. Élni Isten rendelése szerint. Az ő országát építeni már e földön, — ez a Szent Ágoston lelke szerint való vallási élet, amelyről a Vallomások bizonyságot tesznek. Azt akarja nekünk ezekkel az őszinte vallomásokkal megmutatni, hogy az Isten nélkül való élet nem élet. A tudás, melynek nem ő a tárgya és célja csak gonosz elbizakodottság, *impia superbia*, — nem erény, hanem bűn, mert nem közelebb visz, hanem eltávolít az egy örök Igazságtól.

Nyugtalan korunkban, mely oly sokban hasonlít

megint Szent Ágoston korához, a római birodalom alkonyához, ezek a gondolatok ma nem tévesztik el céljukat: utat találnak a legjobbak lelkéhez. Nem csodálkozunk tehát rajta, hogy az első világháború nyomán jelentek meg a *Vallomások* először magyar nyelven Vass József lendületes tolmácsolásában, most pedig Balogh József adott elénk újabb fordítást a Parthenon könyvei között. Olyan eledel ez a könyv a nyugtalan szívnek, amelyről én sem mondhatok mást, mint az Irás szava az ostiai látomásban: *Tolle lege*, — vedd és olvasd!

7. SZENT TAMÁS „SUMMÁI"

Vannak alkotások, amelyek nem egy ember, hanem egész kor lelkét fejezik ki és teszik a szemlélő számára érthetővé. Ilyenek a gótika dómjai: századok névtelen építőmesterei, városok polgárságának számtalan nemzedéke dolgozott rajtuk és köveikbe belevésték egész lelküket. Az idő kővé meredt örökkévalóság alakjában él bennük tovább. Aki ért hozzá, egy egész világot olvashat ki köveikből; nincs olyan részletük, amelynek ne volna valami sajátos jelentése, ami azonban szervesen belesimul az Egészbe, ahol megtalálja a maga értelmét. Ég és Föld ölelkezik bennük. A Szentírás épp úgy kiolvasható belőlük, mint az a hétköznapi élet, amely ott nyüzsgött körülöttük, mikor falaik a földről felemelkedtek az ég felé. De nem csak a gótika dómjai ilyenek, hanem a velük egy lélekből fakadt középkori u. n. Summák is, a katolikus teológia-filozófiai tudásnak ezek a nagy összefoglalásai, melyekben a keresztény igazság épp oly organikus rendszerben tárul elénk, mint a gótikus dómban. Mind a kettőben hit és tudás, misztikus elragadtatás és józan ésszerűség egyesülnek, s mind a kettő önmagán túlmutat, mert egy transcendens magasság felé irányítja tekintetünket, ahonnan megkaphatjuk a magyarázatát mind annak, ami e földi világban történik. A tudásnak ezt a formáját szoktuk közönségesen a skolasztika szóval jelölni, mely lényegében hatalmas kísérlet arra,hogyan lehet az emberi ész segítségével a keresztény hit kinyilatkoztatott igazságait tartalmilag az em-

berhez közel hozni. Valami nagy kibékítő törekvés, az égi és a földi világnak, a kegyelem és a természet országának egységbe olvasztása rejlik a skolasztika mélyén. Éppen ezért lehet jogosan magát a gótikus dómot is kőbe vésett skolasztikának nevezni, mert mind a kettő egy cél szolgálatában jött létre.

A gótikus dómépítő és Summa-író-lélek meg van győződve arról, hogy a valóságban szigorú hierarchikus rend uralkodik, ahol minden alsóbb fokú lét egy felsőbből, s végezetül minden valóság Istenből, a legfőbb valóságból érthető meg és neki köszönheti a létét. S éppen azért, mert csak a magasabb elv magyarázhatja meg az alacsonyabbat, a kinyilatkoztatott hit igazsága előfeltétele az érzéki tapasztalat igazságának is, s a változatlan mindenben igazabb, valóságosabb, mint a változó. A változás ugyanis valójában már megromlás: a lét „fokai" kiesés, a tökéletlen felé való zuhanás következtében keletkeztek az isteni idea tökéletességével szemben. Könnyen érthető, hogy ezeknek az elveknek világában szemlélve a valóságot, a középkori embernek Isten csakugyan minden mindenekben. Ebből a valóságszemléletből fakadt csodálatos egyetemessége, univerzálitása, mely nem ragadt meg a részletekben, hanem a részt is az Egészben, mint az Egész egy részét látta és így értette meg. Ezért építette bele dómjaiba és Summáiba a maga egész világát, amelyek ennek következtében igazi épület-, illetve teológia-filozófiai kozmoszok lettek.

Az ilyen nagy összefoglalások szüksége rendesen olyankor merül fel tudatunkban, mikor szétesőben van az, aminek egységben kellene lennie. A középkorban se volt ez másképen. A kezdő középkor töretlen hite még nem vágyott a racionális igazolásra, s annyira el volt telve az égi világ szemléletével, hogy miatta nem törődött a földi valóság mivoltával. Ezért tudományán is a Szent Ágoston kezdeményezte keresztény platonizmus uralkodott: az égi ideák sokkal jobban vonzották, mint a körülötte található valóságok. A XIII. századig a filozófiának is kettős arca van: vonzza is, meg taszítja is a keresztény embert, a szerint, milyennek látja a hithez való viszonyát. Általában azt követeli tőle, hogy teljesen

hajoljon meg a hit igazságai előtt és létét csupán ennek a szolgálatában látja indokolhatónak. A hittől független tudomány eszméje teljesen idegen a lelkétől. A XIII. századra azonban Európa nyugati felében nagyot fordult a világ. A transcendens világ fényétől táplált keresztény lovagi enthuziazmus a keresztes hadjáratokban utolsót lobbant, s a feudális lovagok mellett egy új hatalom kezdett fölemelkedni: a józan, reális gondolkodású városi polgárság, amelynek tekintete szivesebben pihent meg a földi javakon, mint az égi reménységben és hite nem téritette el az ésszerűség, a ráció keresésétől. Sőt az a veszedelem fenyegetett, hogy ha az ész és hit egymással ellentétbe jutnak, akkor ez a polgárság inkább az ész pártjára fog állni, mint a hitére. A tudás vágya általánosabb lett, mint volt az előző századokban, s a világi dolgok, a természet épp oly érdekessé vált, mint a hit világa. A tudomány, mely eddig kénytelen volt megelégedni a szolgáló szerepével, függetlenségre, egyenjogúságra kezdett törekedni az uralkodó teológiával, épp úgy, mint ahogy a városi polgárság is kiharcolta függetlenségét a fejedelmekkel és a feudális nemesekkel szemben.

A XIII. században tehát a keresztény világ egységét hasadás fenyegette: arisztokrácia és polgárság, irracionális hit és racionális tudomány készült egymással harcba szállni. A tudományban megváltozott helyzetet az mutatta, hogy az „isteni" Platon szellemi vezetése kétségessé vált Aristotelesszel szemben, akiben a racionalista logikust és a természet jelenségeinek magyarázóját fedezte fel ez a kor. Spanyolországon át az arabok és zsidók felől tört be a természettudós-filozófus Aristoteles a keresztény világba és hazát talált a polgárság körében, többek közt a városok, főleg Páris városának egyetemén, amely nem csak szervezetében, de szellemében is a polgári szellem melegágya volt.

A katolikus Egyház hatalmas szellemi erejét mutatja azonban, hogy sikerrel tudott szembeszállni ezzel a fenyegető veszedelemmel: a keresztény lélek kettészakadásával, s egyfelől a polgári lelket is át tudta forrósítani a katolikus hit melegével, másfelől pedig a tudós területén is képes volt olyan szintéziseket teremteni,

melyek újra organikus egységbe tudták összefogni a hitet és a tudást, a kinyilatkoztatást és a racionális tapasztalatot.

Az új szintézis sikere Aquinói Szent Tamás nevéhez fűződik. Summáiban ő fejtette ki a valóságnak azt a magyarázatát, mely a XIII. század óta sem avult el, mert kereszténységnek és tudománynak olyan harmonikus összebékítése ez, amit aligha fognak felülmulni a jövendő századok is. Ahogy annak idején Szent Ágoston kereszténnyé tudta tenni Platon filozófiáját, úgy chrisztianizálta most Szent Tamás a veszedelmes Aristotelest, mikor a racionális filozófiát és a kinyilatkoztatott hitigazságokat közös nevezőre tudta hozni. Két világ kötött itt békét, amelyek félős volt, hogy nemcsak elszakadnak egymástól, de egymást el is fogják pusztítani.

Szent Tamásnak már az egyéniségében megvolt erre a kibékítő szintézisre a rátermettsége. Grófi családból származott Dél-Itáliában, Montecassinóban nevelkedett, de a dominikánusok rendjének kolduló barátai közé tartozott. Semmi sem volt benne a dél-itáliaiak elevenségéből és állhatatlanságából, csak gondolatainak világossága emlékeztet a déli tájakra. Egyébként az északi ember kitartását, nehézkességét és roppant munkabirását hordozta vérében, hiszen atyja lombard nemes, anyja pedig normann nő volt. Hallgatag, elmélyedő természet lakott benne. Életírói *homo dulcis*-nak, szelid, nyájas és szeretetreméltó embernek mondják, aki az akkor szokásos heves viták közben is „soha senkit nem sértett és soha a szelídség ellen nem vétett". A lényében élő szeretet tette őt minden érték elismerésére képessé. Szeretet nélkül ugyanis még a tárgyi megismerés sem lehetséges, mert az önző és hatalomvágyó ember még a tárgy szemléletében is önmagát és a maga javát keresi, nem a tárgy igazi mibenlétének a megismerését. Tamásban bámulatos tárgyiasság lakozott. A tárgyi igazság mögött szinte eltűnik a maga egyénisége: teljesen felolvad a tárgyban, mint megismerése feladatában. Igazán olyan személytelen és névtelen kíván lenni, mikor az igazságról van szó, akárcsak a dómok építői. Rendje nem hiába választotta jelszavául a *Veritas*-t, az Igazságot, Tamás csakugyan

egyedül ennek kívánt alázatos szolgája lenni. Hihetetlen tudásvágy lakozott benne: korának egész tudományát magába szívta, de mindez elrendezetten élt elméjében. Aristoteles szava, hogy „a bölcs kötelessége a rendteremtés" — *sapientis est ordinare* — nála teljes mértékben megvalósult, mert nemcsak korának, de az egész filozófiának és teológiának minden korokra szólóan legnagyobb elrendezője, szisztematikusa rejlik benne. Cajetanus azt mondja róla: „Mert nagyon tisztelte a nagyokat, úgyszólván valamennyinek az elméjét örökölte." Így tudott csak a tudományból olyan piramist építeni, amelyben minden probléma helyett talált: alapja széles tapasztalati valóságon nyugszik, csúcsán pedig az égi világosság csillaga ragyog. Szent Ágoston szava, mely szerint *verus philosophus est amator Dei*, — az igazi filozófus Isten szerelmese — teljes egészében ráillik Szent Tamásra. Bármennyire nyitott szemmel néz a világra, abszolut kiinduló pontja mégis a kinyilatkoztatáson alapuló hit. Ez a tényfundamentum, melyet a filozófus sem akar érinteni, noha nála már a filozófia nem a vallásnak, illetve a teológiának része, nem is annak valami változata, hanem az autonom ész műve, de persze mindenütt nem lehet megbízható vezetője az embernek éppen emberi gyöngeségeinél fogva. Szent Tamás célja, hogy ennek a hit által alapjaiban feltárult világnak minél teljesebb képét szerezhesse meg az elme. Ehhez azonban az észre és kinyilatkoztatásra, a tapasztalatra és a hitre egyformán szüksége van. Világképe egységét és hátterét, ahonnan minden részletkérdés leválik és ahova visszamutat, Istennek a teremtményhez való viszonya adja meg. Ezt pedig csak a kinyilatkoztatásból ismerjük.

Mert ezt Szent Tamás soha nem felejti el, azért nem csak nagy tudós, hanem igazi szent is. Frater Thomas, ahogyan életében nevezték, első sorban a saját lényében békítette ki azokat a tényezőket hitet és tudást, amelynek szintézisére törekedett. S hogy ez a műve is sikerült, abból eredt lelkének fenséges nyugalma. Noha benne együtt van mind az a tudás, mely másoknál szétszórtan található, tudására nem válik gőgössé, hanem alázatosan meghajlik ama szent titkok előtt, ahova a tu-

domány sugarai nem tudnak behatolni. Fenséges nyugalom árad belőle, s ennek kifejezője nyugodt, egyszerű és világos stilusa is. Nyoma sincs itt a csürés-csavarásnak, a logikai saltomortáléknak, mely sok tudóst élvezhetetlenné és érthetetlenné tesz. Chesterton szerint „Szent Tamás filozófiája azon az egyetemes közmeggyőződésen alapszik, hogy a tojás tojás. A hegeliánus azt mondhatja, hogy a tojás tulajdonképpen tyúk, minthogy része egy végtelen fejlődési folyamatnak; a Berkeley-követő azt tarthatja, hogy a tükörtojás csak annyira létezik, mint az álom, mint ahogy éppen olyan könnyű az álmot a tükörtojás okának, mint a tükörtojást az álom okának felfogni... De Szent Tamás egyetlen tanítványának sem kell... a fejét bizonyos szögben a tojás felé fordítania és úgy néznie, vagy rákacsintania, vagy behunynia a félszemét, hogy a tojás leegyszerűsítését megláthassa. A tomista azt vallja, amit az egész józan világ emberei: hogy a tojás tojás és nem tyúk, nem álom vagy merő gyakorlati közmegegyezés, hanem való dolog, amelyet érzékeink tekintélye bizonyít, ez pedig Istentől való". Nem csoda tehát, hogy ezt a roppant világos gondolkodót magának a Napnak érzik tisztelői: a festők már közvetlenül halála után úgy ábrázolják, hogy mellén vagy homlokán ott ragyog a Nap, mely ráveti onnan sugarait az Egyházra.

Ez a világosság, közérthetőség és csodás rend az, amivel Szent Tamás felülmulja elődeit, pedig azok között nem kisebb elmék vannak, mint a számyaló Szent Ágoston, az éles logikájú Szent Anzelm, a rengeteg tudományú Nagy Szent Albert, sőt kortársait is: a szeráfi Szent Bonaventurát és a nyomába lépő Boldog Duns Scotust, a doctor subtilist, minden logikusok nagy mesterét. S nagysága különösen két Summájában, a teológiai és a filozófiai Summákban mutatkozik meg.

Ezekben a Summákban frater Thomas arra vállalkozik, hogy a keresztény világképet úgy mutassa be, hogy az nem csak a Szentírás és az egyházi tekintély, hanem a józan ész világánál is igaznak bizonyul. Első Summájában, a *Summa contra gentiles*-ben, amit a második, teológiai Summával szemben „filozófiai" Summá-

nak is szoktunk nevezni, a középkori felvilágosodás hívei ellen fordul, akik éppen Aristotelesre és némely magyarázójára támaszkodva hirdették e-világi naturálista felfogásukat. A *philosophia perennis* örök ellensége: a naturálizmus, ez az ú. n. *error pedennis* akkor Aristoteles köntösében jelentkezett. A párisi egyetemen, a középkornak szinte hivatalos teológiai főiskoláján, már 1210 és 1230 közt tilos volt Aristoteles tanulmányozása, de lassankint mégis szóhoz jutottak ott az arab Averroes Aristoteles-magyarázó hívei, Brabanti Sigerius és társai, akik mintegy a renaissance előfutárai gyanánt ennek a jelenvilági naturálizmusnak adtak hangot. Ezeknek a világias szellemű teológus-filozófusoknak a tanításai ellen vették fel a harcot a párisi egyetemen a dominikánusok Aquinoi Szent Tamással és a franciskánusok Szent Bonaventurával az élükön. S mikor Szent Tamás a filozófiai Summában és egyéb vitairataiban ezeknek az averroistáknak legfőbb támaszát: Aristotelest is a keresztény igazság védelmére tudta felhasználni, akkor már meg is nyerte a csatát, hiszen e hitetlenek, — mert ők a *gentiles*, — kezéből kivette a kardot.

Ha a középkori naturálizmusnak azokat a tételeit, amelyeket a párisi érsek 1270-ben kárhoztatott, lefordítjuk a mai nyelvre, rögtön látjuk, hogy ugyanaz a felfogás volt akkor is a katolikus tanítás ellenfele, amellyel ma és mindenkor kénytelen küzdeni. A világfolyamat örök körforgásáról, a világ teremtésének tagadásáról, a transcendens valóság elvetéséről és a természettörvények áthághatatlanságáról, s velük a szabadság teljes tagadásáról van itt szó. E szerint nincs isteni gondviselés, mert minden szigoruan megszabott törvények szerint megy végbe; egyéni szabadságnak és az egyéni lélek halhatatlanságának ebben a világképben nem jut hely, mert az emberi lét maga is a koszmosz nagy egyetemes létének a függvénye. S ha a világ örökkévaló, akkor természetesen az első emberről sem lehet szó, s a Biblia története Ádámról és Éváról pusztán szép mese.

Tamás a Summákban az averroistáknak és főleg Brabanti Sigeriusnak ezekkel és más hasonló tévtanaikkal száll szembe. Mikor ezt teszi, az ellenfelet a saját

otthonában támadja meg: a maga nyelvén szól hozzá. Ezért választja a dialektikus filozófiai igazolás formáját, de a rosszul értelmezett Aristotelestől a jól értelmezetthez felebbez. De ez a világért sem azt jelenti, hogy most már ő is filozófus akar lenni. Tamás első sorban keresztény hivő és tudós teológus, akinek kezében a filozófia csak eszköz, mellyel szintén a hit igazságának kíván szolgálni. Az igazság bizonyítását ott veszi, ahol találja. Nem akar minden áron újat és eredetit mondani, de mindig az igazat akarja minél világosabbá tenni. Ezért készséggel ismerte el mások felfedezésének az elsőbbségét. Felhasználja a középkorban szétszórtan élő platoni, plotinosi és augustinusi elemeket, sőt a stoikusoktól se restell tanulni. Aristotelest pedig egyenesen csak a Filozófus néven említi, mert benne látja e téren legnagyobb elődjét, csakhogy ezt az Aristotelest is kora igényeihez képest rekonstruálja. Így éri el aztán, hogy a filozófiát is bele tudja építeni a katolicizmus fenséges dómjába, s ezer színben ragyogó színes ablakrózsaként odailleszti a dóm bejárata fölé, amelyen át maga a hit temploma világosodik meg.

A világnak az a víziója, amelyet Tamás tanít, nem a tiszta filozófusé, akit ő csak féliglátó embernek vél, mert nem látja azokat az igazságokat, amelyek az ész fölött vannak, — hanem a hívő katolikusé. Szent Tamást tehát csak tökéletlenül ismeri, aki csupán a filozófust ismeri belőle. Ezért a filozófiai Summa is szinte belesimul a Teológiai Summába, Tamás életének utolsó, s fájdalom: befejezetlen akotásába.

Szent Tamás Summái a középkor katolikus lelkének és gondolkodásának azért igazi kifejezői, mert írója a valóságot mind a két felől: a természetes és a természetfölötti oldalról egyaránt képes látni. Ez a mai ember egyoldalú látásával szemben utolérhetetlen fölényt biztosít számára. A természetes ész is elvisz bennünket a világnak és okfejének, az Istennek ismeretében egy bizonyos pontig, de ez az ismeret külsőséges marad, mert nem támadnak föl általa előttünk Isten lényének mélységes titkai. A tudással talán egyszer megoldhatjuk a

világ misztériumát, de nem láthatunk bele Isten misztériumaiba.

A Summák meggyőzően bizonyítják, hogy a természet és a természetfölötti lét nem ellenségei, hanem kiegészítői egymásnak: egyik a másikhoz illeszkedik. A természetfölötti nem semmisíti meg, hanem betetőzi a természetes világot. Ezért nem ellenségei egymásnak a tudás és a hit, az ész és a kinyilatkoztatás sem. A két lét összetartozik, mert mind a kettőben egyetlen rend uralkodik, s ez az Isten rendje. Világ, ember, történet, társadalom — mind ennek a teremtő rendnek a kifejezései, s a természet törvényei az isteni kegyelem művének folytatásai. S ugyanaz a rend, mely a világ valóságán uralkodik, egyúttal az értelem rendjén is uralkodó. Így aztán az isteni kegyelem elárad a dolgokon, a lényeken és a fogalmakon, ami által láthatóvá és felfoghatóvá lesznek: a kinyilatkoztatás fogalmakkal is kifejezhetővé válik. A világ léte maga sem egyéb, mint kifejezése Isten abszolut létének: a testi világmindenség anyagi képmása a tiszta Szellemnek.

Szent Tamás tanításában minden e köré a tiszta Szellem köré csoportosul, s az egész világ mintegy ujjongó himnusz, mely Isten dicsőségét zengi. Létünk értelme csak *sub ratione Dei*, azaz Isten létéből érthető meg. Ész és hit egyaránt feléje mutat. A halál után Isten átemelheti az embert a természet világából a kegyelem örökkévaló világába. Ezért a földi élet nem is lehet más, mint előkészület erre a szebb és jobb életre. Az értelem feladata ennek a belátása. Mert még a megromlott természeten is ott van az isteni eredet bélyege, tehát az emberi ész nem teljesen tehetetlen, ha az igazságot kell megállapítania. A természet nem abszolut rossz és értéktelen, s megjavulhat, ha a kegyelem irányában dolgozik. Minden lénynek bele kell simulnia tehát az egyetemes isteni világtervbe, s ha ezt teszi, elárad rajta is a jóság. Jónak lenni ezért annyi, mint Istennek szolgálni.

Ez a pár halvány utalás is sejteti, hogy Szent Tamás Summái mögött egy misztikusnak, egy igazi szentnek a lelke izzik, akinek tudását is ez a szentség táplálja és melegíti át. A tudás csak lépcső volt a számára, hogy

általa még magasabbra, még boldogítóbb látásokra emelkedjék. Az ilyen elragadtatások emléke szól hozzánk a *költő* Szent Tamásnak abból a latin himnuszából: a Krisztus testéről szóló énekből is, melyet szellemének jellemzője gyanánt ide kell iktatnom Babits Mihály szép fordításában:

„Imádlak áhítattal, Isten: rejtelem / aki a jelekben titkon vagy jelen. / Néked egész szívem átadja magát, / mert Téged szemlélve elveszti magát. /

„Szem, ízlés, tapintás megcsalódhatik: / de a hallás Rólad hittel biztosít. / Hiszen, amit hinni Isten fia szab / Igénél, Igazság, mi van igazabb? /

„Isten-volta rejtve volt a keresztfán; / itt ember-arcát is rejti e talány. / De én mind a kettőt hiszem, s vallhatom, / kérve amit kért a bűnbánó lator. /

„Sebeid Tamásként látnom nem lehet, / mégis Istenemnek vallak Tégedet. / Hadd, hogy egyre jobban hinni tudjalak. / Tebenned reméljek, Téged vágyjalak. /

„Isten halálára emlékeztető / eleven kenyér és embert éltető, / add, hogy éljen lelkem Belőled csupán / s jóizét Tebenned ne veszítse szám. /

„Kegyes pelikánom, uram, Jézusom, / szennyes vagyok, szennyem véreddel mosom, / melyből elég volna egy csepp hullni rá, / világ minden bűnét meggyógyítaná. /

„Jézus, kit titokba fedve látlak itt, / amikor kereslek, szomjas vágyam jóllakik, / hogy majd fátyol nélkül nézve arcodat / leljem szent lényedben boldogságomat. /

8. *DESCARTES „ÉRTEKEZÉSE A MÓDSZERRŐL"*

1637 júniusában egy könyv jelent meg a hollandiai Leidenben francia nyelven, amely valóban forradalmat jelentett az európai gondolkodás történetében, mert benne lépett színre egész határozottan és öntudatosan az az élet- és világfelfogás, ami szinte a huszadik század elejéig diadalmas fölénnyel uralkodott az újkor emberének lelkén, és ami mögött háttérbe szorult minden vele ellenkező törekvés. A könyv elején egy rövid, mind-

össze 75 lapnyi értekezés olvasható arról, hogyan használja eszét az ember és hogyan keresheti vele az igazságot a tudományokban. Utána pedig fizikai és matematikai értekezések következnek, mintegy mutatóul, hogy milyen eredményeket ért el e kérdésekben a szerző, mikor a kutatásban azt a módszert használta, amelyet a bevezető részben egyedül helyes és célravezető gyanánt jellemzett.

A könyvet egy félénk, a világ zajától elvonult és tisztán tudományos kutatásainak élő francia nemes, René *Descartes* írta, akinek nevét Párisban csak bizalmas barátai ismerték. Ezek sokat vártak ettől a negyvenéves komoly és éles eszű férfiútól, de hogy ő lesz az a hős, akinek nevét visszhangozni fogja az egész újkori tudomány és filozófia, ezt aligha gondolták. Pedig Descartes-ot nem ok nélkül nevezte csaknem kétszáz esztendő mulva Hegel hősnek, aki elindította azt a szellemi forradalmat, mely a tudományon keresztül teljesen átalakította életünket és gondolkodásunkat.

A mai ember, ha kezébe veszi ezt a háromszáz és egy-két éves könyvet, nem igen fogja megérteni, mi van benne olyan forradalmi, hogy új korszakot kell tőle számítanunk az emberi gondolkodás történetében. Tudományos tételei fölött részben eljárt az idő, részben pedig annyira alkotó elemévé váltak a modern matematikának és fizikának, hogy egy mai nyolcadikos gimnazista is magától értetődőnek fogja találni, amiben nincsen számára semmi új. Nincs, mert Descartes igazságai vérünkbe mentek át. Oly természetesnek vesszük azokat, mint a levegőt, amely nélkül percekig se tudnánk élni. Az a módszer sem rejt magában számunkra semmi meglepőt, amit Descartes követett és amit nekünk is ajánl, mert az eszében bizó és életében reája támaszkodó ember számára ez is csakugyan magától értetődő. Ámde csak azért, mert 1637 után ez is a tudományos kutatás közkincse lett, amelyet nem kell külön tanulnunk, hiszen a modern tudománnyal együtt ezt is magunkba szívtuk. Descartes nagyságát és hatásának óriás voltát mi sem bizonyítja jobban, mint ez a csodálkozás, hogy nem találunk semmi meglepőt ott, ahol csupa meglepetést és

valami egészen újat vártunk.. Az *Értekezés* írója az újkor embere szellemének legfőbb formálói közé tartozik, akinek szelleme és lelkisége átöröklődött reánk, s így el se tudjuk gondolni, hogy volt idő, amikor másképen gondolkoztak a tudomány emberei, mint ahogyan azt Descartes követeli tőlük. Eszméinek ez a közkinccsé válása és az újkor szellemébe való felszívódása csak úgy történhetett meg, hogy olyasvalaminek tudatosulása és tételekbe foglalása ment végbe nála, ami tudattalanul és homályos törekvés gyanánt már ott élt a 17. század nyugateurópai emberének lelkében. Descartes tételei nem az ő találmányai, hanem kora általános hangulatának filozófiai kifejezései, amelyek éppen ezért találtak oly nagy visszhangra olvasói lelkében. Olvasásukra kortársai lelkendezve vették észre, hogy ők maguk is cartesianusok, hiszen mindaz, amit Descartes ajánl nekik, maguknak is titkon sejtett meggyőződései. Így érthető csak meg, hogy a franciák nemcsak a filozófiájukat, hanem 17. századi irodalmukat és életfelfogásukat is a cartesianizmussal, azaz Descartes szellemével látják jellemezhetőnek. Corneille hősei szinte úgy hatnak ránk, mintha a cartesianus lélektan tételei öltöttek volna bennük testet. Hogy lehet ez? — Úgy, hogy Descartes ideálja épp úgy az a fegyelmezett, öntudatos és nemes lelkületű „úri ember", mint Corneille-é, vagy akár Pascalé és az egész 17. századé. Az irodalomban és a filozófiában egyaránt ennek a lelkisége szólal meg. S mi ennek az *honnête homme*-nak. — ahogy akkor nevezték. — a jellemzője? Ésszerűen kíván élni, s a maga lábán akar állni a világban; meghajol Isten előtt, de a maga eszével próbálja megérteni a világot, és a hagyományok tiszteletében cselekszik. Életében és a valóságban határokat von mindenfelé, s nem barátja e határok áthágásának vagy összekuszálásának. Van a lelkében valami sztatikus jellegű: nincs érzéke a fejlődés, az átmenetek iránt, mert az észt és a világ rendjét örökkévalónak és változatlannak tartja. Descartes filozófiája azért talált oly gyors befogadásra, mert tételei nem voltak egyebek, mint ennek az életérzésnek és világlátásnak ésszerű kifejezései, ami által ezek azokban is megvilágosodtak,

akik eddig nem tudták ezt szavakba foglalni. 17. század *honnête homme*-ja pedig valójában teljesen kialakult formája annak az embereszménynek, mely a renaissance forrongó napjaiban született meg. Az embernek és a valóságnak új viszonya kezdődött itt, mely a középkorral ellentétben a világ súlypontját erre a jelenvilágra, az Égről a Földre helyezte át. A 17. századra ez az embertípus megtalálta a maga egyensúlyát: Égnek és Földnek, a túlvilâginak és a jelenvalónak szigorú elhatárolásával véget vetett a lelki forrongásnak, s nekifoghatott egy a maga lelkiségének megfelelő új világ kialakításának.

Kisérjük tehát most már Descartesnél nyomon, hogyan történt az újkor emberének gondolkodásában ennek az életstilusnak öntudatosulása, s hogyan határolta el a valóság részeit egymástól, hogy ennek megfelelően nyúljon bele aztán cselekvő módon a világfolyamatba. A módszerről szóló értekezés erre elég világos feleletet ad. Ennek az iratnak szubjektív részei, (hiszen lényegében írója szellemi önéletrajza az alapszövet, amelybe bele vannak szőve módszertani fejtegetései,) már önmagukban is mutatják, hogy itt egy olyan emberrel állunk szemben, aki az egész mindenséget önmagából, a saját eszének törvényeiből, s nem az isteni kinyilatkoztatásból, s nem is valami emberi tekintély tanításából akarja megérteni. Bizalmatlan minden régi és kész igazsággal szemben. Ebben különbözik a középkor emberétől, akinek szemében tiszteletreméltónak és igaznak tünt fel minden, ami a régiség tekintélyében jelent meg előtte. Descartes úgy áll a világgal szemben, mint aki most érkezik meg egy teljesen ismeretlen nép közé: senki iránt sincs bizodalma, mert ellenséget szimatol mindenkiben. Egyedül önmagában bizhatik, s csak arra vállalkozik, amit egymaga elvégezhet.

Igen érdekes ebből a szemszögből olvasni a módszerről szóló Értekezés ama részleteit, ahol elbeszéli iskolai tanulmányait: kalandozásait a tudományok világában. Korának egyik legjobb és leghiresebb iskolájában, a la fléche-i jezsuita iskolában tanult. Megismerkedett a klaszszikus írókkal, a régiek történetével és minden egyébbel,

amit szokás volt akkoriban tanítani, de mindezek igen bizonytalan és regeszerű valaminek tűntek fel előtte. Egyedül a matematika volt az, amelynek a tételeiben bizonyosságot talált, mert ennek a megértése és igazolása kedvéért elegendő volt magához a tiszta észhez fordulnia. Itt olyasmikről van szó, hogy aki érti magukat a tételeket, az e tételek igazságát se vonhatja kétségbe. Bölcselőnk tehát a tudományoknak olyatén újjáalkotására vágyik, hogy minden tudományban a matematikát lehessen mintául és alapul venni, mert meg van róla győződve, hogy — ha ez lehetséges — egyszerre eltűnik tudásunknak sok mindenféle bizonytalansága. Ez a probléma foglalkoztatja őt éjjel és nappal. Katonáskodása közben 1619. november 10.-én éjjel aztán saját vallomása szerint csodálatos felfedezésre jutott, amely eksztatikus örömmel töltötte el és elhatározó jelentőségű lőn egész további életére és tevékenységére. Maga nem beszél erről részletesebben, de nem nehéz kitalálni, mi lehetett ez a fölfedezés, ha későbbi munkáit úgy tekintjük, mint ennek az eksztazisba ejtő intuiciónak kifejezéseit. A természet titkain és a matematika problémáin eszmélkedve ráébredt, hogy mind a kettő zárja ugyanazzal a kulccsal: a matematikai fogalmakkal és módszerrel nyitható. S ettől kezdve ennek a gondolatnak élt. Az a könyv, melynek élén 1637-ben a módszerről szóló Értekezés is megjelent, erre mutat példákat. Hátra volt még, hogy a metafizikára és az erkölcsi életre is alkalmazza a matematikához hasonló tiszta észfogalmakat, s akkor célhoz ér. Így irta meg később a Metafizikai Elmélkedéseket és a Lelki Szenvedélyekről szóló Értekezést *(Traité des Passions)*, s ezekkel hite szerint egész tudásunkat új és a réginél bizonyosabb alapokra sikerült fektetnie.

Ezért ne lepődjünk meg, ha azt látjuk, hogy azok a szabályok, amelyeket Descartes Értekezése követendő normákul elénk ád, igen szűkszavúak és kevés számúak. Mindössze négy ilyen u. n. szabályt sorol fel. Legfontosabb köztük az első, mely azt követeli tőlünk, hogy „semmit ne fogadjunk el igaznak, aminek igaz voltát tisztán és világosan föl nem ismertük", s amihez már a kétségnek árnyéka sem férhet hozzá. E szabály mellett

a további három már nem jelentős, mert csupán az az út van bennük megjelölve, ahogyan a matematikában szokás eljárni, t. i. az egyszerűről az összetettre, az ismertről az ismeretlenre való haladás és a fogalmak és tételek teljes felkutatása, hogy egyetlen mozzanat se maradjon előttünk ismeretlen.

Új korszakot a gondolkodás történetében az az első szabály kezdeményezett, mikor azt hangsúlyozta, hogy egyedül csak azt fogadjuk el igaznak, amit eszünk ilyen gyanánt felismer, s amit éppen ezért nem is tudunk magunktól elutasítani. Milyen észről van itt szó? Ne felejtsük el: a magam eszéről, meg a tiedről és az övéről, amelyet Descartes alapjában azonosnak tart, mert hite szerint — mint az *Értekezés* legelső mondatában hangoztatja — „a józan ész az a dolog, ami a világon legjobban van elosztva": mindenkinek jutott belőle annyi, amennyi kell, s nincs senki, aki a magáét sokalná, vagy a meglévőnél többet kívánna belőle magának!

Descartes azzal a követelménnyel, hogy a *maga* eszét, az *emberi* észt teszi meg az igazság megbízható alapjának és forrásának, valóban szakít a multtal és kiemeli az embert a hagyományok, a régi, megszokásból elfogadott hiedelmek köréből. De nem csak másoktól nem akar kész igazságokat átvenni, hanem az ész kritikájának jogát kiterjeszti az érzékekre is. Ezekben sem bízik többé, hiszen semmi sem oly általános, mint a bennük való csalatkozás. Szükségesnek látja tehát, hogy legalább egyszer az életben mindent kétségbe vonjon az ember, amit az érzékei és más emberek tanítottak neki, s önmaga próbáljon meggyőződni róla, melyek azok az ismeretek, amelyekben minden körülmények közt bízhatik. Valamennyi ismeretét nem veheti ugyan vizsgálat alá, de megteheti ezt tudása tartó oszlopaival. Leáshat a fundamentumig, s meggyőződhet róla, elbírják-e az alapok azt az épületet, amelyet hordozniok kell. Éppen ez a vizsgálat, a fundamentumok kikopogtatása a filozófia. Nélküle tehát éppen tudásunk és a reája támaszkodó öntudatos élet alapjai felől volnánk kétségben.

Csodálkozhatunk-e rajta, ha ebben az alapkeresésben Descartes még a lét felől is nem az érzékek tapasz-

talása, hanem az ész tiszta és világos belátása révén bizonyosodik meg. *Cogito sum!* — gondolkodom! — ez a legbizonyosabb igazolása annak, hogy csakugyan vagyok. A világon mindenben kételkedhetem, de ebben nem. Hiszen kételkedni is csak az tud, aki gondolkodik, s ha egyszer gondolkodik, lennie is kell. A gondolkodás tehát első sorban a saját létezésemre való ráeszmélés. Nem következtetés a *Cogito sum*, hanem a létnek a magam létezése alakjában történő közvetlen megragadása. Ez minden egyéb bizonyosság alapja: a róla szóló tétel ennélfogva az első abszolut módon bizonyos igazság, mely minden egyéb igazságnak fundamentuma.

Mi volt ebben az igazságban forradalmi a maga korában? Annak a kifejezése, hogy létünk alapja az eszes gondolat, s hogy az ember méltatlanná válik önmagához, ha az észt eldobja magától és az észtől idegen módon kíván élni. De van ebben az egyszerű igazságban még más is. Benne van az, hogy én, a gondolkodó ember első sorban és főképen lélek vagyok, mert — s éppen ez is Descartes egyik új tanítása — a gondolkodás nem a lélek műve, vagy tevékenysége, vagy valami része, hanem maga a lélek. Ha lenni az énem szempontjából annyi, mint gondolkodni, akkor az én létem is gondolat, még pedig testi valómtól, érzékeimtől és minden hasonlótól különböző lét. A cartesianizmusnak ugyanis egyik leghangsúlyozottabb és később sokszor elfelejtett tétele az, hogy a lélek, a gondolat és annak tárgya: a szellem, több, különb és elsőbb valami, mint az anyagi valóság. Éppen azért kell egész életünknek a gondolatra felépülni. Ez a legbiztosabb fundamentum és a legnagyobb hatalom, amely adatott nékünk.

Adatott? De kitől? Erre a kérdésre Descartes egész határozottsággal feleli: Istentől. Éppen a lélek a bizonysága annak, hogy az a szellemi világ, amelyet általa megismerhetek, valóság. Ez eszméltet rá engem arra, hogy ha a lelki öneszmélet rendjén én magam vagyok az első valóság, metafizikailag Isten az első, akinek végtelen lénye előfeltétele annak, hogy én magam is létezhessem. Bennem, az én gondolkodó mivoltomban az ő lénye folytatódik, mint ahogy a hatásban tovább él az ok. Értelmem

az ő értelmében gyökerezik, s ő az az elv, akinek igazságai megvilágosodnak és öntudatosulnak az én elmém igazságaiban.

Sőt az elmének a gondolkodásban mutatkozó szüntelen tevékenysége is Istenre, mint teremtőjére mutat. A valóság megismerésében megvilágosodnak előttem Istennek ama teremtő gondolatai, melyekkel ő ezeket a valóságokat létrehozta. Descartes merész feltevése szerint a tudományban tevékeny emberi elme lényegében ugyanaz, mint az isteni értelem, csakhogy ez nem tudományt csinál a dolgokról, hanem elgondolásával egyúttal meg is teremti a valóságot. *Deus calculat et fit mundus*, — Isten számol és a világ megszületik, — mondja egy másik filozófus egészen Descartes szellemében.

Az elmének ez a tevékenység formájában való felfogása élesen elválasztja Descartes gondolkodását a régiektől, akik inkább passzív befogadó organumot láttak benne. Az aktivitásnak élő újkori ember szólal itt meg nála, aki nem tétlen szemlélője, hanem tudatos alakítója akar lenni a maga világának. A gondolkodás a teremtés egyik formája: a gondolkodó ember nem egyszerű tudomásul vevője, hanem formálója a valóságnak. Ezért bölcselőnk még az igazság elismerésében is akarati tevékenységet lát. De ezt az akaratot magától értetődően nem valami vak törekvésnek véli, mint pl. Schopenhauer teszi, hanem eszes akaratnak, mely az értelemtől ennélfogva nem választható el. Csak így lehetséges, hogy ez az akarat szembe tud szállni a testi eredetű szenvedélyekkel is és azokat eszesen felhasználja az élet tudatos céljainak szolgálatában.

Énünk legbenső mivolta tehát ebben az eszes akaratban keresendő, melynél fogva szabadok vagyunk minden kényszertől: gondolatainknak magunk vagyunk az urai. Itt átéljük és birtokunk gyanánt birjuk azt a szabadságot, mely Isten közelébe emel bennünket. A gondolkodó ember több, mint egyszerűen természetes lény: valami isteni mozzanat jelenik meg ilyenkor benne. Ezzel a felfogással Descartes élesen elhatárolja az embert, mint gondolkodó lényt, az anyagi természettől. A gondolkodásban ugyanis a szabadság, az anyagi természetben pe-

dig a kötöttség, a gépiesség uralkodik. A test révén az ember maga is kapcsolatba jut ezzel a mechanikus anyagi világgal, s éppen ez teszi lehetővé, hogy az ember elméje segítségével urává lehessen a természetnek.

S ezzel megint olyan ponthoz értünk, amiben Descartes egészen mást akar, mint a régi filozófia. Az antik sztoikus pl. abban mutatta meg lelki nagyságát, hogy eltürte és elviselte a vele szemben álló világot. Descartes azonban nem a tűrés és szenvedés prófétája, mert ő az embert *maitre et possesseur de la nature*, a természet urává és parancsolójává akarja tenni. A hagyományos spekulatív filozófiát tehát aktív filozófiává teszi: a világot formálni, alakítani kell és nem elszenvedni, ez tanításának a magva. A természetben szinte korlátlan lehetőségek várnak ránk, de az emberi életben már kevésbbé, mert ott a szabadság törvényekbe nem igen kényszeríthető. A praktikus élet területén ezért nem érhetjük el az elméleti tudás bizonyosságát, de ez nem tarthat vissza a cselekvéstől, mert cselekednünk kell. Aki eltéved az erdőben, az nem állhat meg az erdő közepén, ahol biztosan elpusztul, hanem el kell indulnia egy irányban, remélve, hogy így majd csak kijut valahol a rengetegből. Az igazi embernek is magához illő nagy és nemes célok felé kell állandóan haladnia, mert „akik — úgymond — ilyen célokat követnek, azok természetük szerint nagy és nemes tettek véghezvitelére vannak hivatva."

Az emberi akarat igazi tevékenysége az anyagi világon mutatkozik meg. Descartes abban is új utakon jár, hogy tételes igazsággá teszi az anyag valóságát. A régiek ugyanis ebben mindig valami nehézséget láttak: Platon az anyagi világot még csak látszat gyanánt volt hajlandó elfogadni, mások a semmit, a hiányt és hasonló mozzanatokat láttak benne. Descartes volt az első filozófus, aki elismerte, hogy a kiterjedt anyagi valóság épp oly igaz való, mint a gondolkodó én.

Isten, lélek és anyag tehát az a három valóság, amelyből a világunk alakul. De ezeket Descartes élesen elválasztja egymástól. Szétszakítja azt a régi organikus világképet, ahol mindezek szépen egymásba simultak és

egységet alkottak. Isten transcendens messzeségben trónol a világ fölött, itt pedig a gondolkodó ember és a neki ellenálló anyag küzdelmében áll a világfolyamat. A földi világban az emberen fordul meg minden, hiszen szabad akarata még Istennel szemben is szabaddá teszi. Ezért vetik Descartes szemére, hogy Istennel csupán egy lökést, egy fricskát adatott a világnak, de aztán nem tudott tovább vele mit csinálni. Csakugyan Descartes elismeri Isten lételét, s tiszteli az Egyházat, de — mint az újkor embere általában — vallásossága inkább hagyományos forma, mint élet. Egész valójával az anyagi világ felé fordul: ennek a titkait akarja felfedezni és ezen akar uralkodni. S ehhez az uralkodáshoz eszköz is van a kezében: a matematika, amely feltárja előttünk a nagy természet mechanizmusának törvényeit.

Ezek után most már fölvethetjük a kérdést: mi ebben a cartesianus filozófiában az, ami oly nagy mértékben megkapta az emberek lelkét, hogy nyomában csakugyan új korszak kezdődhetett?

Először is ellenállhatatlanul hatott benne az emberi öntudatnak és a szabadságnak heroikus nagyszerűsége, mely az eszes embert magabízóvá és nagy tettekre vállalkozóvá tette, mikor a természet megismeréséről és meghódításáról volt szó.

További varázsa abban van ennek a filozófiának, hogy nem mereng a multon, nem elégszik meg a tétlen szemlélődéssel, hanem minden gondolatával a jövő, az alkotás, Isten teremtő művének további ésszerű alakítása felé fordul. Kivetkőzteti a természetet titokzatosságából és az ember hatalmába adja.

Még tovább megy akkor, amikor ezt a filozófiát nem zárja szűk nemzeti határok közé, mint a görögök tették, akik szerint a bölcselet sajátosan görög valami és barbárnak nem való. A cartesianizmus nem tesz különbséget görög és barbár, sőt még keresztény és pogány közt se, mert az ész, amelyre épül, egyetemes, minden emberrel közös, mely ennélfogva közösséget teremt valamennyiünk között.

A cartesianizmus ezekkel a jellemvonásaival meghatározta az egész újkori gondolkodás irányát és igazi

hatalommá tette a modern világban a matematikán felépült tudományt. Neki köszönhető az a mechanisztikus világfelfogás, mely egészen századunk elejéig uralkodott gondolkodásunkon, sőt lassankint odafejlődött, hogy a szellemet és az embert, sőt a társadalmat is ezzel a mechanizmussal igyekezett magyarázni. A XVIII. század már tagadta, hogy az ember élete és a lélek maga is más volna, mint mechanizmus. Descartes még csak az állatokat merte gépeknek nevezni, de Lamettrie már egyenesen embergépről beszélt, Marx és a történelmi materializmus pedig a történetben is mechanikus folyamatot látott, ahol az anyagi természet: a gazdasági élet szabja meg a szellemi célok és mozgalmak útját, az ideológiát is. Ez a mechanikus világkép csak 1900-ban kap súlyos sebet Husserl és Planck tanításával. Ők megingatják egyrészt a régi filozófia, másrészt a klasszikus mechanika épületét, s utat nyitnak egy irracionális világképnek, amin különben már előttük is dolgoztak Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche és Bergson, a modern racionalizmusnak ezek a tagadói.

A mechanikus világképen túl ugyancsak Descartes a kezdeményezője a modern filozófiai idealizmusnak, mikor azt hirdeti, hogy a valóságról nem az érzéki benyomások, hanem az ész fogalmai mondják meg nekünk az igazat. Az anyagról sem az az igaz, amit az érzékek közölnek róla, hanem az, amit az ész beszél: a kiterjedtsége és semmi más. A tér és az erő fogalmával minden változását meg tudjuk érteni. A fizikai világ rendje tehát voltaképen egy matematikai rend, s vele és általa az egész anyagi világ meghódítható.

Mindez csirában vagy kifejezve benne van ebben a módszerről szóló Értekezésben. Érdemes tehát, hogy áhitattal és elmélyedve olvassuk ezt a kis munkát.

9. PASCAL „GONDOLATAI"

Mikor Pascal fiatalon, 39 éves korában meghalt, barátja és a janzenizmus kemény hitében osztálytársa, Nicole, azon sajnálkozott, hogy szinte nyomtalanul tűnik el a világból ez a lángelme. „Alig tud majd róla az

utókor, — úgymond, — két-három apró munkája marad utána, s még ezek közt is haszontalan írások akadnak". Nos, e haszontalan írásokon főleg azokat a töredékes gondolatokat értette, amelyeket Pascal egy általa tervezett nagy műhöz jegyezgetett fel olvasmányai és magányos elmélkedései rendjén. Korának hitetleneivel és filozófusaival szemben, mint egykor Szent Tamás tette, meg akarta védeni a keresztény vallás igazságát, s ehhez az Apologiához szánt építőkövek azok a szétszórt, töredékes gondolatok, melyek ma Pascal dicsőségét alkotják, s amiért nagy gondolkodóként és a francia nyelv egyik legragyogóbb stílusművészeként tündöklik előttünk. Jele ez annak, hogy a szellem mindig egész, és a géniusz még töredékében is teljes fényben tud ragyogni.

Szent Tamást említettem az imént, s valóban Pascal korában a kereszténység helyzetében van valami, ami reá emlékeztet. Akkor a renaissance előszele és az Aristotelesben jelentkező világi tudomány kavarta fel a lelkeket és Tamásnak ez ellen a pogányság ellen kellett megvédeni a keresztény hit igazságát, — most, a XVII. században az epikureus önzés és a közömbös kételkedés, valamint a Descartes nevével jelölhető új tudomány és filozófia felől fenyegetett a veszedelem. Amazt egy névvel nevezve Montaignenek nevezhetjük, s így érthető, ha a Gondolatokban lépten-nyomon ezzel a két névvel: Montaigne és Descartes nevével találkozunk, vagy legalább is reájuk kell gondolnunk, ha a szöveg értelmét bogozgatjuk. Ezzel az új — mondjuk így — „ateizmussal" szemben a hivők az élethez alkalmazkodó és a jezsuiták képviselte katolicizmussal elégedetlenkedve valami ősibb és zordonabb kereszténységhez menekültek: ez volt a janzenizmus, amely ugyan jogosultsága igazolásául Szent Ágostonra hivatkozott, de kétségtelenül volt benne valami Kálvin rideg és logikus francia kereszténységéből is, mely az ember bűnös voltát, Istentől való végtelen eltávozását és a megváltó kegyelem gyötrődő áhitását igyekezett állandóan az ember mindennapi gondjává tenni. A Gondolatok ennek a janzenista Pascalnak a művei, de mire ő ide jutott, önmaga is átment a léleknek azokon az állapotain, amelyek elől menekült, s amiket lángoló

hévvel és fanatikus ékesszólással kívánt most elpusztítani.

Gazdag és tekintélyes család gyermeke, de három éves korában elveszíti édesanyját. Az anya gyöngédségét nem pótolhatja életében két nővérének, a tehetséges Gilbertenek és a bájos Jacquelinenek szeretete. A szív hontalanságát szenvedi egész életében, amit még súlyosbít állandó testi betegeskedése. Tudós hajlamú, kissé komor atyja sokat foglalkozik vele, de alig részesül rendszeres tanításban. Rapszódikusan, kapkodva tanult. Gyermekkorától kezdve autodidakta volt, s ennek haszna és kára egyaránt kiütközik életében. De koraérett, zseniális gyerek volt, aki különösen a matematikában hihetetlen tehetséget árult el. Ezt is nagyon különös, szubjektív módon tanulta meg: sokkal inkább újra felfedezte, mint mástól megtanulta. Mivel mindig csak azzal foglalkozott, ami érdekelte, a gondolatok hűvösségét soha sem tudta megszerezni: szenvedélyes gondolkodó maradt, akár matematikáról, fizikáról, akár teológiáról és filozófiáról volt szó. Tételei nem egyszerű megállapítások, hanem mindig személyes állásfoglalások, amelyekbe egész lényével belefeküdt. Ezért folytonosan harcol, vitázik, eszmei háborút folytat, s a veszedelmektől se riad vissza. Ez a személyesség teszi izzóvá a Gondolatokat is: emberrel találkozunk itt, aki az életét teszi rá az ügyre, amelynek igazságáról meg akar győzni bennünket.

Húsz-egy-két éves, mikor már nagyjelentőségű matematikai és fizikai felfedezések állnak mögötte, de betegsége a tudós mohósággal szemben óvatosságra készteti. Társaságos életet kezd élni. Kora előkelőivel jut érintkezésbe és Montaignet olvassa. De ekkor sem tagadhatja meg tudós természetét: most az ember válik szemében épp oly problémává, mint előbb a matematika és a természet világa. Felteszi a kérdést, hogy az emberi szenvedélyeknek van-e geometriájuk és fizikájuk, mint a cartesianusok képzelik, s ennek kapcsán ráébred, hogy az emberi exisztencia egészen más, mint a fizikai világ. Megértésére is teljesen más elvekre van szüksége: a törvényekben gondolkodó „geometriai elme" (mint ahogy nevezi) nem alkalmas az egyéni, személyes valóság megragadására, ehhez a finom intuitív megérzésre kell ma-

gunkat biznunk. „A szívnek megvannak a maga okai, — mondja, — amiket az ész nem ismer."

De ez a társas világnak szánt élet sem volt az, amely kielégülést adott volna Pascalnak. Úgy látszik, csakugyan Kierkegaardnak van igaza, mikor „Állomások az életútján" c. könyvében arról beszél, hogy életünknek a menete nem folytonos, hanem különböző életsíkokban játszódhat le, amelyek nem egymásból nőnek ki, hanem szinte erőszakosan egymásra rétegeződnek. Felfelé vagy lefelé vezet bennük az út. De nem lépcsőn megyünk át bennük egyikből a másikba, hanem különös elszánás, hősiesség, ugrás kell hozzá, hogy a váltás, az átmenet bekövetkezzék. Az ember egyszer csak eljut élete egyik sikjának a szélére. Úgy érezzük, hogy ezen az út nincs tovább: itt a vég, a megfulladás fenyeget. S akkor egy lendület — és átugrunk a másikba, amit többnek, jobbnak és magasabbnak gondolunk, mint egész eddigi életünk. A társaságos Pascal életében a vallási probléma jelentkezése jelezte ezt a véget: az ugrás szükségességét. A világnak kell-e élnem, vagy Istennek? A társaságnak nélküle, vagy a remeteségnek vele? E kérdés nem kívülről dobódik oda eléje, hanem lelke mélyéről fakad. A *Jézus misztériuma* c. töredékben (saját fordításom: F. I. T. 452. sz.) Jézus Krisztus ezt mondja neki: „Nem keresnél engemet, ha nem találtál volna meg", más szóval: Pascal hite szerint öntudatlanul már előbb megtalálta a Krisztust, mint mikor tudatosan térdelt le keresztje alá. S csakugyan a vallási probléma nem egyedül Pascal lelkében, hanem egész családja: atyja és nővérei szívében is lobogó lánggal égett. Jacqueline nővére előbb öltötte magára a fátylat Port Royal apácái között, mint Pascal megtérése elérkezett. Az ő szakítása a világgal 1654. november 23.-án következett be, mikor misztikus elragadtatásban égi fényt látott, s Isten közelségét élte át. És pedig — mint az a *Mémorial* beszéli, melyet ettől kezdve emlékeztetőül mindig magánál hordott, egyik ruhájából mindig átvarrt a másikba — „nem a filozófusok és tudósok Istene, hanem Ábrahám, Izsák és Jákob Istene" jelent meg előtte. Szóval nem valami transcendens messzeségben élő halvány idea alakjában találkozott

ekkor Istennel, hanem az ószövetség hatalmas urával, égnek és földnek teremtőjével, s főleg a mennyei Atyával, akiről Jézus Krisztus beszél hozzánk ma is az evangéliumok által. S ez a találkozás Pascal szívét végtelen csenddel, nyugalommal, békességgel, s egyben örömmel és bizonyossággal is töltötte el, mint erről ugyancsak a *Mémorial* szavai tanuskodnak.

Ebben az elragadtatásban Pascal hazaért: más ember lett, mint aki addig volt. Nem a magáé, nem a tudományé, nem is a társaságé, hanem egyedül és kizárólagosan a Jézus Krisztusé. És ez a Pascal írta remegő kézzel, az elragadtatás mámorában vagy a hit ellenségeinek kijáró haraggal azokat a gondolatokat, melyekből egyszer majd, ezt remélte, a keresztény ember életének és hitének védelmezése fog könyv alakjában megszületni. De a halál közbeszólt, és a Gondolatok örök töredékek maradtak.

Ám töredékességükben is egy nagy szív és nagy elme emlékei. Az emberi lélekről és az ember helyzetéről a világban olyan mondanivalói vannak, amelyeket minden időkben érdemes meghallgatnunk: ez teszi e töredékeket a világirodalom sok egészen kész mesterművénél is különbekké és nagyobbakká.

Ha valaki az ember problémáját meg akarja oldani, első sorban önmagából kell merítenie. Ez alól Pascal sem lehetett kivétel: a maga tragikus-heroikus léte szemszögéből felel a nagy kérdésre, hogy micsoda az ember? Egyszerre vonzza is, meg taszítja is őt ez a valóság, mert hihetetlen ellentétek csomóját érzi benne. „Az ember csupa tettetés, hazugság és képmutatás, mind önmagával, mind másokkal szemben, — úgymond. Nem szereti, ha igazat mondanak neki és ő is kerüli, hogy másoknak ilyeneket mondjon. Szívében természetes gyökere van mindeme hajlamoknak, melyek oly ellentétesek az igazsággal és a józan ésszel." (FIT 50.) Montaigne és Descartes mégis ezt az embert, a saját énjüket teszik meg a világ központjává, érthető tehát, ha Pascal bennük látja a tévedés fejedelmeit, akik ellen szívvel-lélekkel harcol. Ne csodálkozzunk rajta, ha Descartesot, „fölöslegesnek és haszontalannak" mondja. Nem akar tanulni

tőle. Pedig szabadulni se tud tőle. Átérzi az embernek azt a fenségét és nagyszerűségét is, melyen a cartesianizmus felépül. Bármennyire gyengék és esendők vagyunk, azért Pascal szerint „az ember a végtelenség számára van teremtve". Semmi sem mutatja jobban, mennyire a XVII. század gyermeke, mint a végtelenségnek ez a tudata a gondolkodásában. Ez már nem a középkor határok közé zárt világának a látványa, sőt a kereszténység középkori formája is éppen azért jutott válságba, mert egy végtelen világban, ahol bármely pont középpont lehet, meg kell szünnie annak a hierarchikus rendnek, mely a középkori gondolkodás alapja volt. Hol van a rend centruma a végtelen világűrben? S hol a végtelen emberi lélekben? A középkor véges világát könnyen átölelhette még Isten kegyelme, de ez az új, a végtelenre beállított életérzés az ateizmusnak és a panteizmunak kedvezett. Pascal pedig mind a kettőben ellenséget és veszedelmet látott. Azt látja tehát, hogy az ember eltévedt ebben az új világban. A végtelen tér rémülettel tölti el. Hontalannak érezte magát ebben a világban. Félt, hogy teljesen elmerül, mint ahogyan a XIX. századra csakugyan egészen el is merült az ember a természetben: nem lett különb, mint bármely magasabb rendű élőlény.

De ez ellen még Pascal szívvel-lélekkel tiltakozik: neki az ember több, mint a természet, „melyet — úgymond — én nem ismerek, s amely engem nem ismer". Ebben az elesettségben és gyengeségben új világhatalomként hivatkozik a szellem erejére a természettel szemben. „Az ember nádszál, — mondja, — a leggyöngébb a természetben. De gondolkodó nádszál. Az egész világegyetemnek nem szükséges ellene fegyverkeznie, hogy összezuzza: egy kis pára, egy vízcsepp elég rá, hogy megölje. De ha a világegyetem összezúzná, akkor is nemesebb maradna gyilkosánál, mert az ember tudja, hogy meghal, s azt is, milyen előnye van vele szemben a világmindenségnek, de a világmindenség semmit se tud erről A gondolkodás tehát a mi egész méltóságunk. Ennek kell bennünket felemelő érzéssel eltöltenie, nem a térnek, vagy az időnek, mert ezeket nem tudjuk egészen betöl-

teni." Ime, Pascal hősi végességének étosza, mely mégis csak önmagában talál egy világcentrumot, akárcsak Descartes, vagy Montaigne. Ezek azonban itt megállnak, Pascal vallásos lelkülete pedig egy olyan mozzanatot lát az emberben, ami tovább űzi önmagától, bármily büszke volna emberségére, s ez a mozzanat a — bűn.

A bűn ugyanis állandó kísérője az ember életének! Ez rontja meg egyéni és társas életünket egyaránt. Forrása lényünk állhatatlansága, melynél fogva nem tudunk semmiben sem megmaradni. Miatta nincsenek állandó értékmérőink se: a Pyreneusokon innen nem az az igazság, ami rajtuk túl. Ezért aztán menekülünk önmagunk elől. A szórakozásban önmagunkat szeretnénk elfelejteni. Az unalom létünk ürességének az észrevétele, ezért érezzük azt oly elviselhetetlen szomorúságnak. De legfőbb bajunk mégis az olthatatlan tudós kíváncsiság és a hatalomvágy. Hiába látjuk ezt be: nem tudunk tőlük szabadulni. Pascal szintén a saját életében élte át ennek *libido sciendi*-nek és a *libido excellendi vel dominandi*-nak rettenetes erejét, azért nagy tragikus pathosz hangzik ki nyilatkozataiból, valahányszor az énre és a tudásvágyra kerül a Gondolatokban sor. Az én, — mint mondja, — gyűlöletes a szemében, mert szeretni egyedül az Istent volna szabad és nem önmagunkat.

„Mily furcsaság az ember! — kiált fel bölcselőnk, — mily ujság, mily szörnyeteg, mily összevisszaság, mily ellenmondásokkal telt lény, milyen csoda! Mindennek bírája, mégis gyarló féreg, — az igazság edénye, mégis a bizonytalanság és tévedés szemétdombja, — a világ dicsősége és gyalázata! Ki fejti meg ezt a zagyvaságot? A természet zavarba ejti a kétkedőket és az ész a dogmatikusokat. Hogyan jöhetnétek rá természetes eszetekkel, óh emberek, melyik az igazi állapototok? E két gondolkodás közül nem kerülhetitek el az egyiket, viszont egyikben se tudtok megmaradni. Ismerjétek hát meg, büszke emberek, mily paradoxonok vagytok önmagatoknak. Alázd meg magad tehetetlen ész, — hallgass el, gyarló természet: tanuljátok meg, hogy az ember végtelenül felülmulja az embert, és halljad meg a te Uradtól

igazi állapotodat, amit magad nem ismersz: hallgass Istenre!"

Descartes megállt a magyarázat keresésében az emberi észnél, Pascalt tragikus-heroikus pátosza tovább sodorja és csak Istennél tud megállapodni. Embertana arra való, hogy megmutassa vele: az ember problémája csak Istennel való viszonyában oldható meg. Ellentéteinket abból érti meg, hogy a testi valóságban kell élnünk, holott a szellemi valóságra vagyunk teremtve. Lényünkben összebékíthetetlen módon találkozik a lét három rétege: az anyagi, a lelki és a kegyelmi világ, amelyek a létnek három minőségi fokát jelentik, s ahol az alsóbb fok nem magyarázhatja a felsőbbet, hanem a felső világíthatja meg az alsóbbat. Nem a hegy lába, hanem a csúcs a fontos, mert az adja meg a rangját. Az ember nem azért fenséges, mert a természet van benne, hanem azért, mert rááradhat a kegyelem ragyogó fénye. Ezért csak az Isten felől érthető meg a maga igazi mivoltában: az ember rejtélyének kulcsa nem a tudomány, hanem a kinyilatkoztatás, mely a Szentírásban van.

Descartes ugyan meg volt győződve, hogy neki minden más filozófusnál jobban sikerült Isten lételét bizonyítania, még pedig tisztán az észre támaszkodva, Pascal azonban más véleményen van. Elismeri, hogy a világból valóban lehet Isten lételére következetni, de csak arra a lényre, akit ő a geometrikusok istenének, vagy a filozófusok és tudósok istenének nevez, aki azonban egészen más, mint az a személyes lény, akit a hívő lélek keres. A metafizika abszolut lényével nem tudunk mást kezdeni, mint amit Descartes is tett vele: elindíttatta vele a világ mechanizmusát, aztán nem volt rá tovább szüksége. Ez az Isten nem Pascal Istene. Ő a Szentírás Istenét keresi, akit nem a metafizikusoknak kell kikövetkeztetni, hanem hanem aki éppen ellenkezően önmaga nyilatkoztatja ki magát: a hit által történő lelki megvilágosodás vezet el hozzája. Ezért a hitben való élet magasabb rendű, mint a tudományból táplálkozó magatartás. A természet dolgai megannyi fátylak, amelyek eltakarják előlünk Isten orcáját. Ennek oka mégse a természetben van, hanem maga Isten rejtőzik el így az

ember elől, aki bűnei miatt nem méltó arra, hogy Isten szemtől szembe találkozzék vele. Pedig az embert csak ez a találkozás mentheti meg és emelheti fel elesettségéből. Amíg Isten homályban van előttünk, vagyis *Deus absconditus*, addig az ember is homályban marad.

Hogyan tépjük szét tehát a fátylat, mely Isten és az ember között van? Úgy, hogy egész valónkkal a bűn ellen fordulunk. A bűn pedig önzés, gőg. A magunk énjének a világ központjává tétele. A helyes úton járás első lépése ennélfogva önző valónktól való elfordulás: az én legyőzése és az Isten szeretete. Ez a szeretet rendjébe való felemelkedés, melynek átéléséhez kevés a magunk ereje, ehhez Isten kegyelmére, magához emelő segedelmére van szükségünk, s ő szuverén módon maga dönti el, kit részesít ebben a kegyelemben és kit hagy magára. Nem mi választjuk Istent, hanem ő választ ki bennünket magának, mint ezt mind az ó-szövetségi atyák, mind a Jézus Krisztus példája világosan bizonyítják.

Isten érkezése nyugtalanságot kelt az emberben, mert megmutatja neki a fölfelé, egy magasabb állapot felé vezető utat. „Nem azért jöttem, hogy békét hozzak, hanem hogy fegyvert!" Fegyvert a bűnös emberi természet ellen. Ezért mondják a hit ellenségei a szentséget, ezt a magasabb életformát „természetellenes"-nek

Ezek azok az emberek, akik elfelejtik, hogy az ész mellett van az emberben egy más megismerő képesség is, az, amelyet Pascal szívnek nevez. A szív bizonyos értelemben Pascal emberének legbensőbb valósága. Nem érzelem ez. Még kevésbbé holmi érzelgősség. Ismeret, a szó legigazibb értelmében, s vannak tárgyak, még pedig az értékek, amelyekért érdemes élni, ezek a szíven keresztül válnak tudatosakká.

Ezért a szív megismerése lángot gyujt bennünk, melegít és erőt ad a cselekvésre. A szeretet pedig nem csak azt jelenti, hogy az értéket észrevesszük, hanem azt is, hogy neki megfelelően viselkedünk. Az önzés ennek pontosan az ellenkezője: azt jelenti, hogy nem én akarok alkalmazkodni az értékhez, hanem azt kívánom, hogy az alkalmazkodjék hozzám. Lázadás ez. A teremtmény lázadása a teremtő ellen, amely eltorzítja a dolgok

helyes ismeretét. Mikor Pascal Istenről azt mondja: „a szív, és nem az ész képes megérezni", akkor a hitvalóságban az értékességet óhajtja kiemelni: a legfőbb jót, mely túl van az ész megismerési körén. Nem az értelmünk lesz több ezzel a tapasztalattal, hanem lángragyulunk, felmelegszünk tőle és valami nagy benső vigasztalás, megtisztulás jár a nyomában.

Ime, néhány kérdés azok közül, amelyekkel Pascal a Gondolatokban küzködik. Nem merítettük ki velük e gazdag elme tartalmát, csak izelítőt adtunk belőle, hogy kedvet ébresszünk magának Pascalnak az olvasására.

A XVII. századnak szelleme élteti ezt a gondolkodást is, akárcsak Descartes racionálizmusát. A keresztény hitnek egy oly apologiája volt itt készülőben, amelyet oly embereknek szántak, akik nagyon el voltak telve a maguk eszének hatalmával és nagyszerűségével. Éppen azért Pascal első sorban az ész megalázására törekszik, hogy ne lássunk ebben valami végső és szuverén ismeretet. Az a gondolkodás, amellyel ezt teszi, gyökeresen eltér Descartes nyugodt, minden kockázatot kerülő okoskodásától. Pascal épp ellenkezően mindent feltesz egy kockára. Ennek kifejezése a Gondolatokban olvasható híres „fogadás" is Isten létéről. Az olvasó könnyen cinizmusnak vehetné, hogy e tiszteletreméltó kérdésben Pascal egy fogadással, egy *va banque!* mozdulattal akarja a megoldást elintézni. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy itt nem Pascal hitének megalapozásáról van szó, hanem egy istentagadó jó útra térítéséről. Vele akarja Pascal elfogadtatni, hogy már a valószínűségszámítás alapján is észszerűbb, ha hisz Isten létében, mint ha tagadja azt. E kérdésben az igenre fogadásnak sokkal nagyobb az esélye, mint a tagadásé, mert a kettő viszonya a végtelen a semmihez. Eszünk tehát ebben is a kockáztatást, az észen való túlhaladást tanácsolja.

Ebből is láthatjuk, hogy Pascal a szó igaz értelmében szenvedélyes és nem tárgyias gondolkodó. Egész lényével, s nem csupán az eszével filozofál. Ma az ilyet exisztenciális filozófusnak szokás mondani. Tételei inkább vallomások, exisztenciális döntések, és nem elméleti megállapítások. Nem is a meggyőződés, hanem a lélek fel-

kavarása a céljuk, mert a megoldás itt kinek-kinek a saját egyéni módján szerezhető meg. Pascal igazában folyton kérdez, s felelnünk nekünk kell. Ezért nem avul el. Kérdései három század távolságából ma is szívünkön találnak, feleletre kényszerítenek. Ezért mindig lesznek elragadtatott hivei és dühös ellenségei. Ez viszont azt bizonyítja, hogy ez a halott élő ember még ma is

10. LEIBNIZ „MONADOLOGIÁ"-JA

Van-e jogunk, hogy a filozófia remekműveként beszéljünk erről a mindössze egy nyomtatott ívre terjedő iratról, melyet cím nélkül találtak szerzőjének hátrahagyott iratai között? Kilencven pontban van itt összefoglalva Leibniz bölcseleti rendszere, mely e rövid, velős fogalmazásban szinte kijelentésként hat, hiszen semmi nincs benne bizonyítva: ezt a szerző nyilvánvalóan az élőszóval való kifejtésre szánta, vagy azt kívánta, hogy olvasója egy másik művét vegye elő, a részletesebb és kifejtő jellegű *Theodiceá*-t, éppen ezért az egyes pontoknál ennek a szakaszaira utal. Mégsem a Theodicea a mesterműű, hanem ez a későbbi kiadók által Monadologiának nevezett rövid összefoglalás, mert sokkal több van benne, mint amabban, ahol főképpen a hit és az ész viszonyával, Isten jóságával, az ember szabadságával és a világban található rossz eredetével foglalkozik. Ezzel szemben a Monadologiában a valóság legbensőbb mivoltára és szerkezetére vonatkozó felfogása olvasható: egy olyan feltevés, melynek minden tételét eszünk világos tanubizonysága tartja össze.

Különösen vagyunk Leibniz műveivel általában. A felvilágosodásba áthajló 17. század végének kétségtelenül ő a legegyetemesebb elméje, akinek tudása és tevékenysége bámulatba ejt a sokoldalúságával. Még sincs egyetlen munkája sem, amely ne valami alkalmi irat jellegét viselné magán. Levelezésben állott korának csaknem valamennyi kíváló tudósával, fejedelmi hölgyekkel és urakkal, s főleg ezekben a levelekben fejtegeti tételeit. Mindezek jó részt még ma sincsenek kiadva, csak éppen számbavéve, mert összes iratainak a berlini Porosz Tudomá-

nyos Akadémia által 40 kötetre tervezett kiadásából a háború miatt eddig mindössze 5 kötetnyi levelezés jelenhetett meg. Az említett Theodicea pedig, mely Leibniznek még életében kinyomatott legnagyobb terjedelmű munkája, maga is egy Bayle-lel, a felvilágosodás előfutárjával való vitatkozás, mint ahogy ugyancsak vitairat az a halála után félszázaddal megjelent műve is, mely magyar nyelven *Új Értekezések az Emberi Értelemről* címen jelent meg, s amiben a megismerés elveiről korának legnagyobb angol filozófusával, Locke-kal vitatkozik. A Monadologia sem jött volna létre, ha egy alkalom nem késztette volna szerzőjét arra, hogy filozófiai gondolatait a lehető legrövidebb módon összefoglalja egy iránta érdeklődő előkelő úr, valószínüleg Savoyai Eugen herceg, a nagy törökverő hadvezér részére, aki Bécsben személyes beszélgetések nyomán lett kíváncsi Leibniz világfelfogása iránt.

Az írásnak ez az alkalmi, s jórészt az ellentéteket feltáró törekvése már a tartalom ismerete nélkül is sejteti velünk Leibniz lelkének alapvonását, mely nem elégszik meg a tiszta elméleti léttel, hanem mindenfelé hatni, mozgatni, ébreszteni és építeni akar. Írásaival gyakorlati célokat szolgál. A barokkvilág embere, akiben elmélet és gyakorlat, örök igazság és földi, cselekvő élet a legteljesebb mértékben áthatják egymást, s csak együtt, és egyszerre bizonyulnak értékesnek. Vitái sem arra valók, hogy velük az ellenfelet lehengerelje, hanem hogy annak az egyoldalúságára, a hiányosságára mutasson rá, s így minden vitát valami magasabb, átfogóbb, egyetemesebb síkra emel arról az alacsonyabb szintről és szükebb látókörről, amelyen a probléma ellenfelénél állott. Tehát termékeny, alkotó és nem meddő, megsemmisítő harcot folytat ellenfeleivel. Sokszor úgy tűnik fel, hogy ez a telhetetlen értelem szétforgácsolja magát: hiszen ma levéltárakban kutat diplomáciai okmányok után, holnap fejedelmeknek ad tanácsot, hogyan kormányozzák országukat, levelezésével az egész művelt Európát behálózza, s levelei tele vannak új meg új matematikai, fizikai, bölcseleti, politikai és vallási ideákkal, amelyekből mindből kitelne egy-egy vaskos kötet, ha volna

hozzá ideje és kedve, hogy megírja mindezeket. De Leibniznek nem elég a szó, ő tettre vágyik és nem magányos elmék erőfeszítéséből, hanem összhangzatosan együttdolgozó sok egyén közös munkájától várja az emberiség sorsának jobbra fordulását. Akadémiák alapítására ösztökél, hogy szervezetté tegye a tudósok munkásságát, — a keresztény felekezetek kibékítésén fáradozik, hogy Krisztusban való egységük és ne az egymástól elválasztó hittételeik legyenek bennük egészen tudatossá, — a könyvtár csendes hajlékából kilép, hogy diplomáciai küldetésben fejedelmek termeiben forgolódjék ... S mindez miért? Mert Leibniz lelke csupa benső béke és harmónia, s egyetlen vágya, hogy ezt a békét és harmóniát munkálja a világban is.

Egészen ellentéte tehát Descartesnak, akiben a kezdő barokk szellem türelmetlensége és harciassága jutott szóhoz. Descartes katona volt, a harmincéves háborúban a protestánsok ellen hadakozott, éles határt vont Isten és a világ, a lelki és az anyagi valóság között, s az állatokat nem volt hajlandó épp oly élőlényeknek tekinteni, mint az embert, mert az állat szerinte tiszta automata, gép, olyan, mint pl. az óra, amely — ha eljön az ideje — elüti a hatot vagy tizenkettőt, mintha értelmes lény volna, pedig csak a mechanizmus működik benne. Leibnizben azonban ez a harcos és türelmetlen barokk szellem már békés és türelmes harmóniává szelidült, mely mindenben az átmenetet, az összetartozást, a rokonságot vette észre. Leibniz nem katona volt, hanem diplomata és könyvtáros, aki már foglalkozásánál fogva is az egyetemes, az univerzális felé vonzódik, s az egyedekből valami nagy egészet: könyvekből könyvtárat, országokból államszövetséget akar teremteni. Ő maga írja magáról: „Én úgyszólva semmit se vetek meg, és senki sem kevésbbé kritikus hajlandóságú nálam. Csodálatos, de csaknem mindent helyeslek, amit olvasok, mert jól tudom, mily sokfélék lehetnek a dolgok, s így aztán sok minden eszembe jut olvasás közben, ami az írónak védelmére vagy javára hozható fel". Leibniz olyan, mint a méh: minden virágra rászáll, de mindenből csak a mézet szívja ki, más egyebet észre se vesz.

Ez a harmóniára sóvárgó lélek egy harcos korba születvén bele, olyan világfelfogást fejlesztett ki elméjében, amelyben a legellentétesebb elemek is szép rendben és békességben illeszkednek össze. Hiszen maga a barokk is ellentétes tényezőkből fonódott egybe: a transcendensnek, az éginek vágya és a földnek, a húsnak szeretete, hősi lendület és józan okosság, — aszkézis és a jelenvaló világ élvezete, — nyugtalanságnak és nyugalomnak a keveréke volt ez a kor, mint erkölcse, tudománya és művészete egyaránt mutatják. S mindezek megvoltak Leibnizben is. Ezért lehetett ő a véges és végtelen folytonosságának, illetve a közöttük lévő különbség eltörlésének felfedezőjévé és így az infinitezimális számítás kezdeményezőjévé. Igazi filozófiai pointillistává, aki a végtelen kicsinyekből képes a végtelen nagyhoz felemelkedni, mert szelleme a vízcseppben is az óceánt, s a gyenge, esendő emberben is Isten nagyságát szemlélte. Elméje mindent magába fogadott, a görögöktől kezdve kortársaiig minden valamirevaló tudós és filozófus tanítását ismerte. Platon és Aristoteles épp oly kedvesek voltak előtte, mint Szent Tamás és Suarez. Galileitől épp úgy tanult, mint Newtontól, s Leeuwenhoek mikroszkópjának titkaiban épp úgy el tudott merülni, mint a csillagos ég végtelen térségeiben. Diderot azt mondta róla, hogy ez az ember Németországnak egymaga annyi dicsőséget szerzett, mint Görögországnak egykor Platon, Aristoteles és Archimedes együttvéve. Nagy Frigyes pedig egy egész tudományos akadémiát látott benne magában. S ezen a nagy egyetemességen túl barokk Leibniz abban is, hogy semmi másban nem bízik, mint az észben, lelke mégis tele van misztikus hittel. Matematikus és fizikus, de képzelete tökéletesen a teológusé. Hit és tudás ebben a főben nem egymás ellenségei, hanem teljesen át meg átjárja egyik a másikat. Metafizikájának kérdéseit szemmel láthatóan a teológus veti föl, de megoldásai egyedül és kizárólag a tiszta észből fakadnak s így amit csinál, az nem teológia, hanem egyedül és kizárólag filozófia, annak is a leglelke: racionális metafizika. Ezen a téren Descartes művét folytatja, akinek analitikus geometriája az ész

uralmát jelenti az anyagi dolgokon, mert vele a filozófus azt a mágikus törvényszerűséget leplezi le, amely már akkor ura a dolgoknak, mikor még azok meg se valósultak, s ezáltal csak ebben a hálóban lehetnek egyáltalában valóságok. De a harcos Descartes még a valóságok mivoltának elválasztásában, elhatárolásában volt nagy s ezt a világmechanizmusnak, léleknek és anyagnak szigorú elkülönítésével érte el, a harmónikus Leibniz azonban azt látta meg, ami ezeket az egymástól különözö valóságokat mégis valami nagy egyetemes összefüggésbe, egységbe foglalja össze. Ezt más szóval úgy mondhatnók, hogy Descartes fölfedezte a világban a gépszerűt, a mechanizmust, Leibniz azonban mélyebbre hatolt és elénk tárta az életet, az organizmust. Az élet ténye és fogalma ugyanis alkalmasnak bizonyult arra, hogy hidat verjen a Descartes által kiélezett ellentétek között. Az élő több mint gép, mert olyan önálló lény, amelyben gépies anyag és szellemi értelem együtt és egyszerre van meg: egység a sokaságban, vagy sokaság az egységben. — kinek hogyan kedvesebb.

Bergson említi a filozófiai intuicióról szólva, hogy minden bölcselő valami egészen egyszerű, alapvető, elemi igazságot akar elmondani, amiben az egész valóság kulcsát véli megragadhatni s egész munkásságával nem tesz egyebet, mint keresi ennek a végső és egyszerű valaminek kifejezésére a szavakat. Mielőtt azonban ezt megtehetné, sokkal előbb tisztába jön azzal, amit tagadnia kell. A „nem!" előbb világosodik meg előtte, mint az „igen!". Leibniz Descartes-tal és az ő mechanista felfogású követőivel volt így. Ösztönösen elfordult ezek gépies, élettelen valóságától, s az élőlényben találta meg az *idée très simple*-t, amelynek a mivolta a valóság minden rejtélyét feltárja előtte. Ezért fordítja át a fizikában is Descartes sztatikus erőfogalmát a dinamikus *eleven erő* fogalmába, mert a világon mindenütt ezt a belülről fakadó, magában a valóságban benne rejlő erőt látja a mozgások okának s ennek a mintája éppen az élőlény.

Lényegében Aristotelesre, az ókor nagy biológus-filozófusára hajlítja ezzel vissza Leibniz a világmagyarázatot, de mindesetre jelentős lépést tett vele előre is,

mert olyan gondolatot támasztott fel, amely körül még ma se zárult le a küzdelem a mechanizmus és a vitalizmus hívei között, az élet magyarázatában. Leibniz mintegy belülről nézi az élőt, nem úgy, mint pl. Darwin, aki az életfolyamatot a belső állapotoknak a külső állapotokkal való összehangolásában látja. Leibniz szerint minden valóság valami cselekvésre képes, ezért benső lényegét egy sajátos törekvés jellemzi, mely abban áll, hogy önmagává, a maga egyéniségének kifejezőjévé akar lenni. Nem csak két egyforma ember nincs a világon, nincs két egyforma falevél se, sőt tovább mehetünk és azt mondhatjuk: két egyforma homokszem se. Az egyéniség, a minden mástól való különbözés tehát a valóság legjellemzőbb vonása, s ezért jelöli ezt az egyéni valót Leibniz a görög *monas* szóval, amely épp úgy, mint a latin *individuum*, egyedet, önmagában zárt és különálló egységet jelent, amit már nem lehet szétdarabolni, részekre osztani, mert ha ezt tennők vele, akkor éppen azt semmisítenők meg benne, ami ezt az egységét, ezt a belső egyéniségét alkotja.

A monas-fogalom tehát Leibniz világmagyarázatának a kulcsa, mert a világot ezekből a monasokból, ezekből a bensőleg egységes egyedekből építi fel. A monasnak ezt a benső koncentráltságát bölcselőnk nem győzi eléggé hangsúlyozni: semmi sem történhet velük, aminek az előfeltétele ne önmagukban lenne. A Monadologia sokszor idézett szavai szerint (7. §.) „nincsenek ablakaik, melyeken át valami akár be-, akár kiléphetne", ami persze nem azt jelenti, hogy a monas abszolut érzéketlen minden külső hatás iránt, hanem azt akarja mondani, hogy az egyént semmiféle külső hatás sem képes mássá tenni, mint ami eredeti mivoltát alkotja. Minden valóság átalakul, „fejlődik", szeretjük ma mondani, éppen ez a folyamat az élete, a léte, de Leibniz szerint „természetszerű változásai egy benső elvből kell, hogy származzanak". (11. §.)

S ez a benső elv nem más, mint az észszerűség. Ne felejtsük el: a XVII. században vagyunk, amikor semmit se becsültek többre, mint az észt. „Aimez donc la raison!" (szeressétek az észt!) — Boileaunak ez a tanácsa

is szíve szerint hangzott. A monas tevékenységének csúcspontját tehát a teljes tudatos gondolkodásban, a természetes tiszta ész megvilágosodásában látta. Ez a tevékenység ennélfogva mintegy a tudattalanságból a tudatosság felé törekvés. Így lesz Leibniz a tudattalan lelki jelenség felfedezője, mert hiszen ahogy a végtelen kicsiny és a végtelen nagy is egy azonos folytonosság rendjén találhatók, épp úgy a tiszta és világos képzet kezdetleges fokának valami homályos és még egyáltalában nem tudatos képzetnek kell lennie. A folytonosságnak ez az elve, amelynek segítségével Leibniz szemléli a dolgokat, harmóniára való törekvésének eredménye, de egyúttal az is következik belőle, hogy nála elmosódnak az élőnek és élettelennek, léleknek és anyagnak is a határai. Minden növekszik, minden kibontakozóban van, tehát a születés nem egyszerűen megjelenés-e, s a halál pedig elrejtezés?

S ha a képzetalkotás, a tudatosulás a monasok tevékenységének benső lényege, nem szellemi természetű lénynek kell-e a monast inkább tartanunk, mint anyaginak? Ebből a szemszögből maga az anyag se lesz egyéb, mint a szelleminek minimális, kicsinyke foka: vagyis a világ valóságát inkább a szellemnek, mint az anyagnak határozmányai jellemzik. E szerint a szellem tudatos alakjában nevezhető helyesen léleknek, míg tudattalan alakjában ám használjuk róla az anyag elnevezést (19. §.), csak ne gondoljuk azt, amit Descartes, hogy t. i. a kettő között áthághatatlan árok tátong.

De a monasok egyénvolta sem jelenti azt, hogy nincs köztük semmi kapcsolat, s így mindegyikük örök remeteségben éli a maga külön életét. Mennél inkább egyéniség egy valóság, annál jobban hozzákapcsolódik a közösséghez, mert egyéniség és különbözés csak közösségben lehetséges. Ha közösség nem volna, nem lenne az egyénnek kitől különbözni, és akkor mi értelme volna az egyéniségnek? Ezt a közösséget azonban az egyének nem maguk hozták létre, mert ők nem léphetnek ki önmagukból, de meg ez létüknek és egymástól különbözésüknek is már előfeltétele, tehát ez a tény az egyéneknél magasabb, teremtő lény létére mutat. Ő a dolgoknak végső oka és a

változások forrása, s őt szoktuk Isten néven nevezni (38. §.).

Isten maga is monas, de teremtő monas, míg a többiek mind az ő művei, s „ezek pillanatról pillanatra keletkeznek, úgyszólván az istenség folytonos kisugárzásai által" (47. §.); lényük nem is egyéb, mint azoknak a lehetőségeknek valóra váltása, amelyekre nekik a teremtő Isten alkalmat adott. Ha tehát a teremtett lények világában közösség, hasonlóság, együttműködés van, az nem lehet maguknak e lényeknek a műve, hanem csak az őket teremtő Istené. Isten teremtő gondolataiban minden egyes monasra tekintettel van (51. §.), s ez által tevékenységükben olyan összhang jön létre, amely cselekvő és szenvedő állapotukban egyaránt kölcsönös egymásra vonatkozást mutat. Mindegyik mintegy a maga szólamát énekli, de — mondja Leibniz — „valamint egy és ugyanazon város különböző pontokról szemlélve egészen másképp tűnik fel és a látszat tekintetében mintegy sokszorosan van meg, épp úgy az egyszerű valóságok, a monasok végtelen sokasága folytán megannyi különböző világegyetem van, melyek azonban nem egyebek, mint annak az egyetlen egynek látszatos képei az egyes monasoknak különböző szempontjai szerint" (57. §.). Ezt a tevékenységben és képekben megtalálható összhangot nevezi Leibniz *harmonia praestabilitá*-nak, eleve megállapított összhangnak, mely tehát Isten teremtő akaratának jele és bizonysága a világon.

Ámde ha a világnak képe ugyan sokféle, de maga a világ csak egy, mi az oka, hogy Isten éppen ezt a világot teremtette és nem egy vagy több másikat? Nem tudott vagy nem akart többet vagy jobbat teremteni? E nehéz kérdésekre bölcselőnk azzal válaszol (53. §.), hogy „Isten gondolataiban a lehetséges világegyetemek végtelen sokasága van, de ezek közül csak egy valósulhat meg, s kell, hogy választásának elégséges oka legyen, mely őt inkább az egyik, mint a másik megvalósítására bírta". S mivel a teremtmény soha sem érheti el tökéletességben a Teremtőt, a teremtett világ jósága dolgában sem versenyezhet Istennel. De Isten tökéletes tudása, hatalma és jósága a biztosítéka annak, hogy e lehető világok kö-

zül „a legjobb létezik, melyet Isten bölcsesége folytán megismer, jósága folytán kiválaszt és hatalmánál fogva létrehoz" (55. §.). Ime, Leibniz híres optimizmusa, mely Voltaire *Candide*-jában oly sok maró gúnynak a céltáblája! Alapjában egy istenhívő lélek derűs nyugalma és egy logikus elme szigorú következtetése rejlik a mélyén, mely meg van győződve róla, hogy Isten rosszat nem akarhat, s ha bele tudnánk látni teljes világossággal az ő terveibe, be kellene látnunk, hogy a valóság csakugyan úgy van, ahogyan egyáltalában lehet és ugyancsak annyira jó és alkalmatos eszköze Istennek, amennyire csak lehet. Következtetései rendjén Leibniz eljut egyrészt a lélek óhajtotta békességhez, másrészt annak a belátásához, hogy a világegyetemben minden mindennel összefügg, s „az, ki mindent lát, minden egyes dologból kiolvashatná, hogy mi történik az egészben, sőt nem csak azt, ami történik, hanem azt is, ami történt vagy történni fog, észre vévén a jelenlévőben azt is, ami távol van, úgy az időben, mint a térben." (61. §.) Ezzel a gondolattal viszont Leibniz a tudományba vetett hitünket erősíti meg, hogy az emberi értelem haladásával egykor majd minden történés titkába be fogunk pillantani. A világegyetem napról napra világosabbá válik előttünk, mert — mint a Monadologia 69. pontja mondja — „nincsen benne semmi míveletlen, terméketlen, halott; nincs káosz, nincs zűrzavar, csak látszólag; körülbelül úgy, mint egy távolból szemlélt halastóban, amelyben zavaros mozgást látnánk és úgyszólván a halak sürgését-forgását anélkül, hogy magukat a halakat megkülönböztethetők". A világegyetemben nincs abszolút születés és abszolút halál, minden egyetlen nagy folyamat része, mely előre megállapított összhang (78. §.) szerint történik. A szellem magas rendű fokán pedig a tudatosan gondolkodó ember képes „bizonyos közösségre lépni Istennel, és hogy Isten vele szemben nem olyan, mint a feltaláló gépével szemben (mert ez Isten viszonya is öntudatlan teremtményeihez), hanem olyan, mint a fejedelem alattvalóival, sőt mint az atya gyermekeivel szemben" (84. §.).

A barokk gondolkodó látszik meg Leibnizben ak-

kor is, mikor Istent valóságos világmonarchiának látja (86. §.), kinek monarchiája „erkölcsi világot képez a természetes világban", hol a nemes lélek megelégedést találhat „a tiszta szeretet értelmében, mikor a szeretett lény boldogságában gyönyörködünk".

Individualizmus és abszolutizmus így békülnek össze Leibniz világképében: az erkölcsi tudat világa rendet és törvényszerűséget jelent az egymástól független egyének cselekvésében is. Minden különbözik és mégis minden hasonlít egymáshoz e világban, minden lény önálló és mégis mind egy nagy egységbe tartozik, — ebben a harmoniában csendül ki Leibniz tanítása.

Hegel az eleve megállapított összhangnak ezt a világát metafizikai regénynek nevezte. Regény, tehát elképzelés. S valóban nem is egyéb ez, mint az ész utolsó nagy próbálkozása arra, hogyan lehetne a valóság változatosságát az ésszerűnek abszolút egyszerűségével, és az egyetemes abszolút szükségességét az egyedi és egyszeri relatív szabadságával összhangba hozni. Ezt Leibniz, a jogász, a törvény gondolatával éri el, amely több, mint a tény. A törvény ura a ténynek, s a maga egységével mégis nem akadálya annak, hogy a tény sokféle legyen. Leibniz monasai szintén csupa változatosságot jelentenek: semmi se állandó bennük, csak a törvény, mely a változásokban mutatkozó állandóságot jelenti, s így az egyes valóságokban is a világegyetem össztörvénye érvényesül."

Ez a megjegyzés is mutatja, hogy Leibniz filozófiája az európai szellemiség vízválasztóján áll: mult és jövő találkozik benne. Lezárja a racionálizmus egységet és törvényt kereső korszakát és utat nyit az egyénit és egyszerit nyomozó irracionális történeti világ nyomozásának. A valóság nagy egyetemes törvényszerűségein túl kedvet ébreszt az apró, kicsiny tények elemzéséhez, és a világos gondolat fenségének megéreztetésével utat nyit a felvilágosodás korának, mikor az emberek a világos gondolatra akarták ráépíteni, mint fundamentumra az egész életüket, az egyén és a társadalom világát egyaránt.

Ráirányította a figyelmet az egyén értékére, aki az egész világ törvényét magában hordozza, s ezzel Kant

felé mutat, aki majd az öntevékeny szellemiségnek evvel a bennünk élő törvényszerűségével kísérli meg megérteni egész világunkat. De Kant mellett Rousseaut is könnyű felfedezni Leibnizben, mikor az összhangzatosan élő és cselekvő szabad egyénekből építi fel a világegyetemet. Tegyünk e mondatba a „világegyetem" szó helyébe „társadalmat" és ott vagyunk Rousseaunál és a *Társadalmi Szerződés*-nél.

A Monadologia rövidsége miatt tehát nem igen olvasható megfelelő magyarázat nélkül, de a megértő olvasó nem teheti le kezéből ezt a kis munkát anélkül, hogy ne érezné ki belőle az emberi szellem hatalmát a világ fölött, s az ember fenségét, — azt a két gondolatot, mely az egész újkori kultúrának mozgatója. Lehet ennélfogva, hogy Hegelnek van igaza, s mindez nem egyéb, mint regény, de olyan regény, amelynek hőse nem Leibniz, hanem az egész újkori európai emberiség, s ez a tény a regényt a valóság rangjára emeli.

11. ROUSSEAU TÁRSADALMI SZERZŐDÉS-E

1.

Ez a ma már többet emlegetett, mint olvasott kis remekmű a maga idejében történetet csinált: a nagy francia forradalomnak volt a bibliája, ennek a tanítását akarta vérpadon és csatákon át valóra váltani Descartes után csakugyan Rousseau az újkor legnagyobb hatású gondolkodója. Ők ketten formálták át alapvető módon a modern ember lelkiségét, s kettőjük filozófiája jelenti a középkor élet- és világfelfogásával a teljes és gyökeres szakítást. A nagyobb átalakulás azonban Rousseau nevéhez fűződik, mert Descartes csak a tudományunkat helyezte egészen új alapokra, mikor egyedül az észben látta minden tudás lehetséges fundamentumát, Rousseau azonban erkölcsi és vallási világunkat forradalmasította, mikor kiüzött belőle minden észen kívüli tényezőt: kinyilatkoztatást és hagyományos tekintélyt egyaránt, hogy erkölcsöt és vallást tisztán az ész tanítására építsen. Ebből a szempontból Rousseau úgy fog-

ható fel, mint Descartes művének befejezője, mert míg amaz csak az elméleti világot hódította meg az ész számára, addig ez a gyakorlati életnek is urává tette az észt.

Nagy tévedés és egészen hamis tehát az a közkeletű kép, mely Rousseauról általában elfogadottként él tudatunkban, hogy t. i. ő lázadást jelent korának, a felvilágosodásnak észkultúrájával szemben, s ezzel a merőben intellektuális kultúrával szemben a szívnek és az érzelemnek jogát követeli. Erre némileg feljogosítani látszik Rousseaunak az a mindenki által emlegetett követelménye, hogy „térjünk vissza a természethez!", mert a kultúra valóban megrontotta az embert. Ámde nem azért, mint általában hisszük, mert a kultúra az ész alkotása, hanem éppen ellenkezően: a kultúra úgy, ahogy van, ahogyan Rousseau maga körül látja csupa mesterkélt, esztelen élet, mely előbb vagy utóbb elpusztítja az embert. Menekülni kell tehát tőle és ennek az esztelenül, azaz természetellenesen élő emberi társadalomnak meg meg kell találnia az eszes, azaz természetes élet formáit, ha meg akar menekülni. Mert Rousseau szemében a természet nem ellensége az észnek, hanem tökéletes megmutatkozása. Természetes élet és eszes élet az ő szemében is azonosak, akárcsak a stoa tanításában, amelynek zordon és aszketikus moráljából sok van ebben a prófétában is. Új azonban Rousseauban az érzelem értékelése az emberben, s ezzel mulja felül a stoikusokat és Descartest egyaránt. Ezek t. i. az érzelemben valami az észtől idegen tényezőt láttak, amelyet éppen ezért le kell győznünk, meg kell magunkban öldöklününk. Rousseau ellenben magát az érzelmet az ész munkatársának, segítőjének, az igazságok megismerésében lendítő erőnek, sőt a kritériumának tartja. Az érzelem mutatja az észnek az utat az igazság felé, s ennek a szava nyugtat meg afelől, hogy helyes úton jár. Így Jean Jacques nem lerombolja, hanem kiegészíti, befejezi Descartes kezdeményezését, mikor ennek pusztán gondolkodó emberét megsokszorozza az érző és akaró emberrel, s így az élő egész embertől várja azt a szabadságot és világformálást, amelyet Descartes még csak a tudományos gondolattól remélt. Ezért aztán míg Descartes mindig mintegy kívülről nézte

a természetet, mint úr a szolgát, mester az eszközt, addig Rousseau azonosította az embert és a természetet: a kettőt nem szakította el egymástól, mert a természetben látta az embert és az emberben a természetet. Ő volt az, aki odaállította az embert a természet középpontjába, s egyiket a másikból igyekezett megérteni. Descartes csak a természetes tudás apostola volt, de Rousseau már természetes erkölcsöt és természetes vallást hirdetett, s ez által vált a természetes ember életének és társadalmának prófétájává. Emil, Saint-Preux és Julie épp úgy ennek a természetes embernek megtestesülései, mint az a polgár, aki a *Társadalmi Szerződés* észszerű társadalmában és államában él, s a savoyai vikárius ennek a természetes vallásnak a papja.

Mégis igaz, hogy Rousseauban van lázadó. Csakhogy nem az észszerűség ellen, hanem minden ellen, ami mesterséges, ami ebben az értelemben esztelen, s ami kívülről, kényszer útján jut bele az életünkbe, s éppen ezért ösztönös tiltakozás él bennünk vele szemben. Az érzelemben ezt a belső tiltakozást, a szív szavát hallja, mely hangosan kiált önmagunkért és a magunk természetes lényének érvényesüléséért. Rousseau tehát, mikor fölszabadítja az érzelmet, akkor a természetes embert akarja visszaadni önmagának, aki meggyőződése szerint jó, de elrontotta őt az a sok lényétől idegen mozzanat, amelyeket a természetes ésszel ellenkezően rakott rá a történelem. Így érthetjük aztán, miért akarja Emilt szinte a történeti társadalom embereitől teljesen elszigetelve, de a természettel bizalmas együttlétben nevelni. Tiltakozás ez a történet ellen, amely kiforgatta az embert eredeti valójából és jóból rosszá, szabadból rabszolgává tette. Jean Jacques szinte újra akarja kezdeni a történetet, hogy az ember megint jó és szabad lehessen. Szakítani akar a multtal, s ezért kell neki az új ember és az új társadalom. Róluk szól az *Emil* és a *Társadalmi Szerződés*. Közülük most az utóbbi művet szeretnők kissé közelebbről megvizsgálni.

Kezdjük a tagadással, mert Rousseau valóban valamit mindig tagad, s ebből a tagadásból nőnek ki állításai. A *Társadalmi Szerződés* tárgya az ember állami-

társadalmi életrendje, s így egész természetes, hogy annak, aki új világot hirdet ezen a téren, a meglévőt, a történetileg adott társadalmat kell tagadnia. S csakugyan a *Társadalmi Szerződés* a barokk monarchiának, s ezek teoretikusainak: Hobbesnak, de főként Grotius tanításának a tagadása. Kivetkőztetése a társadalom szervezetének abból a transcendens misztikából, amibe ezek az állami szuverénitást, a főhatalmat burkolták. „Grotius, — mondja Rousseau (II, 2.) — aki hazájával elégedetlen és Franciaországba menekült, XIII. Lajosnak akar udvarolni, művét is neki ajánlja és nem riad vissza attól, hogy a népet minden jogtól megfossza s e jogokat a legnagyobb leleményességgel a királyokra ruházza át". A társadalmi szerződés hipotézise ugyanis már ezeknél a barokk gondolkodóknál is felmerült, akárcsak a stoikusoknál, az állami élet jelenségeinek magyarázatául, csakhogy vele éppen az ellenkezőjét akarták igazolni annak, amit Rousseau épített rá, t. i. az uralkodó abszolút hatalmát a nép felett. Jean Jacques azonban abban a meggyőződésben van, hogy „teljesen hamis az az állítás, mely szerint a társadalmi szerződésben az egyén ténylegesen lemondana valamiről, sőt ellenkezőleg: a szerződés által ténylegesen megjavul a helyzete. Lemondás helyett előnyös cserét csinált, amennyiben egy bizonytalan és változásoknak kitett életmódot egy jobbal és biztosabbal, a természetes függetlenséget a szabadsággal, a mások károsítását saját biztonságával, és erejét, amellyel másokat leigázhatott, azzal a joggal cserélte fel, amelyet a társadalmi rend sérthetetlenné tesz. Még az államnak szentelt élete is állandó védelemhez jut, és ha a haza védelmében életét kockáztatja, legfeljebb azt adja vissza, amit tőle kapott" (II, 4.). Vagyis Rousseau elismeri ugyan a társadalmi szerződést, mint az állami élet alapját, de tagadja ennek barokk értelmezését, amely ebben a polgárok részéről lemondást látott és a misztikus, emberfeletti hatalommal felruházott szuverén előtt való meghódolást. A barokk filozófus ezzel indokolta az Isten kegyelméből való királyok korlátlan hatalmát, s úgy emelte az uralkodó trónját alattvalói fölé, mint ahogyan Isten trónol a világ felett. Richelieu is a

királyt Isten földön élő képmásának nevezte; 1682-ben pedig a francia klérus kimondotta, hogy „a királyok nemcsak Isten rendelése szerint vannak, hanem maguk is istenek".

Ez volt a helyzet, amely Roussseau szeme előtt állott: abszolút uralkodó és jogtalan nép. Vagy mint a *Társadalmi Szerződés* sokat idézett és mindent megvilágító tétele mondja: „Az ember szabadnak születik és mégis mindenütt bilincsekben él". Mi tehát a probléma, amelyet Rousseaunak meg kell oldania? — Hogyan kell berendezkednie annak az államnak és társadalomnak, amelyben az ember eredeti szabadsága nem csak megmaradhat, hanem még intézményes védelemben is részesülhet? Erre a kérdésre felel a mű, mely előttünk áll.

Rousseaunak ez a könyv sok részletében homályos, de egészben véve egyetlen nagy hitvallása a polgári szabadság és az ember személyétől elidegeníthetetlen polgári jogok mellett. Mert nyilvánvaló, hogy az ember csak a természet ellenére válhatott rabszolgává: „erőszak teremtette meg az első rabszolgát; aljasság és gyávaság biztosította a rabszolgaság fennmaradását." (I, 2.) De „a legerősebb sem elég erős ahhoz, hogy örökké úr maradhasson, ha nem alakítja át erejét joggá, az engedelmességet pedig kötelességgé" (I, 3.). Megoldhatatlan fogalmi zürzavar keletkezik, mihelyt az erőből származtatjuk a jogot, mert felcseréljük az okot az okozattal. Hiszen e szerint, ha nem kényszerítenek engedelmességre, akkor nem is vagyok köteles engedelmeskedni, ami pedig nyilvánvaló képtelenség. „Lássuk be tehát, — fejezi be Rousseau, — hogy az erőszak nem szülhet jogot, és csak a törvényes hatalomnak vagyunk kötelesek engedelmeskedni" (I, 3.). Csakhogy ez a törvényes hatalom nem lehet ember: ezzel tagadja meg és bontja le Rousseau a barokk szuverénitás és az abszolút monarchia elméletét. A korlátlan királyi hatalom eszméje úgy koronázta meg az állam épületét, mint ahogyan a kupola tetőzi be és fogja egységbe a barokk templomot. Ez a valóságnak az a mozzanata, mely túlmutat rajta és általa a transcendens valósággal jut kapcsolatba a földi világ. Csakhogy Rousseau, aki a természetes észnek prófétája.

nem tarthatja fenn a szuverénitásnak ezt az észfölötti formáját. Nála a főhatalom birtokosa sem lehet más, mint a természetes valóság egy tényezője, tehát nem a nép fölé emelt uralkodó, hanem maga az államalkotó nép. Mindaz a jog és hatalom, mely az isteni jogú barokk uralkodót illette, Rousseau természetes esze szerint a népet illeti, mely a társadalmi szerződés által lett laza egyedekből egységes egésszé: néppé a szó igaz értelmében. Mert „egyetlen embernek sincs természetes hatalma a hozzá hasonlók felett, s minthogy az erőszakból sem fakadhat jog, az emberek fölötti törvényes hatalom egyetlen alapja csak a szerződés lehet" (I, 4.). De nem ám az a szerződés, amelyben lemondanánk szabadságunkról, hanem épp ellenkezőleg, hiszen „lemondani a szabadságról azt jelenti, hogy lemondunk emberi voltunkról, emberi jogainkról, sőt kötelességeinkről is" (I, 4.). A társadalmi szerződésnek tehát nem lemondás az értelme, hanem olyan társadalmi alakulat létrehozatala, mely „teljes együttes erejével védi és őrzi minden egyes tagjának személyét és vagyonát, s amelyben minden egyes ember, bár a többivel egyesülve, csak önmagának engedelmeskedik, s épp oly szabad marad, mint eddig volt" (I, 6.). Ilyen alakulat pedig egyedül a nép, mely fölötte is van, meg nem is az őt alkotó egyedeknek, hiszen a nép ezeknek az egyedeknek foglalata, s így a nép főhatalma az egyedeké is: az állami szuverénitás a polgárok szabadságából és jogaiból tevődik össze. Így a nép nem különbözik a polgároktól, az állam hatalma pedig az egyes polgárok megsokszorozódott hatalmával lesz azonos. Itt igazán nem lehet többé szó uralkodóról és rabszolgáról, mert az uralkodó nép által maga a polgár uralkodik. A barokk eszmekör szavaival fejezve ki ezt az állapotot, valóban igazzá válik, hogy „a nép szava Isten szava", Rousseau elmélete pedig valójában a nép istenítése.

A főhatalomnak ez a felfogása nagyjában épp úgy nem új gondolat, mint a társadalmi szerződésé. Már Szent Tamás is azt tanítja, hogy a szuverénitás lényege ugyan Istentől való, de konkrét, materiális alakjában a nép ruházza rá az uralkodóra. Bellarmin Róbert szerint is a főhatalmat Isten nem egyes embernek, hanem az ösz-

szességnek adta. A jezsuita Suarez is ebben a véleményben van. A katolikus elmélkedők közül csak Bossuet szakítja el ezt teljesen a néptől, mikor azt állítja, hogy az uralkodó tetteiért egyedül Istennek felelős, mert nem egy bizonyos, korlátozott hatalomnak, hanem *a* hatalomnak a maga egyetemességében a birtokosa. Rousseau egész lénye azonban tiltakozik a megszentelt szolgaságnak ez ellen a formája ellen, s a hugenotta állambölcselők, különösen P. Jurieu (1637—1713) nyomán járva a népet teszi meg a főhatalom kizárólagos birtokosának. Az egyén bármily hatalma csupán a nép megbizásán nyugszik, s csak a nép által hozott törvények végrehajtásában gyakorolható. A törvény uralma ugyanis az emberi jogoknak nem a sérelme, hanem a biztosítéka. „Szabadok vagyunk, mert polgári törvények alatt élünk", mondja Montesquieu is (*Esprit*, XXVI.). Ezért Rousseau se lát a társadalmi szerződésben jogainkról való lemondást, csupán önkorlátozást, ami a jogállapot igazi mivoltával tökéletesen egy, hiszen a polgári szabadság nem azt jelenti, hogy mindent megtehetünk, ami másoknak nem árt, hanem helyesebb formula rá ez: a szabad polgár mindent megtehet, ami mások *jogát* nem sérti. Így ment át ez a fogalom a francia közfelfogásba is. (V. ö. Assemblée Constit. 1791. szept. 14. Art. 4. — Convention, 1795. Art. 2. — Assemblée des représentants, 1815. jul. 5. — Az 1848. évi francia alkotmány 9. §.) Ugyancsak Montesquieu szerint (*Esprit*, XV. 2.) „minden polgár szabadsága egy részét teszi a közszabadságnak", s így a polgári szabadság lényegében a törvény despotizmusa, melyet a törvényhozó gyakorol a törvények alatt élő népen.

S itt merül föl Rousseau további nagy problémája: hogyan lehet a nép a főhatalom alanya és tárgya egyaránt? A transcendens misztika ellensége ezt a kérdést maga is csak egy misztikával: a közakarat (volonté générale) misztikájával tudja megoldani. Különbséget tesz ugyanis a nép egésze és a népet alkotó egyedek összessége között, s azt mondja: a nép mint egész, mikor törvényhozásra egybegyül, olyan különleges akarat birtokosa, melynek célja egyedül és kizárólag a közjó, míg a nép egyedei csak a maguk egyéni érdekeit látják külön-

külön. Így a törvényhozó nép valóban a közjó ihlete alatt határoz, míg az egyeseket az önérdek elvakítja. A közakarat tehát Rousseau elképzelése szerint nem az egyéni akaratok eredője, hanem valami csodás élő szellem, a szociális test, azaz az állam lelke, mely mindent polgárt, kormányzót és kormányzottat egyaránt átjár a nélkül, hogy egyéni érdekeikre tekintettel volna. Ez teszi a népet a maga igaz értelmében szuverénné, azért a közakarat Rousseau elméletének a gerince, vele áll vagy bukik az egész tanítás.

A közakarat mindig a közjóra irányul. A társadalmi szerződés is ennek a kedvéért jött létre. Így Rousseau az államot végeredményben az egyesek, a polgárok legszélesebb körü biztosító intézményének fogja fel. Ha az állam a szerződés ellenében jár el polgárai irányában, akkor a szerződés és annak alkotása: a nép is megsemmisül, egyedeire esik szét és ezzel az egyesek visszanyerik természetes jogaikat.

A közakaratnak, mint az egyéni akaratok eredőjétől különböző misztikus erőnek feltételezése nyilvánvaló logikai hiposztazis. Rousseau államában az egyesek maradnak a teremtő elemek, kik a társadalmi szerződés által önmaguk korlátozzák magukat, de önmaguk gyakorolják a bírói tisztet is e szerződés megtartása felett. Állama és népe tagjainak folyton meg-megújuló szerződése, Renan szavaival szólva: napról napra megújuló népszavazás, de így magának az államnak és a népnek saját valósága valójában nincsen. De akkor nincsen saját valója annak a közakaratnak se, amely éppen ezek valóját van hivatva kitölteni. Igaza van tehát Concha Győzőnek *(Politika*, I, 235.), mikor azt állítja, hogy Rousseau a maga nagy teremtő gondolatát meglehetősen viasz-szárnyakkal ereszti a levegőbe.

A legnagyobb hatású gondolatok azonban éppen nem a legigazabb, a logikailag legindokolhatóbb eszmék szoktak lenni. A nagy tévedések a lelkekben sokszor nagyobb visszhangot vernek, mint a nagy igazságok. Különösen így van ez, ha olyan szenvedélyes gondolkodók hirdetik ezeket, mint Rousseau, aki egész lényével átmelegíti a gondolatait. Róla csakugyan igaz az, amit Mme

Stael mondott róla: semmit se talált fel, de mindent lángra gyujtott, amihez hozzáért. Az ő *Társadalmi Szerződés*-éből született meg a modern demokrácia eszméje, mely egészen más, mint az antik demokráciáé, ahol a termelő munka a rabszolgák vállaira nehezedett. A modern demokrácia azonban nem ismer többé rabszolgákat csak egyenlő jogú szabad polgárokat, hiszen — mint Rousseau írja — „az alapszerződés ... a testi egyenlőtlenség helyébe, melyet csak a természet hozhat létre az emberek között, erkölcsi és jogi egyenlőséget teremt, úgy, hogy az emberek, bár testi és szellemi képességeikben különböznek, a megegyezés és jog által valamennyien egyenlőkké válnak" (I, 9.).

Ez a demokrácia Rousseau szerint az egyedül alkalmas politikai életforma arra, hogy általa valóban a közakarat érvényesülhessen és a közjó valósulhasson meg az állami életben. „Ha nem lennének ellentétes érdekeink, úgymond, — akkor az ellenállásra nem találó közakaratot alig vennénk észre. Minden magától menne és a politika nem lenne többé művészet" (II, 3. jegyzetben). Minden államformát az ellentétes érdekek harca ront meg, mert más a gazdagnak és más a szegénynek, más az úrnak és más a szolgának az érdeke. Különösen a monarchia szenved ebben, mert a királyok „személyes érdeke első sorban azt kívánja, hogy a nép gyenge és ellenállásra képtelen legyen" (III, 6.). Itt nem szerződés, hanem erőszak lévén az állam alapja, a szó igaz értelmében vett népről se beszélhetünk, csak alattvalókról. A társadalmi szerződés azért nélkülözhetetlen fundamentuma a helyes állami életnek, mert gátat vet az önérdeknek és utat nyit a közakaratnak a közjó felé. Ez az oka, hogy reája építi Rousseau a helyes államot. Nélküle az önzés és az erőszak terpeszkednék a polgárokon, a jognak és az erkölcsnek nem nyílnék tér. „Kétségtelenül van egy egyetemes igazság, mely kizárólag az észből fakad, de ezt csak kölcsönösen fogadhatjuk el igazságként" (I, 6.). Erre való a szerződés. Általa minden szerződő egyén lemond önérdeke erőszakolásáról és a közérdek szolgálatára kötelezi magát. Ezért nevezi az ilyen államot Rousseau kormányukra való tekintet nélkül köz-

társaságnak (I, 6.), mert ezekben az állam érdeke uralkodik és bennük minden ügy állami ügy. Törvényei a közakarat ténykedései, mert a törvény itt nem egyéb, mint a nép akaratának írásba foglalása (u. o.).

A társadalmi szerződés tényével tulajdonképpen megszűnik a természeti állapot és kezdetét veszi az addig csupán ösztönös embernek észszerű és erkölcsi élete. Vagyis Rousseau ebből a szerződésből származtatja az erkölcsi korszakot az ember történetében. Az a gondolat persze nem háborítja, hogy miképpen jöhet létre szerződés már a jogot és erkölcsöt megelőzően, hiszen ezek éppen előfeltételei már a szerződésnek!? Hogyan fékezhetnők meg önzésünket, ha nem volna meg bennünk már eleve a kötelességnek és a jognak tudata!?

Az ilyen nehézségek azonban nem zavarják Rousseaut. Valamint az se, hogy miképpen gyakorolhatná együttesen és egyszerre az egész nép a maga szuverénitását, s hogyan lehetne együttesen, közakarattal törvényhozó. Noha maga csak egészen kicsiny városállamra, nyilvánvalóan Genfre gondol, mikor államelméletét megszerkeszti, már az ilyen kis népességű állam polgárai is nehezen jöhetnek össze együttesen a törvényhozó aktusra. De meg tisztában van azzal is, hogy „az egyén látja a jót, de nem követi, a nép akarja a jót, de nem látja". Tehát „mind a kettő vezetőre szorul, az egyént kényszeríteni kell, hogy eszének rendelje alá az akaratot, a népet pedig rá kell vezetni, hogy mit akar" (II. 6.). A nép önmagától nem képes a közjót sem világosan látni, ki kell nyitni a szemét: erre való a bölcs törvényhozó, aki olyan törvényjavaslatokat készít a népszavazás elé, amelyben aztán a nép valóban a maga akaratára ismer. Jean Jacques Rousseau teljesen tisztában van e feladat nagyságával (II. 7.). Mondja is: „Isteni lényekre lenne szükség ahhoz, hogy törvényeket alkothassunk az emberek számára", hiszen a törvényhozó tulajdonképpen több, mint államszervező, mert egyben az erkölcs és a jog tanítója is, aki képes megváltoztatni az emberi természetet. „Meg kell fosztania az embert sajátos erőitől és azok helyébe más, természetével ellentétes, csak mások támogatásával kihasználható erőket kell adnia. Mennél inkább elhalnak

ugyanis a természeti erők és mennél nagyobbak s tartósabbak az újonnan szerzettek, annál biztosabb és tökéletesebb lesz a társadalmi szervezet" (II. 6.).

A közakarat tehát homályos valami. Nem is világosodik meg az egész népnek, ennek a sokfejű óriásnak a fejében, hanem kiválasztott férfiak tudata által szólal meg. Az ilyen bölcs törvényhozó azonban önmaga nem lehet se uralkodó, aki parancsol, se bíró, aki ítél, hanem csupán a közakarat tolmácsa, szócsöve, aki eltűnik a színtérről, amint küldetését elvégezte. Rousseau maga műve több helyén a spártai Lykurgost emlegeti ilyen gyanánt, de alig fér hozzá kétség, hogy inkább Kálvinra, Genf törvényhozójára gondol. A „genfi polgár" (citoyen de Genève) írta a *Társadalmi Szerződés*-t és nem a Lajosok alattvalója. S tudjuk, hogy Lengyelországban vagy Korzikában hasonló szerepet szánt önmagának is.

A törvényhozásban a közakaratot különben állandóan két dolog irányítja: a szabadság és az egyenlőség megtartása. A szabadságra azért van szükség, mert az egyén bármilyen függősége ugyanolyan mértékben meggyöngíti az államot is, — az egyenlőségre pedig azért, mert nélküle nincs szabadság se (II. 11.). Az egyenlőség persze nem azt jelenti, hogy mindenkinek teljesen egyforma hatalma és vagyona van az államban, „hanem, hogy az államhatalom nem alkalmazhat önkényesen erőszakot, a hatalom csak a törvénynek és a hivatali rangnak megfelelően gyakorolható, továbbá, hogy egy polgár se lehet olyan gazdag, hogy embertársait megvásárolhassa, sem olyan szegény, hogy kénytelen legyen magát eladni" (u. o.). S minthogy a dolgok rendje a történet folyamán mindig az egyenlőség megszüntetésére törekszik, éppen azért kell mindig a törvényhozásnak a szabadság fenntartásán fáradoznia (u. o.).

Rousseau tisztában van vele, hogy köztársaságában az állam teljesen felszívja, megköti az egyént, akik csak egymás közt szabadok, de az államtól a legnagyobb mértékben függenek (II. 12.). Ezért az a veszedelem fenyeget állandóan, hogy az állami funkciók is egy kézbe kerülnek, ami csak úgy történhet meg, ha a rész akarata szembeszáll a közakarattal és annak adja ki magát.

(Mintha csak látta volna előre a forradalmi Nemzetgyűlést és a Konventet, ahol ez valóban meg is történt!) Pedig „ha a főhatalom kormányozni, vagy a hivatali fensőbbség törvényt alkotni akar, vagy ha az alattvalók megtagadják az engedelmességet, akkor rendetlenség lép a rend helyébe: a hatalom és az akarat nem működnek összhangban, s a felbomlott állam a zsarnokság vagy az anarcha zsákmánya lesz" (III. 1.).

Hogy az egyének külön-külön a maguk érdekeit követve ne váljanak a közérdek és a közakarat ellen lázadókká, annak a kezességét bölcselőnk a vallásban keresi. „Az államra nézve rendkívül fontos, — úgymond, — hogy minden polgárnak legyen valamilyen vallása, s ezáltal megszeresse kötelességeit" (IV. 8.). De erre elegendőnek tart egy ú. n. polgári hitvallást is, amely „egyszerű, kevés, határozott alapelvből álljon, s ne szoruljon magyarázatra és értelmezésre. Egy mindentudó, bölcs, jóságos istenség, egy mindenható Gondviselés létezése, a túlvilági élet, a jók megjutalmazása és a gonoszok megbüntetése — ezek lesznek a pozitiv, kétségtelen hittételei" (u. o.). Negativ tétele csak egy: Nem szabad türelmetlennek lenni! Ha a polgárok ezt megtartják, a társadalmi szerződés köztársaságában boldogan és nyugodtan fognak élni.

2.

Letéve a könyvet kezünkből, bizonyos zűrzavar fog el bennünket. Tudományos könyvet olvastunk, vagy egy szenvedélyes költő ábrándjait? Mind a kettőt egyszerre, mert valóban Rousseau tanításából egy következetes és racionális tan hámozható ki, de ez a költő látomásának elevenségével lép elénk. A *Társadalmi Szerződés* annak az utopisztikus irodalomnak kiváló terméke, mely oly jellemző az újkori európai ember lelkiségére, s melynek elég hosszú sora Bacon *Novus Atlas*-ától Huxley *Szép Új Világ*-áig terjed s amikben hol a tudományos logika, hol meg a költői fantázia követeli magának a vezetést.

Az újkor embere a Bacon által programmba vett

regnum hominis-t, az ember uralmát eleinte csak a természetre akarta kiterjeszteni, de csakhamar az emberi társadalmat is célbavette és ezt is a maga elgondolása szerint észszerűvé vágyott formálni. A középkor eschatologikus reményei helyett korunk elvilágiasodott, a jelenvilág felé fordult, érdeklődésének megfelelően a paradicsomi boldog állapotokat is itt e földön várjuk, s Morus Tamás *Utopiá*-jával együtt abban a hitben vagyunk, hogy társadalmunk észszerű berendezésével véget vethetünk az ember boldogtalanságának és szenvedéseinek. S ahogy a természet meghódítását lényegében mechanikai feladatnak látjuk, épp úgy az a hit vezet bennünket, hogy a társadalomnak puszta új elrendezésével, tehát alapjában tiszta technikus átszervezésével elérjük a célunkat. Itt azonban szinte megoldhatatlan nehézségre bukkanunk, mert alapvető feltételként ragaszkodunk az ember szabadságának és egyenlőségének eszméjéhez, viszont a társadalmi organizáció rend nélkül elképzelhetetlen: a rend pedig tekintélyt, hierarchiát követel, s ezzel korlátozza a szabadságot és megbontja az egyenlőséget. Nietzsche ennek az antinomiának minden megoldását fából vaskarikának mondja, s csakugyan így is van, mert valamennyi utopia, mikor minden embert egyenlő módon szeretne kielégíteni, vagy a szabadság, vagy az egyenlőség eszméjén kénytelen bizonyos megszorításokat eszközölni. Ez alól Rousseau sem kivétel: e két eszmének nála is sajátos értelme van, amit nem minden politikai elmélkedő oszt vele együtt. Az antik és az újkori utopiák között az a különbség, hogy azok („aurea aetas") az ősidők költői ábrándból szőtt idilljei voltak a jelen embereinek hibái nélkül, emezek azonban inkább tudományos igényekkel lépnek föl, mert a jelen társadalmi rend kritikái első sorban, s ennek a hibás elveit kívánják az új társadalom helyes elveivel felcserélni. Mi minden cselekvésünknek tudományos alapot keresünk. Ezért a legnagyobb hatású utopia a legtudományosabb színben mutatkozó, t. i. Marx *Kapital*-ja, mely egyenesen tiltakozik az utopia ellen és tiszta tudománynak állítja magát. Tudományos alapvetés nélkül az újkor emberére, aki büszke a maga praktikus-technikus intelligenciájára, még az utopiáknak sincs ha-

tásuk, sőt ez a hatás éppen tudományos jellegükkel arányosan növekszik.

Rousseau maga is tisztában volt azzal, hogy mikor a *Társadalmi Szerződés*-ben a tiszta demokrácia szervezetét papírra vetette, olyasmiről írt, ami a valóságtól igen távol van. „Ha a szó szoros értelmében vesszük, — úgymond, — még sohasem létezett valóságos demokrácia és sohasem is fog létezni. A természet rendjével ellenkezik, hogy a többség kormányozzon és a kisebbséget kormányozzák. Elképzelhetetlen, hogy a kormányzati ügyek elintézésére szakadatlanul gyűlést tartson a nép, s nyilvánvaló, hogy erre a célra bizottságokat választhat, a kormányforma megváltoztatása nélkül" (III. 4.). Jól tudja, „mily sok összeegyezhetetlen dolgot tételez föl ez a kormányforma" (u. o.). A moderneknél sokkal, de sokkal kisebb népességű államokat, egyszerűbb szokásokat, a rang és vagyon lehető egyenlőségét, a fényűzés hajlamának és a hiúságnak távollétét, stb. Az idő változtató erejét is kihagyja számításából, s elmélete tiszta fogalmi síkban mozog. Látja, hogy ez a demokrácia igen sokat kíván az emberektől: valóban jóknak és erényeseknek kellene lenniök, hogy ilyenben élhessenek. „Ha volna egy istenekből álló nép, — mondja, — úgy annak demokratikus kormányformája volna. Ilyen tökéletes kormányzat azonban nem emberek számára való" (III. 4.). Az emberek társadalma csak a vegyes, azaz a demokrácia, arisztokrácia és monarchia elveiből összerakott kormányformákban él. Ezért Rousseau példának azokhoz az antik köztársaságokhoz fordul, amelyekben az idő távolából nézve leginkább megvalósultan szemlélhette elveit. Az antik szabadságeszme ugyanis megengedte, hogy a polis teljesen elnyelje az egyént: az egyén szolga volt, de a nép szabad és szuverén.

Az újkor története azonban a cselekvő gondolat története: egyetlen elméleti tétele se maradt légüres térben, a technikán és a politikán át valamennyi a valóságba kívánkozott. Így volt ez a *Társadalmi Szerződés*sel is. A nagy francia forradalom mintha Rousseau könyvével a kezében csinálta volna végig a maga programmját. Robespierre a *Társadalmi Szerződés*-en gyúlt lángra,

s erényét elegendőnek vélte arra, hogy Lykurgosa, megvesztegethetetlen törvényhozója legyen az új társadalomnak. Fiatal jogász korában gyalog kereste fel Rousseaut ermenonvillei magányában. Regényes körülmények között, amelyekről naplójában beszél, sikerült is az öreg embergyűlölővel találkoznia és egy csodálatos jelenet és beszélgetés folyt le közöttük. Franciaország jövője került szóba és Jean Jacques Rousseau így szólt: „Franciaország láthatárán felhők gyülekeznek. Remélem azonban, — mert úgy szeretem ezt az országot, mint a hazámat, — hogy a közelgő vihar nem tart soká és csakhamar ismét napfény árasztja el a francia földet. De ez már nem az én dolgom. Majd jönnek mások, hogy befejezzék a nagy művet, amelyért egész életemen át küzdöttem és szenvedtem. Szép munka vár ezekre ... Az enyém befejeződött. Megdolgoztam a földet, elvetettem a magvakat, most már nőnek és fejlődnek — nélkülem is".

Az öreg próféta jól látott. Utána mások, sokan jöttek, akik folytatták a művet. A magvak nőttek és fejlődtek: a népuralomtól az antik konzulság utánzásán át Napoleon diktátor-császárságáig. A császár fiatal korában maga is Rousseau műveiből táplálkozott, sőt 1786-ban röpiratban védte meg őt egy svájci pap ellen. Az utopia tehát élő erővé vált. Rousseau példát mutatott arra, hogy az egyszerű írói toll hadseregekkel felérő hatalommá lehet, s a gondolat előtt birodalmak omolhatnak össze és nyomán új birodalmak keletkezhetnek. Az újkornak ez a szegény, púpos, beteg ember volt a legnagyobb hatalma, aki bújt, menekült az emberek elől, de megváltoztatta magát az emberi társadalmat. Eszméiben a város szelleme diadalmaskodott a feudális vidéken: Páris legyőzte Versaillest, s találóan mondja K. Joel, hogy mikor a francia alkotmányozó nemzetgyűlés nem rendek szerint, hanem személyek szerint szavazott először, akkor temette el az újkor véglegesen a középkort. Ekkor indultak Rousseau eszméi világot átalakító útjukra.

12. KANT MŰVE: „A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA

A tiszta ész kritikája a filozófiai irodalomnak legtöbbet emlegetett munkája. 150 év óta folyik körülötte a vita, s egészen századunk fordulójáig feltétlenül irányító szerepe volt a bölcseleti kutatásban: minden filozófust a hozzá való viszonyával szoktak jellemezni. Az angol Spencer Herbert önéletrajzának állítása szerint csak hat lapot tudott belőle elolvasni, mert mikor azt olvasta benne, hogy a tér és az idő nem tárgyi valóságok, hanem az érzékelő elme alanyi formái, azaz a tapasztalat elrendező szempontjai, akkor letette a könyvet. Kant egyik jeles német magyarázója és életírója meg azt mondja, hogy csak akkor tudott behatolni a *Tiszta ész kritikájá*-nak igazi értelmébe, mikor kilencedszer olvasta. Egy ma is élő magyar filozófus viszont úgy vélte, hogy egy álmatlan éjszakán átlapozván a vaskos könyvet, mindazt kiszívta belőle, amit érdemes belőle megtartani . . . Mindezt azért hozom fel, hogy láthassuk, mily roppant különböző felfogások uralkodnak e mű körül. Annyi azonban minden vitával szemben tényvalóság, hogy ez a könyv történelmet csinált és minden másnál jobban rányomta bélyegét a legújabb idők bölcseleti gondolkodására.

Kant maga sem haladt gyorsan és nyílegyenes irányban műve megírásakor. Tíz hosszú éven át levelezésében nyomon követhetjük *A tiszta ész kritikájá*-nak születését. Eleinte azt hiszi, egy-két év alatt készen lesz vele. Évről-évre reméli, hogy a következő húsvéti könyvpiacra kijöhet a mű. S mikor végre megjelenik 1781-ben, legott tapasztalnia kell, milyen akadályai vannak könyve megértésének. Gondolatai nagyon újszerűek, stílusa roppant nehézkes, fejtegetései hosszadalmasok, ezért írja meg a *Prolegomenák*-at, ahol *A tiszta ész kritikájá*-nak eszméit rövidebben és kissé könnyebben érthető alakban próbálja még egyszer megfogalmazni.

Nem könnyű könyvvel van tehát dolgunk. Nem hiába szokás egy nemzetnek a filozófiai eszmélkedésre érettségét azzal mérni, van-e nyelvén fordítása Kant mű-

vének? Nálunk is a magyar szellem filozófiai nagykorúságának volt a jele, mikor vagy félszázaddal ezelőtt megjelent mind *A tiszta ész kritikája*, mind a *Prolegomena* magyar nyelven. Ha tehát nincs is „királyi útja" e mű megértésének, mely könnyedén és szinte észrevétlenül emeljen át a meredélyein, nem is kell tőle visszariadnunk, mert gondolatai jórészben kultúránk közkincsei közé tartoznak, tudva vagy tudattalanul számtalanszor élünk is velük.

Miben jelent *A tiszta ész kritikája* fordulópontot a filozófia történetében? Mivel tette mássá a gondolkodást, mint volt előtte? Ha ezt megértettük, akkor ennek a műnek legnagyobb rejtélye már feltárult előttünk.

A régebbi filozófusok, épp úgy, mint a mindennapi ember, aki cseppet sem érzi magát filozófusnak, úgy gondolkoztak, hogy az emberi elme előtt ott van a világ sok mindenféle tárgyi valósága, s elménk, mikor ezeket megismeri, nem tesz egyebet, mint hozzájuk alkalmazkodik s mintegy lefotografálja azokat. A tárgyak képe tehát szinte rányomódik elménk síma lapjára, mint valami filmre, s ez a kép az, amit mi aztán tudomásul veszünk. Az elme ebben a műveletben körülbelül nem is viselkedik másképpen, mint a film: vagyis puszta passziv, befogadó szerepet játszik, s mennél jobban hasonlít az általa felfogott kép az eredetihez, annál igazabb.

Ez a magyarázat még csak ment valahogy és nem ütközött nehézségbe addig, míg érzéki tárgyak: fák, emberek, állatok, házak és effélék megismeréséről volt szó, bár ott is el lehetett tünődni azon, hogyan lehet e tér- és időbeli tárgyak hatásai nyomán tudatunkban ebből ú. n. „kép"? De hát ez általában nem látszott nehezebbnek, mint mikor a festő megszólalásig hű arcképet fest valakiről szines olajfesték és vászon segítségével ... Nehezebb már a helyzet akkor, ha elménk olyan igazságokat ismer meg, amelyeknek semmi közük az érzéki benyomásokhoz, mint pl. a matematikai tételek, vagy mikor erkölcsi igazságokat fogunk fel. Honnan vannak ezek? Itt igen kényelmes megoldásnak tetszik az, hogy ezek forrását valami isteni hatásra vigyük vissza, hogy t. i. Isten az,

aki tisztábban vagy homályosabban megvilágosítja, vagy beléhelyezi ezek tudását az elménkbe. De ezzel a felelettel legalább megóvtuk azt a meggyőződésünket, hogy elménk itt is passziv befogadó maradt, s így a megismerést az egész vonalon valami külső hatás képszerű tudomásulvételének tarthattuk. Egy szóval úgy mondhatjuk ezt: megismert világunk magyarázata a rajta kívül lévő tárgyi világban rejlik, mert mi azt vesszük és úgy vesszük tudomásul, ahogyan a dolgok ebben a tárgyi világban tőlünk és a mi megismerő elménktől függetlenül vannak.

A Kant előtti filozófusoknál azonban, különösen Leibniznél, mind nagyobb határozottsággal nyomult előtérbe az a felfogás, hogy az elme nem passziv befogadó síma lap, amelyre az érzékek benyomásai íródnak rá, hanem aktív erő, amely önmaga termeli, alakítja a gondolatait. A megismerés sem puszta tudomásul vétel, hanem teremtő tevékenység, amely bizonyos, az elmében csíraként bennrejlő mozzanatokat juttat kifejléshez a gondolkodás során. Ezért a legnagyobb, a végső igazságokra nézve Leibniz és a korabeli racionalisták nem is látták szükségét annak, hogy róluk az érzéki tapasztalatot kérdezzék meg, hanem abban a hitben, hogy a világ valóságának törvényei ugyanazok, amik egyben magának a gondolkodó elménck is törvényei, tiszta észből való konstrukciókkal magyarázták a valóságot. Ennek rendjén persze olyan metafizikai regényeket alkottak meg, amilyen éppen a nagy Leibniz Monadologiája, amelyeket semmiféle tapasztalat se támasztott alá, de mégis megragadták az elmét, mert minden részletükben logikusak és következetesek voltak. Az ember azonban úgy érezte, hogy általuk teljesen elszakadt a valóságtól, mert a megismerés itt tisztán légüres térben való szerkesztési probléma, amelynek semmi érintkezése sincs többé azzal a világgal, amelyhez cselekvő életünk hozzákapcsol bennünket. Ez az érzés bizalmatlanságot keltett a Leibnizéhez hasonló, még oly éleselméjű és logikus metafizikai regények iránt, s fölkeltette a vágyat a józanabbnak látszó érzéki tapasztalat bölcselőinek tanítása iránt.

Csakhogy ez sem oldotta meg a nehézségeket. Az ér-

zéki tapasztalat útján észrevett tárgyakat mindig valami nem érzéki tényezővel, — nevezhetjük ezt formának is, — mondom: valami nem érzéki tényezővel tudom egységbe fogni. Pl. házat, asztalt, fákat mindig térben, azaz térbeli dolgok gyanánt veszek tudomásul, de a teret magát sehol se érzékelem. Ha szememet lehunyom és csak a teret akarom legalább elképzelni, erre sem vagyok képes, mert a tér mindig valamivel teli van, ha mással nem, hát sötétséggel. Üres tér, amiben a világon semmi azt betöltő tárgyi valóság nincs, ez sohasem lehet az érzéki tapasztalat tárgya.

De ezzel még nincs vége a nehézségnek. Mikor azt mondom: ez meg ez okozza ezt meg ezt, akkor is valójában csak két olyan valamit tapasztalok az érzékeim segítségével, amelyek egymás után vannak meg, de sehol nem látom köztük azt az összekötő fonalat, amelyet okságnak nevezek, s aminek alapján mondom az egyiket a másik okának. Vagyis mit jelent ez? Azt, hogy a tapasztalat sok mindent közöl ugyan velem, mint érzéklés, de egyre képtelen: egységet ebben a sok mindenben nem tud létrehozni. Ehhez olyasvalami is kell, ami nem érzéklet, pl. valami rendező keret, mint a tér fogalma, vagy egybekötő szál, mint az okság hite.

A Kant előtti filozófia e két álláspont között hányódott: vagy racionalista volt, s akkor egységes, összefüggő világképre tudott szert tenni, de ez a kép úgy lebegett az ember valóságos és a cselekvésben használt világa felett, mint a délibáb a hortobágyi puszta felett. Aki benne akart élni, hamarosan rá kellett jönnie, hogy nincs a szó igazi értelmében valósága, hanem puszta kép. A tapasztalati felfogás pedig, ha következetes akart lenni és csak azt és annyit értett tapasztaláson, amit és amennyit az érzéklés közölt vele, azt vette észre, hogy világa szétesik: nincs benne egység, nincs benne rend, hanem különálló dolgok, események káosza, vagy ezeknek kisebb-nagyobb csoportja.

Mit csináljunk tehát? Mondjunk le a filozófiáról, mert hiszen ismeretünk mibenlétének, eredete és határai kérdésének megoldása egészen reménytelennek látszott?

Mind a racionálista, mind az empirikus magyarázat eljutott a végpontig, és útjuk zsákutcának bizonyult.

Ekkor jött Kant. A reménytelenségből azzal mentette ki a filozófiát, hogy egészen másként tette fel a kérdést, mint előzői. Nem azt kérdezte, hogyan lehet ezt vagy azt a tárgyat helyesen megismerni, s utána nem azon vitatkozott, hogy valóban igaz-e, vagy téves a szóbanforgó ismeret? — hanem a tárgy kérdését mellőzve azt kérdezte: mit jelent az, amit ismeretnek nevezünk? Milyen viszony van ebben az alany és a tárgy, a megismerő és a megismert között? Mennyi része van ebben az elménck, s mennyi az elmén kívül eső tényezőknek? Egy szóval: Kant megfordította a régi filozófia kérdését: nem az ismeretnek, a tudásnak *tárgyi* oldala felől, hanem annak *tudásvolta* felől érdeklődött. Az elme oldaláról próbált hozzáférkőzni ahhoz, amit a tárgyi oldal felől elérni nem sikerült.

Ezt a kérdésfeltevést oly jelentősnek érezte, hogy benne ú. n. kopernikusi fordulatot látott. Kopernikus t. i. látván az égi testek mozgásának rendkívül bonyolult magyarázatait, ezt a sok nehézséget annak tulajdonította, hogy elődei a bolygók mozgását mind a Földről és ehhez viszonyítva nézték, ő tehát fordított egyet a dolgon: megpróbálta, vajjon hasonlóan nehéz és bonyolult volna-e e mozgások megértése, ha azt a Napról és a Naphoz való viszonyban venné szemügyre. A magyarázat súlypontját tehát áttette a Földről a Napba, s íme, föltételezve azt, hogy nem a Nap forog a Föld körül, hanem a Föld és a többi bolygó mind a Nap körül forog, mozgásaik egyszerre érthetővé és egyszerűvé lettek. Kant is hasonlóra vállalkozott, mondván: Ha nem tudjuk megérteni az ismeretet a tárgy felől, próbáljunk a mivoltába belepillantani a megismerő elme felől. S íme, az eredmény itt is nagy világosság lőn. A felelet: *A tiszta ész kritikája.*

Kant abból indul ki, hogy az elme nem passzív az ismeretben, hanem tevékeny erő, melyre nem a külső dolgok kényszerítik rá a maguk törvényeit, hanem ez szabja meg, hogyan, milyen formában vesz valamit tudomásul a külső világból. Ez az erő persze maga is igen

bonyolult organizmus, amely tevékenységeiben a saját életét éli. A saját benső elvei, szempontjai és szükségletei szerint alakítja az ismeretet, s így ebben sokkal inkább az elménk, mint a reá ható dolognak a vonásai a jellemzők.

Megismerő képességünkben három réteget különböztethetünk meg, melyek közös tevékenységének eredménye az ismeret vagy a tudás. A tudaton kívül eső világ felé fordul mintegy az érzéklés, melynek az a feladata, hogy elménket ébresztő ingerekkel lássa el, amiket a tárgyi világból fog fel. Ez adja az elménk az ismereti anyagot, mely azonban zürzavaros és homályos képek alakjában van jelen a tudatban. Tevékenységének eredményeül tudunk róla, hogy valami van előttünk, amely megismerésünkre vár, de jelentést, értelmet még nem tudunk neki adni. De már ez az érzéklés sem úgy fogja fel a tárgyi ingereket, hogy ne kényszerítené azokat bele a saját formáiba, hanem bizonyos keretet ad nekik. Ahogy pl. a forrásból kimerített víz felveszi a merítő edény alakját, úgy ez is rákényszeríti a tudomásul vett ingerekre a tér, illetve az idő formáját. Ezért mondja aztán Kant, hogy tér és idő nem tárgyi valóságok, hanem az érzéklés formái: az érzékelő elme keretei, ami annyit tesz, hogy elménk csak ezekben elhelyezett tárgyakról bírhat tudomással.

Az érzékelésben valami hat ránk. Ez a tény tagadhatatlan. Csakhogy ez a valami homályos és értelmetlen volna önmagában. Hogy jelentése legyen, s értelmet kapjon, magasabb szintre kell jutnia. Ezt végzi el az adott anyaggal az értelemnek nevezett tevékenység, mely összefüggésekbe ágyazza be az érzék adatait és fogalommá dolgozza fel. E feldolgozás bizonyos logikai keretek (kategóriák) segítségével történik, s ekkor elménk a ható tényezőt valami meghatározott tárgynak ismeri fel. Minden ismeretünk ezekből a tárgyakat jelentő és reájuk vonatkoztatott fogalmak tudásából áll.

Látható ebből, hogy érzékelés és értelem összetartoznak: az egyik mintegy a felfogó, a másik a feldolgozó, megértő része az elmének. Összetartozásukat Kant azzal

a tétellel fejezi ki, hogy „szemléletek fogalmak nélkül vakok, s fogalmak szemléletek nélkül üresek", ahol is szemléleten az érzéklés és fogalmon az értelmi tevékenység eredményét kell értenünk. Ezzel egyuttal kritikát gyakorol a régebbi filozófiai irányok felett is, mert a racionalizmus tévedése abban keresendő, hogy meg akar lenni érzéki szemléletek nélkül, az empirizmusé pedig, hogy beleragad az érzéklés adataiba és nem lát az orránál tovább. Ezért jár helytelen úton a racionális metafizika, mely fogalmi költészetté ferdül tudomány helyett, s viszont ezért nem tud sehogyse tudománnyá lenni a csupa érzéki tapasztalat. A tudományban elménk mindkét irányú tevékenységének harmonikus együttműködésére van szükség.

Ám evvel még nem értünk a dolog végére: a probléma nincs megoldva. Elménk a tudomány záróköveiül olyan végső fogalmakat követel, amelyek valóban lezárják a tárgyi valóságot, mert egységbe foglalják. Ilyen pl. a világnak nevezett valami, amelyben ugyan benne van minden érzéki, ú. n. „külső" dolog, de önmaga túl van a dolgokon, hiszen azoknak a kerete, a tartalmazója. Ilyen a belső, a tudatjelenségek számára a lélek, mely szintén a lelki élmények tartalmazója. Egyik sem lehet érzéklés adata, mert csak világban lévő tárgyak érzékelhetők, és a lélekben végbement jelenségek élhetők át, de ezeknél a világ is, meg a lélek is több valami. Éppen azért ezeket nem is szabad Kant szerint valóságnak nevezni (mert valóság csak az, amit érzékelhetünk), hanem ezek elménk legmagasabb tevékenységének: az észnek olyan eszméi, amelyeknél mintegy befejeződik, célhoz ér az ismeretvágy. Aki tudja, mi a világ, mi a lélek, s ismeri kettőjük legvégső okát: Istent, mint teremtőjüket, az tovább már semmire se lehet kíváncsi, mert mindent — tud! E három eszmével zárul tehát a tudomány. Kant azonban élesen hangsúlyozza, hogy világ, lélek és Isten nem tapasztalati valóságok, hanem a tapasztalaton túlfekvő, azt lezáró és annak végső jelentést adó észfogalmak, irányító eszmék, s a régi metafizika hibáját éppen abban látja, hogy ezt fel nem ismerve, úgy gondolkodott róluk, mint tapasztalati valóságokról.

Ha Kant tanítását jól megértettük, akkor nyilvánvaló, hogy ezeknek az eszméknek, éppen mert eszmék, magasabb és nagyobb rangot ad, mintha valóságok volnának, mert hiszen bennük a valóságok értelme, s annak létesítő, azaz valósággá tevő mozzanata rejlik.

Idáig jut el *A tiszta ész kritikája.*

Szédítő magasságok, s tele vannak meredekekkel, amelyeken könnyen halálra zúzhatja magát az elménk, ha nem elég óvatos. Legfőbb és legmerészebb eredménye, hogy az, amit mi valóságnak nevezünk, nem egyéb, mint elménk alkotása. S hogy ebben az alkotásban elménk nem a tárgyhoz alkalmazkodik, hanem azt a saját benső törvényei szerint formálja meg és adja tudomásunkra. Nehéz ehhez a gondolathoz hozzászokni, mert annyira eltér a közönséges és megszokott felfogástól, mely szerint a megismerésben elménk alkalmazkodik a tárgyi világhoz. Az embert szuverénnek és világalkotónak mutatja Kant filozófiája és szinte az istenek közé emeli. Másfelől azonban szerénységre is inti, mert azt mondja: az a világ, amelyről te tudsz, a te világod, a te elméd alkotása, de hogy mi van mögötte, arról nem tudsz semmi határozottat. Csak azt tudod, hogy rajta túl valami van. Van, mert hiszen ennek a hatásait fogod fel az érzékeiddel, de hogy önmagában, tőled függetlenül mi ez a valami, azt soha sem fogod megtudni. Ez az a bizonyos sokat emlegetett magánvaló, a Ding an sich. A te világod tehát végeredményében csak emberi világ. Tudásodnak határai vannak. Az abszolutum nem tárul fel előtted, — neked örök relatívumok a tudásod tárgyai. A természetfölöttit tudományod nem érheti el, tehát a metafizika mint tudomány lehetetlen.

De mintha Kant maga is megrettent volna e végkövetkeztetéstől, mert későbbi műveiben, ahol nem az ember tudományos, hanem erkölcsi tevékenységét teszi vizsgálata tárgyává, a reménység álláspontjára helyezkedik, mondván, hogy amit tudásunk el nem érhet, azt erkölcsi tudatunk és hitünk remélheti: a jó embernek lelke mélyén a kötelesség tudatában maga az Abszolutum mutatkozik meg.

De hát mi ez az Abszolutum? Mi ez a titokzatos Ding an sich? Elképzelhető-e, hogy az ember megálljon egy kapu előtt és ne vágyjék oda bemenni, ha százszor megmagyarázzák is neki, hogy oda lehetetlen belépnie? Nem volna ember, ha ebbe belenyugodnék. Ezért ha a metafizika lehetetlen is mint tudomány, kiírthatatlan belőlünk mint a szív reménysége. De a Kant után következő filozófusok tovább mentek: mint tudományt is megkísérelték e titokzatos Abszolutum megragadását. S erre két út állott előttünk nyitva: vagy eszme ez az Abszolutum, s ezt vallották a német idealista filozófusok, Fichte, Schelling és legnagyobb lendülettel Hegel, — vagy anyag, s ezt hirdette a legnagyobb hatással Marx. Ha az Abszolutum eszme, akkor az, amit anyagnak nevezünk, maga sem egyéb, mint az Eszme, az Idea bizonyos formájú megjelenése, — ha pedig anyag, akkor az, amit eszmének mondunk, maga sem egyéb, mint az anyagnak vetülete, muló foszforeszkálása.

Ime, a filozófia sorsa Kant után! Ő lezárt egy kaput, de kinyított egy másikat, s még ma is azt kutatjuk, ami ezen a kapun belül van. Ezért jelent *A tiszta ész kritikája* vízválasztót a filozófia történetében, s ezért Kant az a centrum, amelytől sehogyse tudunk elszakadni. Sokan próbálnak eléje visszakerülni, de hasztalanul, mert a történetben nincs visszafordulás. Sokan szeretnének rajta túlhaladni, de utána még a legtöbben sötétségben tapogatóznak: az új filozófus lángelme az lesz, aki az általa hagyott kétségekben új megoldásokat, új világosságot tud majd találni. De egyelőre csak a sötétség lesz mindig mélyebb, és az új világosság reménye egyre kevesebb.

13. SCHOPENHAUER MÜVE

Van egy régi latin mondás, amely szerint „a szív teszi az embert filozófussá". Minden bölcseleti rendszer mélyén a többé-kevésbbé elvont fogalmak logikai vértje alatt meleg emberi szív dobog, s nem a logika, hanem ez a szív a rendszer magyarázója. A világról, amelyet

megfejteni kíván, talán keveset és használhatatlant mond egy filozófia, de annál többet árul el a lélekről, mely e filozófia mögé vonulva veszi fel a harcot azzal a valósággal, amelynek fölébe szeretne kerekedni, amelyet le akar győzni. Ezért minden filozófia élő és meleg líra, önkéntelen vallomás alkotójáról, és a hívek sem az értelmi bizonyítás megcáfolhatatlansága igézetében, hanem a lélekrokonság alapján csatlakoznak a Mesterhez: a jellemek hasonlósága kapcsolja össze a filozófust és tanítványait. Így lesz a filozófia több és nagyobb dolog a tudománynál: a Carnot-tétel pl., vagy a folyadékok összenyomásának törvénye nem érinti a jellemünket, de hogy idealisták vagy realisták, optimisták vagy pesszimisták vagyunk-e, az már nagyon is jellembe vágó állásfoglalás.

Senki sem különb bizonyítéka ennek a tételnek, mint Schopenhauer. Utat téveszt, aki úgy közeledik műve megértéséhez, hogy kihagyja belőle magát Schopenhauert, az embert. Ahogy az emberi jellemnek van egy benső, rejtett magja: az ösztönös, irracionális vágyak és hajlamok, s ebből nőnek ki, erre rakódnak rá az élet folyamán az egyéniség látható és tapasztalható jellemvonásai, úgy nőtt ki Schopenhauer bölcselete is a valóságnak egy irracionális víziójából, s ez rejlik aztán a filozófus minden művének mélyén. Ez a mag „*A világ, mint akarat és képzet*" című főművének első kötetében olvasható. Amit előtte írt, mind előkészület erre a műre, s amit utána írt, mind ennek a magyarázata, az elveknek a valóság legkülönbözőbb területeire való alkalmazása. 28 éves korától 70 éves koráig nem tett egyebet, mint a saját főművét kommentálta: az elvont elveket élettel töltötte meg. E magyarázatok által színt és életet nyertek filozófiájának tételei, s bizonyosan részük van benne, hogy írójuk népszerűvé is tudott lenni, noha a főmű egymagában alig talált olvasókra. Kiadója a megjelenés után 17 évvel arról értesítette a szerzőt, hogy művét költségeinek némi megtérülése miatt néhány példány hijján kénytelen eladni makulaturának, mert senki sem veszi. Schopenhauert ma is ezek a későbbi kiadások, a főmű pótlásai tartják életben, mert bennük az olvasó nemcsak

a kiváló filozófust, hanem a ragyogó írót és az érdekes embert is megtalálja. Bölcselőnk műve tehát olyan, mint egy várrendszer: a *Welt als Wille und Vorstellung* első kötete a fellegvár, amely köré az erődök egész sora épült. A fellegvárban azonban csak a katonaság lakik, ennek titkai csak a beavatottak előtt ismeretesek, — a körülötte épült erődök bástyái mögött nyüzsgő, eleven élet folyik: ezért olvassuk szivesen a főmű második kötetének pompás esszéit (ebből valók a magyarul most megjelent „*Szerelem, élet, halál*" c. könyv fejezetei is!), az életbölcseség aforizmáit, s mindenek fölött a *Parerga és paralipomena* szellemes írásait.

Milyen volt az ember, aki ebben a műben fejezte ki magát? — ez a kérdés Schopenhauer olvasásakor léptennyomon fölmerül, mert ő nem is csinál titkot belőle, hogy könyvei szubjektívek: a szíve vérével írja azokat.

Atyjától, a gazdag danzigi kereskedőtől éles értelmet és szilárd erkölcsi akaratot örökölt, de egyben fékezhetetlen gőgöt, nyíltszívűséget és beteges ingerlékenységet is. Nyiltsága és gúnyos modora több ellenséget, mint barátot szereztek neki az élet útjain. Német létére se bírta a porosz szellemet, mely az egyént az állam szolgájává teszi. A Schopenhauerek címerpajzsán ez a jelszó volt olvasható: *Point de bonheur sans liberté!* — Nincs boldogság szabadság nélkül! — s ezt úgy látszik, komolyan is vették. Az apa Danzignak porosz birtokba jutása után otthagyta a várost és Hamburgba, a másik nagy szabad hanzavárosba költözött. Fiát is az angol és francia életformában nevelte. A *Times* mindennapi olvasására azzal kapatta rá, hogy „ebből a lapból mindent meg lehet tanulni", s a fiú később is az angol és francia 18. század nyomait viselte jellemén. Humenak egy lapját többre becsülte, mint a német bölcselők vaskos köteteit. A francia Helvetiust és Cabanist pedig azért értékelte nagyra, mert ki merték mondani, hogy az értelemnek csak másodrendű szerepe van életünkben az ösztönök és az akarat mellett. Általában Schopenhauer műveltsége sokkal inkább latin volt, mint német. Írásművészetét is főleg a latin Senecától és a francia moralistáktól tanulta,

akiknek világosságát később a spanyolok kesernyés, világmegvető ízével párosította.

Schopenhauer atyját elég korán elveszítette, anyjával, az írónőként ismert Schopenhauer Johannával, aki özvegységében a weimari széplelkek közt élt, sehogy se tudott kijönni. Johanna vidámabb kedéllyel fogta fel az életet, szerette a társaságot, a hírnevet, a szórakozást, fia pedig mind ezt mélységesen megvetette. Egyik levelében azt írja neki az anyja: „Nem titkolom előtted, hogy mindaddig, amíg olyan vagy, amilyen vagy, inkább minden áldozatot meghozok, de a házunkba nem vehetlek. Tudom, van benned jó is, nem is lelked benseje, a kedélyed az, ami visszariaszt tőled, hanem a külső lényed, a nézeteid, az ítéleteid, a szokásaid, — egy szóval: semmiben se tudok veled egyetérteni abban, ami a külső világra vonatkozik. A kedvetlenséged, elkerülhetetlen dolgok felett való örökös panaszaid, sötét tekinteted, bizarr ítéleteid, amiket úgy szoktál kimondani, mint valami jósigéket, s amikkel szemben ellenvetést nem tűrsz, rám nehezednek és elrontják vidám humoromat anélkül, hogy ez rajtad bármit is segíthetne. Bántó disputálásod, lamentációid a buta világ felől és az emberi nyomorúságról rossz éjszakákat és kellemetlen álmokat okoznak nekem." Anya és fia tehát szétváltak, s a fiú a magányos mizantróp útját járta egész életében. De hihetetlen vággyal élt benne az akarat, hogy felülkerekedjék ezen a komisz világon s a benne élő komiszabb embereken. Ha a világba nézett, abban a saját keserű vonásait látta visszatükrözni, s így adhatta magát maradék nélkül akkor is, amikor filozofált.

Erre a szubjektív filozófiára pedig jó ürügyet és felhatalmazást talált Kantban, akit éppen ezért elődjének, mesterének és önmagán kívül a legnagyobb filozófusnak tartott. Meg volt róla győződve, hogy amit ő tanít, az sem egyéb, mint a helyes értelemben felfogott, mintegy kijavított kanti filozófia.

Mi volt Kant tanításában, ami Schopenhauert erre a felfogásra jogosította? Az a tétel, hogy az ember a dolgok igazi valóját meg nem ismerheti, s amit mi meg-

ismerünk, az a dolgoknak csupán a látszata: a mi elménk által teremtett „jelensége". Az ember világa tehát látszatvilág, s a dolgok csupán képzetek. De Kant még kínosan óvakodott attól, hogy ezt a látszatvilágot valami egyéni, szubjektív színezetűvé tegye: mindenáron meg akarta menteni annak számára az egyetemes, minden ember számára kötelező érvényességet. Nem a magunk egyéni elméjének alkotását látta benne, hanem valami misztikus *általános tudat* művét, amely valamennyiünkben egyforma tevékenységet fejt ki, s éppen ez által lehet a valóság törvényszerűsége. Ezen a vonalon Kant közvetlen utódai is megmaradtak. Fichte Énje, épp úgy, mint Hegel Ideája szellem, amelynek lényétől a világos gondolat elválaszthatatlan, Schopenhauer azonban szakít ezzel a felfogással: az ő szemében a valóság vak akarat, a lét elpusztíthatatlan törekvése arra, hogy legyen, s ez a gondolatokkal inkább álcázza, elrejti a maga igazi valóját, semmint megmutatja. Kant még csak annyit állított, hogy a világ képzet, de Schopenhauer már azt meri mondani, hogy „az *én* világom az *én* képzetem", vagyis nem hogy kerülte volna a szubjektivitást, inkább a mindenség alapjává tette.

Hogyan lehetséges ez? — erre felel főművének, a „*Welt als Wille und Vorstellung*"-nak első kötete, s ezt részletesen magyarázza minden egyéb műve.

Igazat ad abban Kantnak, hogy világunk valóban puszta képzet, jelenség, s nem a magánvaló (Ding an sich) megismerése, mert nem azt tudjuk a világról, hogy miképen van az önmagában, vagyis tőlünk, a mi megismerő értelmünktől függetlenül. Köztünk és a valóság közt értelmünk átláthatatlan fátyla lebeg, s ezen át mi valóban csak a dolgok árnyképeit és nem a valóságukat pillanthatjuk meg. Ám van mégis egy pont, ahol a fátyol elszakad, s ezen a nyiláson át behatolhatunk a dolgok igazi mivoltába. Ez pedig semmi más, mint *a saját magunk lénye*, s ezzel együtt adva van a szubjektív világmagyarázat jogosultsága. Önmagunkat ugyanis kétféleképen ismerhetjük meg: kívülről és belülről. Kívülről énünk szintén test a testek között. Egy tárgy, amely alá

van vetve a tárgyi világ törvényeinek és kötöttségeinek, de belülről megélve tudatom közvetlen megélése szerint énemben az akaró lényt ismerem meg. Akaratom pedig ebben a formában már nem valami álcázott, elfátyolozott gondolat, — nem képzet, mint a világ többi része, hanem *maga a dolog a maga közvetlenségében*, élményszerűségében felfogva. Ezért jogosan állíthatom, hogy akaratomban nem látszatot, hanem a magam legbenső lényegét ismerem meg, azt, ami az én realitásom, vagy ahogy a régiek mondották: az én szubstanciám.

S minthogy tagadhatatlan, hogy testi akcióim akaratom megnyilvánulásai, nyilvánvaló, hogy testem csupán akaratomnak a valóságban való megjelenése. Más szóval: a test kivülről szemlélhető, láthatóvá lett, azaz tárgyiasult akarat. Mivel pedig énem a világ egy része, s a világ törvényei egyúttal az én lényemnek is törvényei, egészen bizonyos, hogy a világ is akarat, csakhogy ennek a tárgyait épp úgy kívülről látom, mint saját testemet és csak azért látom a világot szintén tárgyak sokaságának. Ha beléjük tudnék hatolni, ezeket is épp úgy akaratként ismerném föl, akárcsak önmagamat. Mindezekből világos, hogy a világon tapasztalható dolgok mind egy és ugyanannak az ősakaratnak megnyilvánulásai, mint az én testem az én akaratomé: tehát *az ősakarat és a világ lényeg szerint azonosak*. Csakhogy ez az ősakarat megnyilvánulásai rendjén számtalan egyéni akaratra, s így egyedi dolgokra bomlik szét. Önmagában véve az akaratnak még nincsenek tulajdonságai: egyetlen vak törekvés az egész, de ezek az egyéniesült akaratok különböző tulajdonságokat adnak neki és ez által sokszínűvé teszik a valóságot.

Az ősakaratban semmi más nincs, mint a létezésre, a tárgyiasulásra való törekvés, az egyedi létezőkben való kifejeződésnek a vágya. Ezért jelenik meg ez az ősakarat a természet rendjén mint gravitáció, mint elektromosság, stb., a szerves lények világában pedig mint elfojthatatlan vágy az életre és szaporodásra, — ez az a sokat emlegetett „Wille zum Leben", — hogy végül az emberi agyvelőn át mint az értelem alkotásai mutatkoz-

zék meg. „Ezzel aztán egyszerre ott áll előttünk a világ mint képzet, a maga sok-sok formájával: mint tárgy és alany, idő, tér, sokaság és oksági kapcsolat". Az agyvelő műszere segítségével az akarat mintegy önmagára pillant vissza.

Az egyetlen és osztatlan ősakarat és az egyedekre bomlott tárgyi világ között azonban van még egy világ, amely se nem osztatlan, se nem egyedi: ez az általános formák világa, amelyeket Schopenhauer Platon szavával ideáknak nevez. Az ideák örök ideális tipusok, amelyek az egyedekben csak megközelítően öltenek testet. Ezt a világot bölcselőnk rendkívül fontosnak tartja, mert vele tudja magyarázni az embernek örök sóvárgását a művészet után. A művész ugyanis nem az egyedi konkrét valóságokat, hanem ezeket az ideákat fejezi ki, ábrázolja a maga művészi eszközeivel. Itt az ember a szabadság világában mozog, mert az ideák, minthogy nem tárgyi valóságok, nincsenek az okság törvényének alávetve, éppen ezért mintegy az akarat és a képzetvilág, a lényeg és a jelenség közt lebegnek. S a művész, aki köztük él, maga is felszabadul ez által a jelen világ kötöttségei alól. A művészetnek ezért az emberre nézve fölszabadító, a szó igaz értelmében megváltó hatása van. Az értelem egész pályafutása folyamán az akarat rabja marad, s vele a tudomány sem képes áttörni az okság és a szükségszerűség korlátait, de a filozófiai és a művészi lángész, amelyek Schopenhauer szerint ugyancsak azonos lényegűek, föl tudnak emelkedni az érdektelen szellemi látás magaslatára, ahol nem ugyan a világ tárgyait, de azok ideáit szemtül szemben szemlélhetik. A filozófus és a művész kiszabadul a kicsinyes köznapi világ zürzavarából, s lelke kielégül a műben, melyet alkot. Ebben megpihen az akarat lealázó kényszerei után. Legteljesebb ez a kibékítő felszabadultság a zenében, ahol semmiféle tárgyra nem szorul a művész még a kifejezésben sem, s amely ennélfogva legtávolabb áll a világ megkötöttségétől. Ezért lehet a zene igazi metafizika: magának a világ lényegét alkotó ősakaratnak legteljesebb szimbóluma, amelyben az ember fájdalom nélkül, mintegy az ősvalósággal egyesülten merülhet el és megtalálhatja lelke békéjét.

A zenének ez a magyarázata vonzotta Schopenhauerhez Wagner Richardot és Nietzsche Frigyest is, akiknek lelkében ugyancsak a mindenség szólalt meg a zene hullámain lebegve, akárcsak bölcselőnkben. Ámde a művészet csak ideig-óráig tudja eloldani lelkünket az ősakarat vad létigenlésének karmaiból. A vak ősakarat, mikor a gyönyört keresteti velünk rabságunk feledéseül, ezt csak úgy tudja kielégíteni, hogy új vágyat: a beteljesedés után új hiányérzetet kelt bennünk, s ezzel még nagyobb fájdalmat okoz. Egész életünkben vagy a vágyak sarkantyúznak bennünket, vagy az unalom karmaiba esünk. Se ez, se az nem kellemes. Ezért az élet állandó szenvedés, amelyben a gyönyör ritka gyöngy a szenvedés tengerében. A világ tehát a lehető legrosszabb világ, ami csak elképzelhető: ez a tétel teszi bölcselőnket pesszimistává. Van-e szabadulás, van-e megváltás, mikor mindnyájan hajótöröttek vagyunk a szenvedés tengerén!? A művészet csak ideig-óráig nyujthat menedéket, állandó megváltás csak a szentnek jut osztályrészül, aki közömbösen, vágytalanul néz a világ dolgaira, mert meg tudja magában állítani az ősakarat, az életvágy követeléseit, s eljut a lét tagadásáig. Benne a vágyak kihűlten szemlélhetők, elvesztették erejüket: motívumokból quietumok lettek. Ezt az állapotot Schopenhauer a nirvánához hasonlítja, amely se nem élet, se nem halál, hanem lebegés a kettő között. A rája való előkészület az erkölcsi élet. Az erkölcsös ember belátja a lét értelmetlenségeit és hiábavaló gyötrelmeit, mert belelát minden lények egységébe és összefüggésébe. Ez által részvét támad lelkében mások szenvedése iránt: mások fájdalma neki is fájdalom lesz, s így legyőzi az egyéni lét egoizmusát és megszabadul ennek a gyötrelmeitől.

Ez azonban oly magas feladat, hogy igen nehéz elérni. Schopenhauer maga is csak prófétája volt a pesszimizmusnak és a részvétnek, de a szent életét nem tudta a maga életében megvalósítani: önző, világgyűlölő és élvsóvár lénye minduntalan kiütközött belőle. Ez azonban mit sem von le filozófiája nagyvonalúságából, legfeljebb azt mutatja, hogy az elvek tekintetében önmagával szem-

ben sem ismert megalkuvást: oly magasra helyezte azokat, hogy maga se érhette el. Egyben példája annak is, mennyire igaza van Kempis Tamásnak, hogy t. i. „a mély elmélkedések senkit szentté és igazzá nem tesznek".

Művének külső története is egyike a legérdekesebbeknek. Miután öt évi szakadatlan eszmélkedés után kiadta főműve első kötetét, 28 éves korától még másik 28 évig kellett várnia a világ elismerésére. Addig tüzet okádott Hegel és a német, általa ú. n. „egyetemi filozófia" ellen, noha közben a berlini egyetemen maga is megpróbálkozott a filozófia egyetemi tanításával, de kísérlete a hallgatóság érdeklődésének hiányában megbukott. Nem is voltak a filozófusok között barátai, jobban érezte magát a praktikus élet világi emberei között, bár a szó igaz értelmében vett barátai itt sem voltak, mert éles nyelvével mindenkit elmart maga mellől. Pedig ez az alacsony termetű, s rendkívül nagyfejű emberke nem csak írni tudott pompásan, hanem társalgónak is elsőrendű volt. Gwinner feljegyzése szerint a fehér asztal mellett még a logikai alapelvekről is oly hévvel és fordulatosan tudott beszélni, mintha a szerelemről szólt volna. Otthonában elmerült könyveiben, de nem annyira filozófusokat forgatott, mint inkább költőket. Shakespeare és Goethe, Calderon, Byron, Petrarca, Burns és Bürger voltak kedves olvasmányai. Egy nap se mult el, hogy ne fuvolázott volna és ne tett volna két órás sétát a város határában, mikor csak jól ismert pudlikutyája kísérhette. Ilyen életmód közben írogatta azokat a műveket, melyekben valósággal a *Welt als Wille und Vorstellung* első kötetét bővítgette és magyarázta. Írásmintái ebben Seneca, Hobbes *De cive* c. munkájának az eleje, Machiavelli *Principe*-je, Baltazár Gracian *maximái* és a francia moralisták voltak.

S az öregedő mizantróp egyszer csak azt vette észre, hogy az ifjabb nemzedék érdeklődni kezd filozófiája iránt. Egy irracionális és pesszimista hullám csapott végig Európán — Schopenhauer divatba jött. 1853 áprilisban egy angol folyóirat hivta fel rá a figyelmet. Ez a cikk németül is megjelent a *Vossische Zeitung*-ban és

nagy visszhangót keltett. 65 éves korában megizlelhette a népszerűséget, amelyről különben mindig meg volt győződve, hogy egyszer el kell jönnie. „Az idő gavallér, — szokta mondani, — meg szokta adni, amivel tartozik". Ettől az időponttól kezdve mind többen és többen hajolnak érdeklődéssel Schopenhauer írásai fölé, noha még ma sem annyira a főművet, mint inkább a kiegészítő részeket olvassák szívesebben.

Pesszimizmusa időnként veszít vonzásából, de az optimistákat az idő mindig megcáfolja, mint ahogy Leibniz optimizmusára is kegyetlen cáfolatul szolgáltak a francia forradalom rémségei. Irracionális akarat-metafizikája azonban nagy sikerrel éled újra Bergson *élan vital*-jában, aki nem másolja ugyan, de feltétlenül öntudatlanul is folytatja a schopenhaueri filozófia vonalát.

Nálunk inkább pesszimizmusa hatott, mint metafizikai eszméi. Alexander Bernát könyve (A XIX. sz. pesszimizmusa) és Bánóczi József fordítása ezt az oldalt emelték ki tanításából. Ennek „sötét lapjaival, s komor, nagy eszméivel" küzdött Reviczky Gyula. De sok fiatal lélek történetét mondja el Schopenhauerrel való találkozásáról Kosztolányi Dezső, mikor így ír (Elsüllyedt Európa, 150. lap):

> „Tizenhárom éves kamasz voltam, mikor egy viharra hajló nyári délután édesapám könyvtárában turkálva, véletlenül kezembe ötlött egy könyv: *„Az élet semmiségéről és gyötrelmeiről"*.
>
> Mohón kezdtem olvasni. Ez a könyv nem hasonlított semmi eddigi könyvhöz. A világ, melyet annakelőtte elfátyolozott előttem a hazugságok pókhálója, egyszerre megvilágosodott s ma is úgy látom — abban a színben, — mint akkor.
>
> Közben kitört a vihar, megeredt a zápor, villámlott, mennydörgött, de én még mindig olvastam, az ablakpárkányra könyökölve, ámuló szemmel. Ez az őszinteség kitágította szívemet. Egy lángelme szólt hozzám. Este pedig, hogy lefeküdtem, úgy tetszett, hogy minden megváltozott köröttem. Már nem voltam többé kisdiák. Kétségbeesetten és büszkén gondoltam arra, hogy én is ember vagyok".

Szóljak-e arról, amit Nietzsche ír Schopenhauerről, mint nevelőről? — Az egész tanulmányt ide kellene írnom. De talán így is megérzik, miért nem engedte meg

ez a filozófus, hogy sírkövére mást írjanak, mint ezt: ARTHUR SCHOPENHAUER. Valóban, ezt a nevet nem lehet két évszám közé beszorítani!

14. BERGSON MŰVE AZ ERKÖLCS ÉS A VALLÁS GYÖKEREIRŐL

A századforduló táján, mikor a már-már halottnak vélt metafizika ébredezni kezdett tetszhalálából, a francia Bergson Henri bölcselete vonta magára mindjobban az érdeklődést. Nála érezték meg a szakemberek és a filozófiában még hívő költők és művészek legnagyobb része, hogy e tudomány teremtő géniusza még nem merült ki, hanem sok mondanivalója van számunkra. Pedig Bergson elég ritkán szólalt meg, de abban, amit mondott, mindig volt valami új és megkapó. Írásaiban megelevenedtek a régi problémák, a mai ember szívügyévé váltak és személyes élményekké lettek. Ehhez járult még, hogy Schopenhauert kivéve egy filozófus se volt a stílusnak olyan művésze, mint Bergson, aki a legnehezebb kérdést is ritka világossággal tudta kifejteni, anélkül, hogy a logikai követelményeket elhanyagolta volna. Mindig tudta, mit akar mondani, hová akar bizonyításaiban elérni, s ezt nyílegyenesen, egy lendülettel el is érte. Ez a tehetsége különös érdemet jelent a filozófiában, ahol éppen a legnagyobbak, egy Kant és Hegel ahhoz szoktatták az olvasókat, hogy könyveik tanulmányozása a legnehezebb hegymászáshoz hasonlatos és a félreértés szakadékai is épp úgy fenyegetik olvasóikat, mint a hegymászókat. Bergson azt mondotta egy alkalommal, hogy minden igazi filozófus, aki megérdemli ezt a nevet, sohse mond többet, mint egy dolgot, s bármily sokat ír, műveiben sohse tesz egyebet, mint újra meg újra igyekszik elmondani minél világosabban azt az egy dolgot, amely az ő igazsága. Ez a tétel Bergson ajkán olyan vallomás, amely reája minden bizonnyal alkalmazható. Neki egyetlen témája volt: a szabadság, s könyveiben állandóan ezt a szabadságot akarja nekünk mutogatni a valóság legkülönbözőbb területein. Pedig, mikor 1889-ben első könyvével fellépett, semmiről sem volt nehezebb

beszélni, mint a szabadságról, hiszen akkor az egész európai tudományon a pozitivista determinizmus uralkodott, mely a valóságban mindenütt kötöttséget és szükségszerűséget látott, s a merev és kérlelhetetlen természettörvények uralmában hitt, amely miatt a szabadságnak még a gondolata is merő illúziónak, önámításnak látszott. A mai tudomány — jórészt éppen Bergson eszméltetésére — már messze van ettől a felfogástól, de akkor, a mult század végén egy olyan filozófia, amely a szabadság mellett szállt síkra, nagyon is vakmerőnek és reménytelennek tűnt fel a legtöbb ember szemében. Hiszen a renaissance óta tudományunk egyebet se tett, mint folyton új meg új láncokkal, törvényekkel kötötte meg a természet teremtő lendületét s állandóan azt bizonyítgatta, hogy nincs a valóságnak olyan szöglete, ahol a szabadság megmaradhatna! Az általában uralkodó materializmus és a mechanikus világkép lényegében nem volt más, mint az ember beletörődése a kikerülhetetlen szükségszerűségbe és lemondása a természettel szemben a szabadságról. Hegel, Marx és Auguste Comte megtettek minden tőlük telhetőt, hogy kitépjék a szabadság hitét az európai ember lelkéből, s az események kikerülhetetlen és végzetes szükségszerűségének tudatát ültessék a helyébe, bármely részéről legyen szó a valóságnak: tehát természetről, történetről és társadalomról egyaránt.

S akkor jött Bergson. Neki volt bátorsága nemet mondani a világegyetem ilyen gépszerű magyarázatának. És kezdetben ez a tagadás volt benne a nagyszerű és a fölemelő. Vele lett a lelkek igazi fölszabadítója s miatta tolongtak ifjak és öregek katedrája körül.

De téved, aki azt hiszi, hogy Bergson ajtóstól rontott a házba. Lépésről lépésre haladva mutatta meg, hogy hol és miben rejlik a szabadság a valóság különböző területein. Természetesen az élet felé fordult legelőször is a figyelme, mert a szabadság éppen maga az élet: az a folytonos teremtés, örök meglepetés, amely az élet tevékenységeiben töri át legszemmelláthatóbban a gépiessé vált élettelen természet falait. Egymás után következő könyvei mind az élet jelenségeinek magyarázatai. Elő-

ször azokat a tudományos fogalmainkat ingatta meg, amelyek miatt nem vagyunk képesek az életben sem egyebet látni, mint valami gépies folyamatot, hogy aztán pályája derekán, talán legnagyobb sikerű munkájában: a *Teremtő Fejlődés*-ben (mely magyarul is olvasható) magának az életnek metafizikai valóságára, éppen a szabad teremtésre mutasson rá.

Ha a mai emberek többsége Bergson nevét hallja, rendesen erre a könyvére gondol, amely filozófiájának csakugyan legragyogóbb sikere. Mi mégse erről szándékozunk beszélni ez alkalommal, hanem egy későbbi művéről, amely szerintünk mélyebb és érdekesebb a *Teremtő Fejlődés*-nél, mert nem a természetes, hanem az erkölcsi életről szól, s ennek legmélyebb titkait világítja meg. Nem az az élet tehát a tárgya, mely az emberben az állatokkal közös, hanem az, amelyre az állati síkból a maga erejéből és a maga erőfeszítése által felemelkedhet. E könyv, „*Az erkölcs és a vallás két forrása*" (Les deux sources de la morale et de la religion) sokak szemében nagy meglepetést keltett, mert azt hitték, hogy Bergson filozófiája nem alkalmas az ember magasabbrendű életének magyarázatára és meg fog rekedni a természetes élet értelmezésében. Voltak, akik hangosan hirdették, hogy a *Teremtő Fejlődés* életképére lehetetlen egy erkölcsöt s még kevésbbé egy vallási felfogást ráépíteni, sőt volt olyan is, aki egyenesen a magasabbrendű erkölcs ellenségének mondotta Bergsont. De éppen a bergsonizmus hirdette szabadság és a folytonos újat teremtés bizonyítéka, hogy Bergson ki tudott nőni a naturalizmusból és az emberi szellem legmagasabb régióit is el tudta érni filozófiája egészséges elveinek segítségével. A *Két forrás* (Deux sources) éppen ezért Bergson gondolkodásának legnagyobb teljesítménye s bölcseletének méltó betetőzése.

E könyvében is hű marad különben önmagához, mikor itt is régi témáját fejtegeti: a szabadság és a szükségesség ellentétességét, amely az emberben az értelem és az ösztön kettősségében és ellentétességében mutatkozik meg. Lényünkön ez a kettősség uralkodik, s ez az

oka, hogy szinte minden életnyilvánulásuk is két különböző oldalt mutat, amelyek — noha egy nevet viselnek — valójában egymástól tökéletesen különböznek. Ilyen az erkölcsi és a vallási életünk is. Mily óriási a különbség a primitív társadalmak kötött erkölcse és babonavállalása, meg a kultúrember személyes és szabadon vállalt kötelességei és Istennel való misztikus találkozása, vele együttélése között! Igazán csak a szó türelmessége miatt lehetséges ezeket egyformán erkölcsnek, illetve vallásnak nevezni. Bergson érdeme, hogy ráeszméltetett bennünket arra, hogy igazán kétféle morál és kétféle vallás van, amelyeket igen élesen el kell egymástól választanunk. Más az ú. n. sztatikus erkölcs és vallás, és más az, amit teremtő dinamikus erkölcsnek és vallásnak nevezhetünk. A kettő között nincs semmi átmenet, semmi benső közösség, mert tökéletesen különböző minőségek. Mind a kettőben valami közösséggel áll szemben az ember, csakhogy az egyikben úgy áll az egyénnel szemben ez a közösség, emberi vagy isteni rend, mint élő tilalomfa, büntető és jutalmazó hatalom, — a másikban pedig a mindeneket egybefoglaló szeretet árad szét emberen és istenen, egyénen és emberiségen, hogy valami csodálatos, misztikus egység a szeretet eme megtestesülésébe fogja össze őket.

Az erkölccsel és a vallással az ember rendszerint a tiltás alakjában találkozik először. Az egyéni és a társas énünk összeütközésének az élménye ez. Valami sajátságos szorongás, a kettő viszonyának megzavarodása. Szeretnénk tőle szabadulni s nem is annyira a büntetéstől fél ilyenkor az ember, hanem szeretné meg nem történtté tenni a multat, kitörölni a bűnös cselekményt az életéből. Ekkor eszmélünk rá a legközvetlenebbül, hogy a természeti renden túl van még egy másik, egy társadalmi rend is, amelynek megtartását bizonyos nyomással kényszeríti ki belőlünk az a közösség, amelyhez tartozunk.

Sokat vitatkoztak a filozófusok a kötelezettség, az erkölcsi obligáció eredetéről. Bergson szerint nagyon tévesen, mert a morális kötelezettség egyszerű tény. Hozzá-

tartozik az ember természetéhez. Ahogyan nincs egyén, aki ne tartoznék valamely fajhoz, nincs olyan ember se, aki ne tartoznék valamiféle közösséghez. S fajhoz, vagy más szóval: közösséghez tartozni annyi, mint kötelezettnek lenni. Minden egyén köteles — akár tetszik neki, akár nem — magán viselni a faj jellemző sajátságait, s a magáénak ismerni a közösség feladatait és érdekeit. Sokkal mélyebbről fakad ez, semhogy észkövetelménynek lehetne tartani. A lét törvényszerűsége rejlik benne, amely ösztönösen él az élő lényben. Az a közösség, amely tisztán az ösztön szavára épül, nem ismeri az egyén szabadságát.

Két véglete van tehát a társadalomnak. Az egyik a teljes kötelezettség, a másik a teljes szabadság állapota. Ilyen végletes alakban persze sehol se találkozunk velük, de ki tagadná, hogy a legtermészetesebb társas közösség az, amelyik az ösztön összetartó parancsára épült: a méheké és a hangyáké, ahol az egyedek az organizmus sejtjeihez hasonlóan vannak egymás mellé és fölé rendelve? A másik véglet, s a természetestől legmeszebb eső forma, a szabad embereké, ahol az egyén a saját értelmi megfontolásától teszi függővé, mennyire alkalmazkodjék ahhoz a közösséghez, amelynek tagja. Kétségtelen, hogy erkölcsről és kötelezettségről csak ebben a második életformában lehet szó, mert egy lény csak akkor érezhet kötelességet, ha szabad. S ennyiben minden kötelezettség önmagában véve feltételezi a szabadságot.

Azt a társadalmi közösséget, amely az ösztönökre épült, Bergson „zárt társadalom" néven nevezi. Ennek az a jellemző sajátsága, hogy az egyéni és a szociális kategóriái szinte összefolynak benne. A dolgoknak olyan rendje ez, amelyben még nem különül el a közösség és az egyén érdeke: a kettő visszahajlik egymásra, mert minden érdek egyéni is, meg társadalmi is. A cselekvő lélek mintegy körben forog: az egyéni nem tud kiszakadni a fajinak alapjáról. Azért „zárt" ez a lélek s „zárt" az a társadalom, amelyben él. Minden mozdulata a közösségért történik: vonzalma csak a törzse, a községe, a fajtája, a nemzete keretén belül érvényes, s ellenséges érzülettel fordul mindahhoz, ami ezen kívül esik. Morálja tehát a „társadalmi kényszer" (pression sociale) terméke.

s addig tart, míg ez a kényszer hatalmában tartja. Az erkölcsi viselkedés tehát egy zárt körön belül kötelesség, rajta kívül ilyet nem ismer.

Az egyén, aki ilyen közösséghez tartozik, automatikusan alkalmazkodik. Tenni a „kötelesség"-ét, — hogy ezt a szót használjuk, bár jogtalanul — nem esik nehezére, mert hiszen csak el kell magát engednie, az ösztön sodorja őt a legkisebb ellenállás irányában. A törzs erkölcse szerint élni a legkönnyebb: a nehézség a szembefordulásban, a törzstől való elszakadásban rejlenék. Az erkölcsiség itt a minimumot követeli az egyéntől.

De az ösztön mellett az emberben ott van az értelem is, s ez a lelki tényező az ösztöntől való eltérésnek, az egyén fölszabadulásának eszköze. Az értelem már csak kíváncsiságból is arra sarkalja az egyént, hogy szembeforduljon a fajjal, a törzzsel, azzal a természetes közösséggel, amelyhez eredete szerint tartozik. A „zárt" lélek az értelem nyomására kinyílik. S ez a „nyílt" lélek a végesség helyett a végtelenség felé tárul: a törzs helyett az egész emberiséget vágyik átölelni. Lénye tehát a végesben soha ki nem elégülő vágy, szeretet, amely kiömlik lényéből emberre, állatra, növényre, az egész végtelen természetre. Szeretetét azonban nem a tárgy kelti föl, mint a zárt lélek vonzalmát. Nem fontos neki, hogy ezt a formát mire árasztja rá. A szeretet a szerető lélekben megvolna akkor is, ha egyetlen élő lényt se találna, akire ezt rápazarolhatná. A léleknek egy sajátos mozdulata ez. A társadalmi nyomással szemben valami nagy felszabadulás, kitárulás, egyéni vágyakozás (aspiration individuelle), mely az erkölcsi maximumot, az egyéniség teljes feláldozását követeli tudatosan az embertől a felismert nagy értékek, messze célok szolgálatában. A szeretet az egyéni hősiességre apellál, a kiemelkedésre, a törzsben való eltűnés helyett. A törzsi morál annál tisztább és tökéletesebb, minél inkább személytelen formulákban él, az egyéni morál pedig mindig kivételes egyénekben ölt testet, akik aztán éppen e kivételességük miatt például szolgálhatnak másoknak. Amannak az egyetemessége egyetemes elfogadást, emennek a kivételessége az egyénenkint való utánzást váltja ki a lelkekből. A nyílt lélek

erkölcsiségében az emberi mozzanatok diadalmaskodnak a társadalmiakon, s a különbség a két moralitás között nem fokbeli, hanem lényeg szerint való. Az elsőre gondolunk akkor, ha akarva-akaratlan valamire természetszerűen kötelezettnek érezzük magunkat, a második azonban ennél többet: odaadást, áldozatot, szeretetet jelent számunkra. A kényszer lök bennünket, a példa ellenben vonz. Miért vannak a szenteknek utánzóik, s az erkölcsi nagy emberek miért nyernek meg tömegeket követőül? Hiszen nem követelnek semmit, s mégis elérnek mindent. Nincs szükségük, hogy buzdítsák az embereket. Elég, hogy vannak, mert a létük maga nagy elhívás. Ez a nagy különbség: míg a természetes kötelesség lökés vagy kényszer, addig a tökéletes erkölcsi hivatás a lélekhez szóló elhivás bizonyos nagy feladatok elvégzésére.

S nagyon tévedne, aki azt hinné, hogy a szeretetnek ez a morálja érzelmi morál. Olyan „érzelem" ez, amelyik képzetekben kristályosodik ki és tételekben rögzíthető. Az érzelem itt egy metafizika előtt jár: a szeretet, mint a keresztyénség példája mutatja, egy új világot fedez föl a látható világ mögött. Ha megnyeri a lelkeket, egy új világlátás terjed el. S akkor nem az az új metafizika hozza magával az új erkölcsiséget, s nem is az új erkölcsiség építi ki az új metafizikát. Metafizika és morál itt a legszorosabban összetartoznak, egybeesnek, mert ugyanazt fejezik ki: az egyik az értelem, a másik meg az akarat nyelvén. S a két kifejezés egyszerre születik meg, amint van mit kifejezni velük.

Két erkölcsiség van tehát: a zárt családi, törzsi, nemzeti létéé és a végtelen szereteté. Az egyiknek forrása az ösztönös kényszer, a másiké a felszabadító értelem vágyakozása. S az emberben, aki egyszerre ösztönös és értelmes lény, együtt és egyszerre van meg ez a két erkölcsiség: az egyik az egyén és a társadalom változatlan konzerválását követeli tőle, a másik ellenben megszabadítva őt az egoizmustól és a törzsi érdekek szolgálatától magasabbra vonja, odáig, ahol Istenben az egész emberiséget ölelheti magához. Az egyik hatalmas ösztön a létben való megmaradásra, a másik pedig arra való, hogy kiváltságos egyéneken át az emberiség fejlődését előre lendítse.

Kényszer és vágy azonban egymásra találnak ott, ahol a gondolatok formálódnak, s ezért vagyunk szemtanúi a történetben, hogy a kényszer morálja mindig hajlott a növekedésre, a vágy befogadására, míg a vágy morálja hajlott a megmerevedésre, a teremtő erkölcsi géniuszok művének szigorú követelmények alakjába foglalására. Az ember élete mintegy a két morál között hányódik: a zártság és nyiltság, a maradiság és a haladás, az az egoizmus és az önfeláldozás között. A társadalom kényszeréből és az egyén vágyakozásából alakul ki a megélt emberi erkölcsiség.

A morálnak tehát, — mondja Bergson — két egészen különböző része van: az egyiknek létoka az emberi társadalom eredeti szerkezetében rejlik, a másik pedig e társadalmi szerkezet magyarázó elvében találja meg a magyarázatát. Az elsőben a kötelezettséget az a kényszer képviseli, amelyet a társadalom elemei gyakorolnak egymással szemben, hogy megtarthassák az egésznek alakját. A természet maga szokások alakjában egy mechanizmust fejlesztett ki evégből bennünk, amely egészében nagyon hasonló az ösztönhöz. A másodikban ellenben, ha úgy tetszik, szintén mondhatom, hogy van kötelezettség, csakhogy ez a kötelezettség egy vágyakozásnak vagy lendületnek az ereje és az előrehaladásnak az elve rejlik benne, amely közvetlenül és nem mechanikus formákban nyilvánul meg.

Bölcselőnk végül kimondja, hogy a többé-lételnek, a haladásnak ez a morális elve a mystikusok magukkal ragadó példájában, s főleg a nagy keresztyén szentek és a Jézus Krisztus példájában keresendő, akik ráeszmélteték az emberiséget arra az Istenre, aki maga a tökéletes szeretet. Általuk nő túl az ember a saját természeti valóján. Mert az ember a természet műhelyéből kikerülve is értelmes és társas lény volt, de társas mivolta apró csoportokban való életre volt szánva s értelme az egyéni és a kis csoportokban való élet támogatására volt hivatva. De ez az értelem a saját erőfeszítéséből óriási haladást tett: kiszabadította az embert abból a ketrecből, amelybe a természet bezárta. Kinyitotta azt, ami addig zárt volt néhány alkalmas ember révén. Ezek a geniek túljártak

a természet előrelátásán: a társas szolidaritásból eljutottak az emberi testvériséghez, — Spinoza szavaival szólva: a teremtett természettől vissza tudtak jutni a teremtő természethez.

Ez a lendület megvan már a keresztyénség előtti idők morális géniuszában, de náluk csak próbálkozás, félúton elakadt erőfeszítés. A kereszténység ért először célhoz. Hogy mit jelent ez az állítás, rögtön megértjük, ha pl. összehasonlítjuk a Stoa és a christianizmus etikai tanítását. Szavakban alig van eltérés: a stoikusok is világpolgároknak mondják magukat és minden embert testvérüknek tartanak, hiszen egyugyanazon Isten gyermekei. De ezeknek a szavaknak nem volt a lelkekben az a visszhangjuk, ami Jézus tanításának, mert nem ugyanazzal a hangsúllyal mondták. Elmélet, filozófia volt csupán náluk, nem eleven hit, élő cselekedet, tett, mint az apostoloknál. Az Evangélium moráljánál nincs fenségesebb erőfeszítés egy formulákban megkövesedett erkölcs spiritualizálására. Ezért állíthatjuk, hogy a zárt lélek moráljától itt történik meg az átlendülés a nyilt szabad lélek moráljához.

A zárt lélek, amelyik hadat üzent a lázongó értelemnek, megalkotta a józan, számító polgári etikát — a „kéz kezet mos" alapján, s elszédített bennünket a nyugalommal, a biztonsággal, s kifejlesztette a középszerűség erényeit. A nyilt lélek ellenben feltárta előttünk a végtelent, a szeretet honát és példájával rá akar venni bennünket, hogy mindnyájan kockáztassuk meg ezt az erőfeszítést az Isten országának elérésére.

S ha a vallásra esik tekintetünk, ott is e két lélek művére találunk. A zárt lélek vallása reakció az értelem felszabadító műve ellen. Vissza akarja téríteni az egyént a zárt körbe, amelynek korlátait feszegeti. Helyre akarja állítani a törzsi kohéziót, mikor észrevételi azt a sok akadályt, amely a végtelenbe lendülő életkedv és optimizmus elé tornyosul. Rámutat a halálra és az egyéni kezdemény számos balsikerére. Mert a természet ad ugyan az embernek értelmet, amelyik az egyéniség tudatára ébreszt és önzővé tesz, vele szemben érvényben hagyja azonban a társas ösztönt is. Az ösztön a természet organizáló

művének folytatása, s a természet jobban törődik a fajjal, a közösséggel, mint az egyénnel. Mikor tehát az értelem bizonyos pontokon felbomlással fenyegeti a természetes közösséget, akkor a veszélyeztetett ösztön maradékában: a mitoszalkotó funkcióban a közösség hatékony ellensulyt kap, s ez aztán egy vallási képzetvilágot kényszerít rá a tudatra. Ritusokat és mitoszokat alkot, amelyek mind nem egyebek, mint a kötöttség újabb eszközei. A halál lényegével szemben odaállítja a lélek továbbélésének hitét. Az anyagi valóság mellett lélekkel telíti a dolgokat, a mechanizmus mögé csodás erőket rejt, míg végül megszemélyesíti mindezeket és istenekkel népesíti be a természetet és a világűrt, akik mind azon őrködnek, hogy az egyén teljesen ki ne szakadhasson abból a közösségből, amelybe beleszületett.

Ennek a vallásnak szerepe a régi keretek megtartása, megmerevítése, ezért Bergson ezt a vallást sztatikus vallásnak nevezi. Teljesen a földi élet igényei számára van alkotva, mert ennek megnyujtásáról beszél, s a túlvilági létet úgy fogja föl, mint a földi élet jutalmának vagy büntetésének a honát. Nem más ez a vallás, mint a természet védekező reakciója az értelem bomlasztó erejével szemben. Figyelmeztetés a gondolkodó ember számára, milyen veszedelmek torkába fut, ha csak magára gondol. Egyben pedig tagadása a halálnak, az értelem eme megdöbbentő tapasztalatának.

De ezen a sztatikus és külsőséges valláson túl ott van a nyílt lélek dinamikus és bensőséges vallása, amelytől ezek a lekötő mozzanatok teljesen idegenek. Amaz az értelem lefokozására törekszik: infra-intellektuális, emez pedig a felfokozásból érthető meg: supra-intellektuális. Olyan a viszony köztük, mint az igazságosság szemet szemért és fogat fogért-erkölcse, meg a szeretet megbocsájtó morálja között.

A misztikusok dinamikus vallása éppen annyira fölötte áll a ritusok sztatikus vallásának, mint a szeretet morálja az igazságosság jogászi formuláinak. A nagy lelkek csak azért fogadják el a vallás hiedelmeit, mert ez is közelebb viszi őket ahhoz a forráshoz, amely minden létnek és cselekvésnek abszolut kútfeje. Nagy tévedés volna

ugyanis azt képzelnünk, hogy a vallásban fontos a tudás. A vallás elsősorban és főképen cselekvés: fegyelmező és tettrekésztető erő. S a nagy keresztyén misztikusok, kikben a legteljesebben szemlélhető ez a morál és ez a vallás, nem a látásnak, a szemléletnek a hősei, mint a misztika útján elakadt keleti és hellén filozófusok, hanem igazi tett-emberek, akik rábizzák magukat a cselekvő lendületnek arra a hullámára, amely emeli őket, valami jobbat, többet éreznek magukban, mint önmaguk. Hatalmas erő lendíti őket előre, amely rajtuk keresztül akar eljutni a többi ember életébe, s így lehetséges, hogy e törékeny eszközök, miként Pál apostol, több és nagyobb teljesítményre képesek, mint bárki más. A szeretet, amely bennük él, kisugárzik belőlük és megmelegíti a környezetüket is.

A misztikusok sohasem kérdezik: mit kell hinni, mint a törzsi vallások emberei. Lelkük át van itatva hittel. Maguk a hit megtestesülései s amit a felemelkedés és a misztikus elragadtatás ad nekik, az tulajdonképen a léleknek egy sajátos állapota, amelyet csak a kicsorduló szeretet boldogságával lehet jellemezni. Erről a lelki állapotról van itt szó, nem szavakba foglalható tartalmakról. Mikor Jézus azt követeli a gazdagtól hogy ossza szét minden vagyonát, akkor nem a szegények kedvéért kell ennek megtörténnie, hanem magának a gazdag ifjúnak a lelkéért: a lelki békéjéért. A tett már csak következménye, természetes mozdulata a boldog léleknek, amely a maga teljes felszabadultságában tökéletesen boldognak érzi magát. Az elragadtatás nem cél, hanem átmenet a számára, mely új meg új állomások, termékeny tettek felé viszi. Nincs itt szó többé a korlátolt lelkek biztonságot kereső vágyáról, hanem a lélek nagy, hősi hevületei emelnek és visznek előre. A misztikus túl van az ész és az ösztön kettősségén: sikerült újra megtalálnia az életlendület egységét, teremtő mozzanatát. Az értelem ösztönné és az ösztön értelemmé vált benne: szolgál és mégis egészen szabad. Olyan élmény ez, amelynek hordozására, Pascal lehet rá a példa, csak pillanatokig képes az emberi szív.

A misztikusok a vallás teremtő géniuszai, akiknek

hatása nyomán átalakul, megtermékenyül a köznapi lélek sztatikus vallása is. Ezért van, hogy minden valóságos vallásban mind a kettőből találunk valamit.

Bergson, aki metafizikának az integrális tapasztalatot vallja, a misztikus élményben is tapasztalást lát. Érintés ez, melyben a lélek részben közvetlenül érintkezik azzal a teremtő erőfeszítéssel, amely létéről az élet tanuskodik. S ez az erőfeszítés Istentől van, ha ugyan nem maga az Isten. A nagy misztikusok tehát olyan egyéniségek, akiknek az élmény pillanatában sikerül felszabadulni a materialitástól, s így mintegy folytatni képesek a teremtés isteni művét. Bennük Isten igazán teremtőket teremt, hogy méltóvá tegye őket a szeretet által önmagához. Olyan emberek ők, akik tudnak szeretni és szeretetet ébreszteni maguk körül. Ők látszanak tehát földünkön az élet értelmének. Bennük emelkedik létünk a legmagasabbra. Általuk eszmélünk rá, hogy valóban ér valamit az élet: érdemes hozzá ragaszkodni, mert lehetséges benne a zavartalan boldogság, ami túl van a gyönyörön és a fájdalmon, s ez a misztikusok boldogsága.

15. BÖHM KÁROLY MŰVE

Már Hegel észrevette, hogy a filozófia megjelenése a nemzeti kultúrák kései vendége. Minerva madara — úgymond — csak napszálltakor kezdi meg repülését. A magyar nemzet szellemi életében is csak a mult század vége felé jutottunk annyira, hogy az első önálló filozófiai rendszerrel dicsekedhettünk. Kezdeményezésekben régebben sem volt hiány, de ezek közül egy sem érte el az organikus kibontakozást: mesterséges csíráknak bizonyultak, amik elszáradtak, mielőtt virágozhattak volna. Magyar papok belekóstoltak már a középkori skolasztika kosztjába, de maguk nem tudtak e recept szerint ízes ételeket készíteni. Az újkor hajnalán az ész önállósága, használatának emberformáló hatása ejtette mámorba azokat a protestáns pap- és orvosjelölteket, akik a szabad Hollandia egyetemein keresték a tudomány forrásait. Egy közülük, az erdélyi *Apáczai Csere János*,

nagy vállalkozásra lelkesült: magyar nyelven szerette volna elszórni a tudás kincseit, amikre Hollandiában talált. „Magyar enciklopédiácská"-jában (1653) Descartes „Cogito"-ját és a körülötte hadakozó németalföldi professzorok tanítását tolmácsolta az akkor még teológiai vitákban elmerült magyaroknak, akikre az észnek ez az istenítése nem hatott a szerző által várt módon. Apáczai filozófiai vénája is igen vékonyan csörgedezett: az össze nem illő tételek garmadában vannak könyvében, mert a kritika és a cartesianus kételkedés inkább szó, mint valóság még nála. Programmja a kételkedés joga és kötelessége, ha a tudás dolgairól van szó, de ez nem gátolja meg, hogy a legprimitívebb babonákat és naiv csodákat igazságok gyanánt sorolja fel könyve lapjain.

Ilyen előzmények után nem csodálkozhatunk rajta, ha a bölcseletnek még több mint két századig kellett magára váratnia magyar földön, ahol a szellem sorsa amúgy sem az, ami a nagy nyugati népek életében. Németnél, franciánál ugyanis megszoktuk, hogy szakadatlan áramban ömlik kultúrájukban a szellem értéke: egyik kezdeményezés elfáradása után ott a másik, a futók egymás kezéből veszik át a fáklyát és rohannak vele a nézőknek ismeretlen cél felé, nálunk azonban csak kezdeményezések vannak, de folytatások legtöbbször hiányoznak. Egy-egy nagyakaratú elme meglát és magára vesz egy feladatot, ráteszi az életét s mikor meghal, nem igen akad utód, aki a félbenmaradt munkát folytatni tudná. A magyar individuális hajlamú nemzet, nem szereti a kollektív vállalkozásokat, s az ilyenből szívesen kivonja magát, vagy legalább is éles kritikát alkalmaz vele szemben. Az organizált tudományos munka nem kenyere. Ezért van, hogy szellemi életünk története egyes emberek története, akik legtöbbször magányosan, szigetek gyanánt emelkednek ki a lápnak és közönynek tengeréből. Összekötni e szigeteket, folytatni a nagyok kezdeményezését és a szétszórt szigetekből és a lápból virágoskertet formálni, több kitartást és több közös célra törő akaratot kíván, mint amennyire magyar ember általában hajlandó.

Nem szabad tehát azon sem csodálkoznunk, hogy a

filozófia nálunk nem eredeti magyar elmékben, hanem idegenből magyarrá vált családok fiaiban vert gyökeret és hajtott virágot, majd hozott később gyümölcsöt. Böhm Károly, épúgy mint Pauler Ákos, akik a magyar filozófiának kiemelkedő oszlopai, német indigénák. Megvolt bennük a német léleknek a lét értelmén töprengő hajlama és rendszerező kedve, de ezt teljesen és fenntartás nélkül magyar hazájuk kultúrájának szolgálatában akarták érvényesíteni. Böhm egyenesen idegenkedett attól, hogy írásait német nyelven jelentesse meg: magyar filozófus akart lenni, akit ha elismernek, magyarként ismerjenek el. Húszéves korában meglepő tudatossággal ismeri föl, hogy — Naplójának kifejezését használva — a szellem spekulálása az ő eledele, s elhatározza, hogy teljesen a filozófiának szenteli magát. „Dolgozni akarok, — írja. — Legyen Magyarországnak is egy önálló filozófiai rendszere, amelynek eddig még hiányát érzi. Óh, ezek a tervek, amelyek lelkem előtt oly gyakran fölmerülnek, oly csábítóak, oly erőszakkal húznak, hogy nem vagyok képes nekik ellenállni. Nekem kell Magyarországon a filozófiát új irányba terelnem, általam kell új korszakba lépnie. Ezt el kell érnem, kerüljön bármibe, vagy meg kell halnom".

Ki volt ez a férfiú, aki húszéves fejjel ilyen elhatározásra tette föl az életét? S mit sikerült elérni a műből, amit maga elé tűzött? Olyan kérdések ezek, amelyek megérdemlik a velük való foglalkozást akkor is, ha csak az egészen nagyokat vizsgáljuk a filozófia csillagai közül: Böhm Károly nem méltatlan azokhoz, akik nála nagyobb fénnyel ragyognak az égboltozaton. A fény, mely belőle felénk sugárzik, egylényegű a legfényesebb csillagok fényével, ha kisebb erővel ragyog is közöttünk.

I. Élete

Böhm Károly Besztercebányán született 1846 szeptember 17-én. Édesatyja köztiszteletben álló kovácsmester, anyja pedig egy árvamegyei nemes család sarja, Zsufay Anna volt. A szülői házat az evangélikus pietizmus levegője lengte be és Böhmöt szülei a papi pályára

szánták. Az eleven eszű, de igazához már kora gyermekségében is makacsul ragaszkodó ifjú lelki fejlődésére nagy hatással volt, hogy a gimnázium ötödik osztályára elkerült a szülei háztól: Pozsonyba ment, neki idegen világba és 16 éves korában édesatyját is elvesztette. A serdülő évek zavarai ilymódon mélyebben érintették lelkét és a szokottnál nagyobb kétségek és világfájdalmas hangulatok dúltak benne. Ennek a zűrzavarnak esett áldozatul vallásos hite. A szellem dolgaitól azonban nem fordult el, de ezeknek is emberi oldala érdekli. Belemerül Lessing olvasásába és eredeti kritikai hajlamát megedzi ennek a szabad szellemű géniusznak tanulmányozása. Ezekben az ifjúi években a költészettel is próbálkozik, drámaírással kísérletezik, de csakhamar belátja, hogy a költői nyelv pompája és a párbeszédek eleven szövése nem az ő kenyere. Tanárai és társai dícsérik ugyan bölcselmi verseit, ez azonban nem téveszti meg az önmagát is józan kritikával néző Böhmöt tehetségének iránya felől, aki kénytelen-kelletlen a teológiára készül ugyan, de a gyakorlati igehirdetéstől eleve idegenkedik, s azt írja Naplójába: „Érzem, hogy belőlem csak professzor lehet".

A pozsonyi teológián töltött évek alatt ortodoxia, materializmus és szkepticizmus váltakoznak lelkében. Az ateizmus kínzó korszakán is át kellett mennie, hogy végül valami panteista hitnél állapodjon meg. Ezeknek az éveknek nyoma egész életében megmaradt a lelkén, s Istent sohasem tudta többé a vallás dogmatikus keretei közt szemtől-szembe látni és megélni.

A pozsonyi évek dogmarombolását folytatták aztán németországi tanulmányai, ahol Göttinga és Tübinga történetkritikai iskolái még azt a kevés dogmatikus hitet is széttépték lelkében, amit Pozsony meghagyott. Nagy fordulatot jelentett azonban fejlődésére az 1870-i porosz-francia háború kitörése, melyben az irracionális ösztönöknek az észen való diadalát látta. Egyidőre úgylátszik, mintha a világtól való elfordulása és benne való csalódása újra visszavezetné a hithez és a dogmatizmushoz, azonban az csupán futó hangulat benne, hogy utána annál hevesebben törjön ki kritikai vénája.

1870 augusztus végén Pozsonyba tért vissza, ahol a régi evangélikus liceumban rábízták a filozófia tanítását. Az ifjú óriásnak azonban csakhamar szűk lett ez a csöndes kisváros, melynek polgári életfelfogásával hamarosan szemben találta magát. Böhmben igen kevés volt az alkalmazkodás képessége. Egy eszmei világot alkotott magának és ebben élt a valóság fölött. Szeretett környezetével szemben élni és kritikáját nem rejtette véka alá. Ezért nem maradt ment a kellemetlenségektől és tanártársai csipkelődéseitől, úgyhogy örömmel fogadta a budapesti evangélikus főgimnázium fenntartó testületének meghívását és 1873 őszén Budapestre költözött. Itt nyugodtabban élhetett kedve szerint, s a megfelelő környezetben csakhamar kibontakozott tehetsége. A komoly, sőt sokszor komor tanár nagy hatással volt növendékeire, akik már a középiskola padjain is megérezték benne a szellem nagyságát, mely tiszteletet kelt még abban is, aki nem érti át világosan a mibenlétét.

Pesti évei kezdetén Böhm megházasodott és a boldog élet hangulatában kezdte meg irodalmi munkásságát, melyhez a pozsonyi években írt bírálatai csupán előtanulmányok voltak. Családi csapások azonban csakhamar megzavarták boldogságát és ekkor a munka lett számára menekülés és vigasztalódás. Néhány barátjával 1882-ben megalapítja a Magyar Philosophiai Szemle c. bölcseleti folyóiratot, azzal a szándékkal, hogy vele közönséget nevel a filozófiai gondolkodás számára.

A tanári pályán csakhamar igazgatóságra emelkedik, közben rendszerének körvonalai is kialakulnak tudatában, megírja az „Ember és világa" két első kötetét és elismerésül 1896-ban a kolozsvári egyetem bölcsészeti kara egyhangúlag meghívja őt a filozófia professzorának. Ezzel Böhm 50 éves korában végre eljutott ifjúsága vágyának beteljesüléséhez: egyedül a filozófiai gondolatok szövögetésének és tanításának élhetett.

A kolozsvári másfél évtized Böhm Károly életében valóban a beteljesedést és a magaslatot jelentette. Megértő hallgatók ültek katedrája előtt, akik szomjas ajakkal itták a szellem italát, melyet Böhm művészettel csiszolt kehelyben nyujtott feléjük. A magányos ember lel-

kének jege fölengedett a tanítványok és megbecsülő tanártársak körében. Elmondhatta a római költővel: „Hoc erat in votis". Tisztelet és elismerés áradt feléje, eszméinek csirázását örömmel figyelhette tehetséges tanítványaiban, — rendszere napról-napra teljesebbé vált és vezető gondolatai a legkülönbözőbb problémákkal szemben szilárdan megállottak. — kívánhatott-e filozófus több és nagyobb lelki kielégülést? Böhm maga is meg volt elégedve. „Nagy szerencsém volt ez a Kolozsvár! Új, dicső életet kezdtem élni!" — mondotta egy barátjának.

Ez a szép és kívánatos élet azonban mégis csak későn érkezett el bölcselőnk számára. Ötven esztendős korában az ember már nem remélhet túlságosan sok termékeny évet. Böhm Károlyra is 10 évvel később a megroppanás, a betegeskedés ideje következett el, s 1909 május 18-án a magyar tudományos életet őszinte gyászba borította halála. Holttestét szülővárosában, Besztercebányán adták vissza az anyaföldnek s a magyar filozófia első igazi protagonisztésze, akárcsak Madách Imre, bölcselő költészetünk örök dicsősége, ma idegen földben várja a föltámadást.

II. Személyisége

A filozófus műve éppen úgy magán hordozza alkotója vonásait, akárcsak a művészé. A bölcseség nem annyira a világnak tárgyias ismerete, mint inkább valami olyan szemlélete, amely az ember és a dolgok viszonyát legemberibb oldaláról nézi. S a filozófia, mely a nevében rejlő meghatározás szerint törekvés a bölcseségre, sohasem tudja levetkőzni az emberi vonásokat: nem tud tisztán tárgyi tudománnyá lenni. Pectus est quod facit philosophum, — a szív teszi az embert filozófussá, mondja a latin, és ezt az igazságot Böhm Károly is csak megerősíti. Filozófiai rendszere személyes valójának gondolatokban való kifejezése, megértéséhez tehát rajta keresztül vezet az út.

Böhmöt főleg fejlett kritikai érzéke jellemzi. Embereket és dolgokat azért állított magával szembe, hogy

ítéletet mondjon felettük. Alapjában véve erkölcsi géniusz, aki egy magasabb értékvilág szemszögéből nézi a valóságot. Nem elégszik meg azzal, hogy a világot sine ira et studio tudomásul vegye úgy, ahogyan van: a valóságról legott arra a feladatra fordul tekintete, amilyennek annak lennie kellene.

Lelki fejlődése és tanulmányai olyan korba estek, mikor a filozófiának még a neve is gyanus volt tudományos körökben. A pozitiv természettudományi ismeretek állottak az érdeklődés előterében, s mindaz, ami nem az ő módszerükkel fordult a valóság felé, vagy nem a tapasztalatban megfoghatót kutatta, költői ábrándozásnak számított és nem tudománynak. Ez a korhangulat Böhm lelkén is látható nyomokat hagyott: matematikát és természettudományokat tanult, s állandóan hangsúlyozta a a tények ismeretének szükségességét. Művei azonban azt mutatják, hogy ezek a tanulmányok lesiklottak róla és legszívesebben nem a való, hanem a kellő világában időzött. A kor hatása rajta az is, hogy bizalmatlan a metafizika iránt s állandóan hangoztatja, hogy nem csinál metafizikát, hanem ismeretünk kritikáját. Filozófiájának gerince mégis egy metafizika, mely cseppet sem áll hátrább, mint azoké a filozófusoké, akiknek programmjában nem szerepel ennyit a metafizikától való rettegés.

Ebből az is következik, hogy Böhm és kora — mondhatnám úgy is, hogy Böhm és a világa, amelyben él — idegenül állottak egymással szemben. Böhm lelke és a valóság nem voltak összhangban egymással: innen származik Böhm állandó kritikai állásfoglalása. Folyton védekező állásban áll, mint aki támadást vár és elméleteiből bástyát épít maga köré. Alapjában véve autista természet, aki a sic volo et sic jubeo parancsával fordul a világ felé s ellöki azt magától, ha nem engedelmeskedik neki. Az értelem értékelése nem engedi meg, hogy azt csupán a valóság tükrözőjének tartsa: ész és tárgy között csak akkor találja fel a kívánatos harmóniát, ha a tárgy az ész alkotása. Más szóval: ha világunk eszünknek a térbe és időbe kivetett alkotása.

Ez a lelki vonása fejlődését is meghatározza. Filozófiájának ihletőjéül eleinte Kantot vallja, akihez kri-

tikai hajlama vonzza. Sőt Comteval, a pozitív tudományos szellem képviselőjével szeretné szintézisbe hozni. Később azonban, ahogy mindjobban a maga útját meri járni, eltávolodik ezektől a filozófusoktól és Fichtével érzi magát rokonnak, akinek parancsoló és autisztikus szelleme, valamint moralizmusa Böhm lényének sokkal inkább prototípusa.

Aki ezeknek figyelembevételével olvassa Böhm műveit, nem lepődik meg, ha a filozófus azokat „a föld adataihoz ragaszkodó, azokat rendező és megérteni törekvő kísérlet" névvel jelöli meg. Áldozat ez egyrészt a kor szellemének, másrészt a königsbergi mesternek, de az igazi Böhm akkor szólal meg, mikor bölcseletét önkifejlésnek fogja fel. „Az öntudat tényét, — úgymond, — azaz önmagamat nem vetettem el azért, hogy az idegent tisztán visszatükrözzem". Leghívebb tanítványa és rendszerének hűséges magyarázója, Bartók György is észreveszi, hogy Böhm „a fizikai tények vizsgálódásánál kevés ideig tartózkodik" s helyettük — saját szavai szerint — „a szellem szövésének céljaival foglalkozott". „Azt a széles területet, — írja Böhm, — melyben a Föld szülöttei mászkálnak, örökké változó és mégis változhatatlan viszonyaival és törvényeivel együtt másokra bíztam; mert nemcsak fizikumom kívánja most is a magaslatokat, hogy húsból való szívem a szabályos pulzustól el ne szokjék, fizikumom se bírja a társadalmi rónaságra boruló ködöt, mefitikus kigőzölgések tüdőt és elmét rontó nyomását. S ezért jelszómul választottam: Sursum corda. S próbáltam kormányozható léghajó nélkül is oly magasra emelkedni, amíg lelkem lélegzete el nem állott, s fejem szédülés nélkül pillanthatott a messze elterülő világkép részleteire".

E pár mondat figyelmes olvasása világosan bizonyítja, hogy Böhm nem az a filozófus, aki hideg ésszel filozofál és boncolgatja a jelenséget, ő szenvedélyes romantikus gondolkodó, aki a maga lírai önvallomását öltözteti a logikai fejtegetések nehéz vértezetébe.

Hosszú és nehéz volt az út, amelyen Böhm Károly megtalálta önmagát. Ifjúkorának vallásos hitét elveszítvén, az ellenkező végletbe sodródott és a materializmus

karjaiba vetette magát. Az ő lelki alkatával azonban itt nem maradhatott meg. Herbarttal próbálkozott, de mindhiába! Kant és Feuerbach — érdekes kettősség! — váltak önmagára ébresztőivé: amaz a szellem kritikai álláspontjának példájával, emez annak a gondolatnak tudatosításával, hogy a teremtő „Én" magában az emberben rejlik, s így pillantja meg Böhm az öntudatban s ennek teremtő alkotásában a filozófia központi problémáját s egyben megoldását. Így lesz Böhm rendszere egy szeme, még pedig nem a leghomályosabb szeme annak a gyémántláncnak, mely Leibniztől kiindulva a szellem világalkotó erejének tételét ragyogtatja föl előttünk. Így vált a magyar filozófus Kantnak és Fichtének méltó folytatójává, ki a szubjektív idealizmus eszméjét sikerrel ültette be a magyar szellemi élet talajába, hogy ott virágokat hajtson és gyümölcsöket teremjen.

Az öntudat teremtő szabadsága tehát Böhm személyes valójának és filozófiájának alfája és omegája. Ennek hitével és igazságával áll vagy bukik ez a világmagyarázat. A lélek, a külvilág és Isten egyaránt az öntudat által világosodnak meg. Ezért mondja róla bölcselőnk: „Ezt kell a bölcsészetnek azon hegytetőül tekinteni, melyen megállítani törekedett Sziszyfosz azon roppant követ; ha a tetőre nem tudja gördíteni a követ, ha e fejtvényt megfejteni nem tudja, hiábavaló minden törekvése: visszaesik s ha félre nem ugrik, összezúzza a vakmerőt a moira krataiosz".

Érdekes tehát szemügyre venni, hogyan fejtette meg Böhm Károly az öntudat rejtélyét, e „fejtvényt", melyet minden titkok titkának látott.

III. Az „Ember és világa"

A nyolcvanas évek elején értek meg Böhm filozófiai eszméi annyira, hogy rendszerbe foglalásukra mert gondolni. 1883-ban jelenik meg az *Ember és világa* első kötete, mely kezdete annak a műnek, ami haláláig alakulóban volt nála. Mesterének ebben az időben láthatóan Kantot vallotta, akinek formalizmusát azonban

Comte pozitívizmusának tartalmával vélte kibővítendőnek. Általában a korhangulatnak megfelelően ezekben az években még sokat törődött azzal, hogy fejtegetései a pozitiv tudományok tanításaira támaszkodjanak s a lelki életről szóló tanítása pl. kapcsolatot találjon a filológiával. Az érzéki szemlélet és az értelmes gondolkodás közös gyökereit keresi, s a problémát a tudattalan és a tudatos összefüggésének kimutatásából véli megoldottnak. Ekkor születik meg nála rendszerének egyik legfontosabb és jellemző fogalma: a kivetítés vagy projekció.

Ennek megértése kedvéért emlékezetünkbe kell idéznünk, hogy Böhm ifjúsága forrongó éveiben sokat olvasta Schopenhauert, s ennek a romantikus géniusznak hatása mélyen belevésődött lelkébe és hatott rá akkor is, amikor már felszabadultnak érezte magát irányítása alól. A tudattalan mivolta — a mult század utolsó harmadának sokat vitatott kérdése — Böhmöt sem hagyta nyugodni. Kant tanulmányozása meggyőzte afelől, hogy a mi világunk a mi életünk, illetve szellemiségünk alkotása, de ott áll előtte a rejtély: mi kényszeríti szellemiségünket ennek a világképnek megformálására? Miért kénytelen énem mintegy önmagából kilépni és a világ képét, mint tárgyat magával szembe állítani? E problémára adott feleletnél ködlik fel Böhmnél Schopenhauer. Úgy tanítja, hogy az alany, aki a világ képét létrehozza, tudattalan létezési mechanizmusok által kényszeríttetik arra, hogy képeket alkosson. A szellemnek — mondhatnám — lényege, hogy képeket alkot. E tevékenysége nélkül nem létezhetnénk. Működése azonban ezen a ponton nem tudatosan megy végbe. A létezés maga is ebből a tudattalanul rám kényszerített képből ismerhető fel. Létező az, akinek meglétét nem tudom kétségbe vonni, mert elismerését reám kényszeríti. S valóságnak éppen ezeket a képalkotásra kényszerítő hatásokat ismerem el.

A valóság hatása alatt nem tudatosan keletkezett kép azonban a tudattól idegen mozzanat, ami az öntudat létét zavarja. Az önfenntartás kényszeríti tehát az öntudatot,

hogy ezt a zavaró, benne keletkezett belső képet magából kivetítse s ezáltal belsőből külsővé tegye, magával szembesítse. Így válik az eddig tudattalan képből tudatos tárgy a kivetítés által. „A lélekben már benne van az egész világ", — mondják a Böhm által szívesen idézett Upanisadok. A kivetítés által csak tudatossá válik az, ami eddig tudattalanul volt birtokában.

Egyébként Böhm a kivetítést minden valóság önfenntartási aktusának tartja. Az oxigén hatása épúgy kivetítés, mint pl. a Nap nehézkedési ereje. Az egyes valóságok a maguk létformája szerint más és más projekciót mutatnak: a szellemnél ez a képek alkotásában rejlik. A képek kivetítése aztán az érzékek idegpályáinak igénybevételével történik s ezáltal nyerik az így kivetített képek az érzéki tárgyak jellegét. De az érzéki tárgy alakjában feltűnő képet az értelem ismeri fel, vagyis látja el jelentéssel. Így jön létre az ismeret, mely lényegében ennélfogva szintétikus valami: az érzéki és értelmi funkciók egybefonódása.

Mi történik tehát akkor, mikor értelmünk valamit megismer? — Öntudatosan ismétli azt, amit a szellem nem tudatos változás alakjában létesített és művelt. S ha ebben az öntudatos utánképzésben benne lesznek az öntudatlanul kivetített képnek a vonásai, akkor ismeretünket igaznak tartjuk. Ha pedig a létezési mechanizmus funkciójának kényszerítő ereje hiányzik a képből, akkor a kép által jelzett tárgynak nincsen számunkra valósága. S ha a kép az ismerési mechanizmus tényezőivel jut ellentétbe, akkor tévesnek kell tartanunk.

Ezekből világossá válik, hogy Böhm ismeretünket nem tartja abszolutnak és tisztán intellektuálisnak. Minden ismeret egy tárgyról szól. Tárggyá pedig csak az válik, amit az alany a projekció által magával szembesít; vagyis a tárgy csak az alany számára tárgy. Az ismerésben egy viszony (reláció) rejlik s ez a kölcsönösség az abszolut voltát kizárja. Ezért ellensége bölcselőnk az abszolut ismeretet ígérő metafizikának.

Tisztán intellektuális sem lehet az ismeret, mert kivetítés révén mindig érzéki alapja van. Ez adja meg

tapasztalati jellegét: az érzéki tapasztalat indítja meg az értelem jelentést adó művének megindulását, az érzéki szemlélet és értelmes jelentés szintéziseként kell felfognunk azt, amit a tárgy ismeretének mondunk.

Későbbi fejlődése folyamán Böhm mindinkább elfordult az érzéki világ szemléletétől és a szellem dolgaiban merült el. Minél inkább önállóvá lett szelleme, annál kevésbbé szorult a világra. Bartók, Böhm életírója ezt úgy fejezi ki, hogy az emberben a művész kezdte őt érdekelni, aki a világot a saját tartalmából saját formáiban alkotja meg. Már a kivetítés és tudattalan képeink tudatos utánképzésének tana a művészi alkotás felé mutat. A súlypont a tartalomról mindinkább az alkotás mozzanatára helyeződik át és ezzel bölcselőnk Kanttól Fichte irányában halad, „kinek túlzásait Kant higgadtságával fékezni s formalizmusát a pozitív ismeretekkel helyesbíteni és tartalmassá tenni volna a feladat" szerinte. Ebben a szellemben folytatja főművét és ismeri föl határozottan a tárgyban is a szellem projekcióját. Így tehát a „Más", azaz a tárgyi világ sem egyéb, mint az „Én" tartalmának világgá történt kivetítése. Az érzéki valóság a szelleminek egyik formájává válik, mert benne a szellem önmagát szemléli. De a szemlélt világ, a „Más", még nem meríti ki a szellemet; ott van még az is, amit a szellem cselekvéseinek céljaként magába zár, s amik még nem tárgyi valóságok, de értékességüknél fogva az emberi szellem valóságokká tételükön fáradozik. Így lesz Böhm „világ"-ának két összetartozó félgömbje egyrészt a Való, másrészt a Kellő: az adatok és a feladatok, a tények és az értékek. A kettő együttesen adja az egész emberi világot s közös gyökerük az öntevékeny szellemben van, hiszen mind a kettő ennek az alkotása.

Ezt az emberi világot, ennek tartó oszlopait vágyik Böhm filozófiája megvizsgálni. Szerkezete szerint tehát a filozófia is két főrészből áll: a valóság magyarázata az ontológia, az értéké a deontológia, vagy axiológia. Amannak központi fogalma a szubstancia, emezé az érték. Különösen az utóbbi kutatása töltötte be Böhm kolozsvári éveit. Tudta, hogy itt új talajon jár, úttörő munkát

végez és ez megacélozta az öregedő filozófus munkakedvét.

IV. A szellem élete: az „öntét"

Test és lélek, anyag és szellem ellentétei és kapcsolatai a gondolkodó embernek legősibb problémái. Szinte az öntudattal együtt születnek meg a lélekben. Böhm is sokat küzködött velük. Ifjúsága, mint minden eszmélkedő emberé, a kettő közt való hullámzásban: a materializmus és idealizmus partjai közt való hánykolódásban telt el, hogy a férfiú aztán határozottan és szilárdan megvesse lábát az idealizmus kőszikláján. Világunk megértése csak a szellem oldaláról lehetséges. Ha nem akarunk megoldhatatlan ellenmondásokba bonyolódni, nem állhatunk a materializmus pártjára. Az anyag maga is csak a szellem projekciójaként válik világképünk értelmes részévé. A „világ" érthető és logikusan összefüggő, ha a szellem alkotása, de értelmetlen zűrzavar, ha az anyag benne az uralkodó.

Böhmöt tehát nem csupán benső hajlamai, hanem szigorú logikája is az ideálizmus felé sodorták és annak azt a formáját fogadtatták el vele, mely leginkább Leibniz tanítására emlékeztet.

Egyetlen valóságnak a szellemiséget vallotta, mely sokféle funkciójában mutatkozik meg előttünk. S ahány funkciója van, annyi színben és alakban tapasztalhatjuk a világot. Alapjában tehát a szellemiség organizmus: *egység* a sokaságban és sokaság az egységben. Sokféle formában tevékenykedik, de ez a sokaság mind egy közös forrásra mutat s ezáltal összefüggővé válik. Lénye maga a célszerűség, mert hiszen csak a célban lesz egységessé ez a funkció. Ennélfogva minden valóság valami célt hordoz magában és megnyilvánulásai által ennek kifejezésére törekszik. Ezt a törekvést Böhm önfenntartásnak nevezi. A cél tehát nem úgy létezik, mint a valóságtól idegen, külső és azt létesítő mozzanat, hanem mint a valóság jelzője, létének kifejező jelentése.

Micsoda mondható ennélfogva a szellem igazi mi-

voltának, lényegének? — Az a tény, hogy a szellem minden funkciója révén „önmagát tételezi", azaz vetíti ki a világba. Ezt kényszerűen teszi, mert e „tevés" nélkül nem állhatna fenn. Mikor ebből a magában rejlő elzárkódásból kilép a reális világba, akkor tulajdonképpen önmagát tartja fenn.

Éppen ezek alapján Böhm ezt a szellemi valóságot öntét-nek nevezi. Minden valóság öntét, mely így vagy úgy, a maga módján fejti ki magát. Ez a kifejtés előttünkaz időben játszódik le, de tudnivaló, hogy az idő csak a mi szemléletünk formája. Igazi mivoltában a szellem, tehát minden valóság túl van az időn. A lényeget kutató filozófus szemében ezért értelmetlen az a kérdés: hogyan keletkezett ez, vagy az a valóság? A filozófus a valóság benső, időtlen alkatának és funkcióinak a kutatója.

Mint említettük, a valóságnak ilyetén értelmezésével Böhm Leibniz közelségébe jutott. A gondolatok benső logikájára és dinamikájára igen jellemző, hogy miként jutott el bölcselőnk Kanttól egyrészt Fichtéhez, másrészt Leibnizhez. Mikor az *Ember és világa* megírásához fogott, még a maga egészében elfogadta Kant probléma-feltevését és úgy gondolta, hogy filozófiája teljesen az ismeretkritika terén fog mozogni. A kérdésekbe való elmélyedés azonban szinte öntudatlanul metafizikussá tette, noha ez ellen a megjelölés ellen élete végéig tiltakozott volna. Ő maga pozitív tények magyarázójának vallotta magát, aki azonban nem elégszik meg a tények rendezésével, mint pl. Comte, hanem azon tovább megy és azokat a mozzanatokat keresi, amelyek a tényeket teszik: objektív tárgyak gyanánt elfogadtatják velünk. Az ismeret mibenlétét nyomozza és ezt az ismerő alany alkotása gyanánt érti meg. Álláspontját ezért alanyinak, szubjektivisztikusnak lehet nevezni, akárcsak Kantét, noha azokat a tényezőket fejti föl, amelyek a szubjektív ismeretet objektívvé teszik. Ha a tudást a görög „gnozisz" névvel jelöljük, akkor Böhm kérdésfeltevése gnozeológikus természetű, s filozófiáját inkább gnosztikusnak, mint szubjektív idealistának mondhatnánk, ha

ez a név nem volna lefoglalva a filozófiatörténet által egy egészen más természetű felfogás számára.

A tiszta ismeretkritika köréből azonban kiemelte Böhmöt rendszerének két alapvető fogalma: a kivetítés (projekció) és az öntét. A középen álló és az ellentéktől szabadulni nem tudó Kanttól a következetesebb Fichte felé sodorta az egyik, s az öntevékeny szellemiség meglátójához, Leibnizhez vezette vissza a másik. Böhm szigorú logikus elméje ugyanis rájött, hogy világunk megértése mindig hiányos és zavaros lesz, ha egy a megismerő szellemtől független tényező, valami a megismerésnek állandóan ellenálló Ding an sich szerepel benne. Ennélfogva a gondolatok benső logikája követeli, hogy maga a tárgy, mely az alannyal szemben áll, szintén ne legyen más lényegében, mint az alanynak magakivetítése, amit éppen ezért ismerhet is meg, mint tőle nem idegen mozzanatot. Ez Fichte meglátása.

Ha pedig maga a tárgyi világ sem egyéb, mint az alany alkotása, „kivetítése", akkor a valóság nem lehet más, mint szellem, mely az egyedüli öntevékeny létező, mint ezt Leibniz monadologiája tanítja.

Így kapcsolódik bele Böhm a nagy német ideálizmus vonalába, de filozófiája ezeken az alapokon új és eredeti világmagyarázatot jelent. Azt mondhatnánk róla, hogy következetesebb és bizonyos mértékig gazdagabb, mint német mesterei. Leibniz zseniális töredékessége és az eszméket inkább csak sejtető, mint kifejtő rövidsége helyébe nála egy gondolatnak az egész világon való végigkísérése lép s Fichte egyoldalú moralizmusát Böhmnél a világ minden irányú jelenségeinek értelmezése váltja föl. Nem azt akarom ezzel mondani, mintha Böhm nagysága felülmulná ezeket a gigászokat, — ez igazán túlnagy merészség volna, — hanem annyi bizonyos, hogy Böhm van akkora, sőt nagyobb filozófus, mint akiket a német filozófiatörténészek szívesen emelnek az égig, noha csupán türelmes kertészei a Leibniz gazdag szérűjében kipergett magvaknak.

A világ valóságai, azaz „öntét"-ei közül Böhmöt főleg az ember érdekelte. Ennek szenteli főműve két köte-

tét. Messze vezetne, ha vázolni igyekezném itt ennek gazdag tartalmát. Csak éppen arra szeretnék rámutatni, hogy vele Böhm a megértő pszichológiának ma is használható alapjait rakta le abban a korban, mikor az egész lélektani irodalom és a filozófia a természettudományok járszalagján járt. Böhm az emberi szellem alapvető tevékenységének tartja az énre és nem-énre szakadást. Ez a tudat első megnyilvánulása, melynek mélyén azonban valami ősi egység rejlik. Nem híve tehát test és lélek olyan megkülönböztetésének sem, mely a kettő abszolut ellentétességét vallja. Ezért a filozófiai és pszichológiai funkciók széttéphetetlen egységét tanítja, hiszen mindkettő ugyanazon szellemiségnek magakifejtése.

V. Az értékek világa

Szellemiségünk projekcióinak utánképzésével mintegy tudomásul veszi azt, ami „van". Tevékenysége azonban ezzel még nem merül ki, mert azt, ami van, egyúttal a maga céljai szerint formálni, alakítani vágyik. A megismerés mintegy a multra vonatkozik, — arra, ami kiesett hatalmunkból; akaratunk a jövő felé feszül, mikor lérehozni törekszik a valóságban olyasmit, aminek megvalósulását értékesnek tartjuk. A megismerés által válik énünk a multba, s az akarat értékelő állásfoglalása által a jövőbe néző lénnyé. Az adatokban feladatokat pillantunk meg, s világunknak ez a része, melynek csillogó szálaival szőjük jövőnk szövetét — Böhm megítélése szerint — még nagyobb fontosságú, mint a készen talált világ ismerete. Ez az oka, hogy élete utolsó évtizedét szinte kizárólag a szellemi alkotás problémáinak szentelte. Az értékesség eszméje által irányított alkotás mibenlétének kifejtése így ad alkalmat értékelmélete megfogalmazására, melynek eredetiségét és termékenységét csak mostanában kezdjük felfedezni. Az érték mivoltának kutatásában bölcselőnk megelőzte korát, mert a filozófia csak az utóbbi egy-két évtizedben lépett külföldön arra az útra, melyen Böhm nálunk már a századforduló táján járt. Ráeszmélt ugyanis arra, hogy az értékesnek

tartás pszichológiai elemzése nem tárhatja föl magának az értéknek lényegét. A tény, hogy miképen értékelünk, nem lehet döntő értékelésünk tartalmi igazsága kérdésében. A kriticizmus szellemében tehát Böhm itt is élesen elkülöníti egymástól a ténykérdést és az értékkérdést. Az a tény például, hogy az emberek milliói kevésbe veszik a becsületet, nem igazolhatja a becsület értéktelenségét, mert ez a ténylegességen kívül esik és egyéb mozzanatokat rejt magában. Ezzel a megkülönböztetéssel Böhm olyan kiindulópontot adott vizsgálódásainak, melyek igen értékes eredményekre vezettek.

Abból a tapasztalatból indul el kutatásaiban, hogy szellemiségünk a tárgyakat nemcsak tudomásul veszi, hanem azok reánk gyakorolt szubjektív hatását is megítéli. Ez a tetszés vagy nemtetszés formájában történik. Ennek megfelelően az értékjelzők az ontológiai jelzők egyszerűségével szemben mindig polárisak, azaz pozitív és negatív jellegűek: jó-rossz, szép-rút, stb.

A tetszésnek élménykísérője — indexe, azaz jelzője, mondja Böhm — az élv, és nemtetszésé a kín. Élv és kín azonban nem értékek, csak figyelmeztető tények arra, hogy velük kapcsolatban a tudatban valami érték foglal helyet. A velük meghatározott ítéletek ennélfogva még csak ontológiai és nem értékítéletek. Az utóbbiak kedvéért túl kell menni az élv és kín megállapításán, s valami mértékkel kell őket mérnünk. A becslő ítélet tehát nem jöhet létre egy bizonyos mértéknek a tudatban való megjelenése nélkül.

Mi lehet most már ez a mérték, amellyel megérthetjük a kéj és kín okozójának értékességét? Nem lehet valami változó tényező, mert változó mértékkel nem lehet mérni. A mértéknek magának változatlannak kell lennie és értékességében függetlennek attól, amit mérünk vele. Más szóval: a mérték értékessége nem származhat másból, hanem önmagában kell az értéket hordoznia. Önértéknek kell lennie. Ilyen csak az öntudat, mely értékesnek tudja magát s ezért szereti magát és önkifejtésére törekszik. Ezzel az önkifejtéssel, ennek sikerével vagy sikertelenségével kapcsolatos élménye a kéj és kín. Ezért

állíthatja bölcselőnk, hogy maga a kéj és a kín nem az az érték, amelyet keres a magát kifejtő öntudat, hanem rajtuk túl kell haladni annak, aki ezt az önmagában való értéket keresi.

Az önfenntartás, minek az önkifejtés megnyilvánulása, a szellemiségnek nem célja, csak létformája. A tartalmak, aminek kedvéért érdemes a szellem önkifejtése, egészen mások: sajátos minőségek, amiket a tudat fölismer és létében kifejez. Az értékek felismerése, azoknak a tudatban való megjelenése nem egyszerű és szükséges valami, hanem egy fejlődés eredménye. Bölcselőnk értékelméleti vizsgálódásainak fénypontját alkotják azok a fejtegetések, melyekben az értéktudat fejlődési fokait tárja föl.

A tudat élete — úgymond — az érzéki élmények síkjával kezdődik. Ezért az értékelés kezdetleges fokát a hédonizmus alkotja. Ebben énünk még az érzéki ösztönök rabja és az érzéki élvezet szerint becsüli meg a dolgokat.

A reája következő magasabb fokon az értelem mérlegelése dönt a dolgok értéke felől. Jellemző reája, hogy okok alapján ítél, s elvetve a kéj és kín szempontjait, a tetszést vagy nemtetszést is okaira óhajtja visszavezetni. Fölfedezni, hogy minden élv és kín mögött valami hiány megszüntetése vagy ennek sikertelensége rejlik, s ezért a dolgoknak e hiányérzet megszüntetésére alkalmas hasznosságában vagy haszontalanságában véli fölfedezni az értékességét. Ez az utilizmus foka: a haszon józan szempontjának uralkodása az értékelésben.

Hédonizmus és utilizmus fogyatkozása, hogy egyformán bizonytalan és mástól függő értéket alkalmaznak mérték gyanánt. Az élv hajszolása ugyanis az érzéki ösztönök rabjává tesz s nem állhat fenn az értelem szavának megszólalása után. A különféle ösztönök vad tusájának színterévé válik az a lény, aki e szerint akarna élni, s az élvezet elpusztítaná magát azt a létet, amelynek fenntartása volna az értelme. Az utilizmus azért magasabbrendű értéktudat, mert az egész érdekeinek föláldozza a részösztönök élveit. Ámde téved akkor, mikor

a haszonban önértéket keres. A haszon ugyanis mindig valaminek és valamire hasznos. Relatív érték ennélfogva: az önfenntartás szolgálatában áll. S világos, hogy az a haszon, amely egy nagyobb értékű lény önfenntartását szolgálja, maga is nagyobb, mint amelyik egy kevésbbé értékes lény önfenntartására hasznos. Ez más szóval azt jelenti, hogy a haszon nem önérték, mert hiszen a maga értékének is egy másik érték a mértéke.

Így vezet el az utilizmus végiggondolása a szellemiség önértékének fölfedezésére. E harmadik fokon világossá válik a tudat előtt, hogy egyetlen érték van, amely más értékre nem szorul mértékül s ez az intelligencia. Rajta bölcselőnk nem egyszerűen az értelmet, hanem a tudatos szellemiséget érti, melynek ismertető jelei világossága, tudatossága és szabadsága. E harmadik fokon az Én a tárgyi világ fölé emelkedik: urának és alkotójának ismeri föl magát és ez elidegeníthetetlen méltósággal tölti el. Most már e méltóság tudatának megfelelően viselkedik: önmagában az önérték világát fedezi föl és megértő szeretettel szemléli világát, mint a maga alkotását. Böhm ezt a fokot az ideálizmus névvel jelöli s azt akarja vele kifejezni, hogy az Én a tárgyi világ felett, a maga ideáinak körében éli magának elégséges életét.

Az értékelésnek ez a három foka s egymás fölé rendelése egyrészt Comte, másrészt Hegel ébresztésére emlékeztet bölcselőnk gondolkodásában, de Böhmnél szorosabbá és bensőbbé válik a kapcsolat, mint az említettek által jelzett fejlődési fokok között. A hédonizmus individuálista és szubjektív létformájából a tudat önfenntartása kívánja az utilizmus univerzális és objektív létformájára való fölemelkedését, míg a szabad és öntudatos filozófus élet messze a kettő fölé kerülve, a szellem abszolut formáját éri el. Rajta megmaradni azonban nagyon nehéz, mert ezt a magasrendű életformát állandóan az alsóbb fokokra való visszazuhanás veszedelme fenyegeti.

Böhm értékelmélete egyéniségének, vagy hogy az általa jobban szeretett szót használjam: szellemiségének legszebb kifejezése. Annak az öntétnek, aki bölcselőnk

volt, ez legsikerültebb projekciója, — hogy az ő nyelvén szóljak. Valami zordon protestáns fenség és ridegség szól hozzánk belőle: az önmagában lezárt énnek olyan méltósága, melynek öntudatára csak a sztoikusoknál és az újkor protestáns hőseinél akadunk. Nyoma sincs itt a teremtmény kicsinyességét és elesettségét hangsúlyozó vallási élménynek: az ideálizmus magasrendű életformájában az öntudatos én magában hordozza az istenséget. Ezzel magyarázható Böhm vonzódása élete végén az Upanisádok panteizmusa felé. Amerre nézett, a világon mindenütt a szellem nyomait pillantotta meg. Azét az önértékű szellemét, mely sokféle jelentés alakjában mutatkozik meg a kutató értelemnek. Az értelem benső síkjában, mint igazság tűnik fel, az érzéki szemlélet síkján a szép alakját ölti magára, s a társas élet embereket összekapcsoló síkján a jóság képében jelenik meg.

Az önértéknek ez a három fajtája a részletes értékelmélet kutatásának tárgya. Róluk szól a logika, esztétika és etika, — azok a filozófiai tudományok, melyek kifejtése töltötte be bölcselőnk utolsó életéveit. Sokszor nehézkes nyelven, nehezen érthető formában a mély gondolatoknak tárházai ezek a fejtegetései, méltók arra, hogy elmerüljön bennük a szellem életének és mivoltának minden kutatója. Az igaz dolgok nehezek, — mondja már a hellének bölcsesége, tehát a nehézség ne riasszon el senkit bölcselőnk műveinek tanulmányozásától, mert olyan magaslatokra emelkedhet általuk, ahol a fáradságot bőven megjutalmazza a kilátás szépsége.

VI. Böhm hatása

Ahogy Böhm eszméi a kolozsvári katedrán értek meg, úgy hatása is itt teljesedett ki. Egyetemi előadásai önmagának és hallgatóinak szemében valóságos ünnepi pillanatokká váltak, — a szellem szolgálatában egyesült lelkek találkozóivá. A filozófus a szellem papjává magasztosult és tanításának zordon fensége nem tévesztette el hatását azokra a protestáns teológusokra, akik Böhm lábainál ülve hallgatták fejtegetéseit. Szemükben a mes-

ter prófétává nemesült: a szellemi élet igazságának és méltóságának prófétájává. Nem véletlen az, hogy Böhm tanítása elevenen éppen ezekben a kálvinista főkben: Bartók Györgyben, Ravasz Lászlóban, Tankó Bélában él tovább. Nem volt tanítványa, aki ne tekintett volna fel ra tisztelettel, de igazi folytatói az említett magyar bölcselők, akiket Böhm észméltetett rá önmagukra. Rajtuk keresztül Böhm életműve ma is elevenen hat a magyar szellemi életben, sőt bizonyos nehézkességtől megtisztulva tisztább és érthetőbb alakot öltött. Nekik köszönhető, hogy Böhm Károly a magyar filozófiai műveltségben nem csupán történet, hanem élő valóság.

16. PAULER ÁKOS MŰVE

Pauler Ákos Böhm művét folytatta, akinek utóda is volt rövid ideig a kolozsvári katedrán. Gondolkodása azonban elődjének szinte antitézise. Csak a világ fölé emelkedő filozófiai ihlet és a nemes ideáloknak élő lélek közös bennük, egyebekben egy egész világ választja el őket. Böhmöt a bennünk élő tevékeny szellemiség látványa nyügözte le és erről szőtte rendszere mintáját, Paulert ellenben az időtlen létnek nagyszerűsége vonzotta, az életét a feléje való vágyakozás töltötte ki. Ennek a vágynak kifejtése filozófiai tanítása is. Így lett Böhm a szubjektív ideálizmus hirdetője, aki az énben világalkotó tényezőre bukkant, Pauler pedig az objektív idealizmus képviselője, aki ráfeledkezett arra az örök rendre, amely az igazságok alakjában eléje tárult.

Bizonyosan van ebben része annak is, hogy Böhm egy emelkedő család sarja, aki a maga aktívitását, világhódító vágyait élte ki az eszmék szövögetésében, Pauler pedig olyan család fia, amelyik már alkony felé hajlott: a nemességszerző katona-ős tettvágya még elevenen él fiában, Pauler Tivadarban, a kiváló jogászban és igazságügyminiszterben, ki a családot a szellemi életnek és az anyagi jólétnek magas fokára emelte; de már befelé fordult az unokában, a tudós Pauler Gyulában, aki az Árpádok korának kritikai történetében csillogtatta éles anali-

záló elméjét, s a világ iránt való közömbösséggé változott a filozófus dédunokában, ki a valóságot megvetve, az ideák világában érezte magát otthon. Kevés embert ismertem, akiben az aktív élet sikerei és a közélet kitüntetései iránt nagyobb közöny élt volna, mint Pauler Ákosban. Csak a tudós körökből származó elismerés iránt fogékony, egyébként sztoikus nyugalommal nézte az élet javait és a társadalmi pozíciókat egyaránt. Szinte természetesnek kell tehát mondanunk, hogy bölcselőnk sírjánál lefelé fordították a családi címert; vele kihalt a Paulerek férfiága. Ennek az elhalkult aktívitásnak jele nála a szemlélődő élet kedvelése. Fájt neki az idő, s az örökkévalósághoz menekült előle.

E származási tényezőkön túl nem hagyható figyelmen kívül Böhmnek protestáns és Paulernek hívő katolikus volta sem. Amaz az egyéni szellem szabad kritikáját követelő forradalmi lélek, emez a hagyományokhoz simuló s a nagy „örök" igazságok előtt alázatosan meghajló konzervatív pszichè.

Ezek a tényezők sodorják kettőjüket útjukon előre s okozák, hogy sokban hasonló törekvésük mégis különböző eredményhez vezetett.

I. Élete

Pauler Ákos Budán született, 1876-ban. A Vár ódon házai, a bástya csöndes sétánya, a várbeliek halk és más világból ittfelejtett gesztusai, történeti hangulatuk és gondolkodásuk egész életre szóló környezetté lettek a számára: itt volt igazán otthon és bölcselete is ennek a miliőnek gondolatokban való kifejezése.

Ehhez a budai csendhez illő volt a fejlődése is, melyet nehéz külső vagy belső viharok nem zavartak meg. Már a szülői ház a tudományos élet szépségét tárta szeme elé, s ő korán elhatározta, hogy hű marad ehhez az életideálhoz. Nem elégedett meg azonban a mult idők fátyolának föllebentésével, mint édesatyja, hanem az egész mindenséget összetartó örök és változatlan törvények ismeretére vágyott. Tehetséges volt. Anyagi gondok nélkül élhetett. Minden eszköze megvolt tehát hozzá, hogy a

tiszta szemlélődésnek adja át magát. Iskolai pályáján tanárainak ösztönző érdeklődése kísérte, s ifjúkori naplói mutatják, hogy a filozófiai véna igen korán jelentkezett nála. Elmélkedni szerető gyermek volt, aki korát meghaladó komolysággal gondolkodott az élet nagy kérdésein. Tizenhat éves, mikor azt írja naplójában: „Rendkívüli hajlammal bírok a stoicizmus iránt, mely igazán a boldogság valódi és egyetlen útjának látszik".

Mint sok más bölcselőnek, neki is a halállal való találkozás sugallja a sztoikus hangulatot, mert ugyancsak ebben az időben jegyzi fel egyik kedves nagynénje elhunytával kapcsolatban:

„Az élet óriási káoszában, melyben az individuum a köznapi életben elmerül, mintegy felrázólag hatnak a halál csapásai az emberi lélekre. Csekély kis dolgokkal s az élet apró gondjai közepette nem ritkán megfeledkezünk a sors nagyobb horderejű kerekeire figyelni, mely meghozza a végzetes csapást s maga alá temet. Az élet nehézségét csak ily pillanatokban érezhetjük igazán, midőn kedveseink közül valaki elköltözik az ismeretlen hazába, midőn minden nyoma, csekély emléke, melyet hátrahagyott, az ijesztő kérdőjel felé mutatnak, mely a halálon túl van; csak ilyenkor emelkedhetünk magasabb szempontra s térhet szívünkbe a mulandóság tudata, mely az örökkévalóság birodalmának határát juttatja eszünkbe. Homo toties moritur, quoties amittit suos: az ember annyiszor hal meg, ahányszor elveszíti övéi egyikét."

Majd így folytatja a megkezdett elmélkedést:

„Igazán az ember semmin se csodálkozzék. A legváratlanabb történik mindig. Hogy mi vagyunk a készületlenek, vagy az eset tényleg váratlan, az más kérdés. Itt ülök asztalomnál s hallgatom az eső egyhangú kopogását... Sajátságos: mennyire alkalmazza mindenki világát kedélyhangulatához. Ami máskor mulattatja, az ilyenkor szomorúsággal tölti el. Ilyenkor látja az ember az abszolút sztoicizmus és apathia óriási becsét, mely képessé teszi az embert oly magas szempontra emelkedni, mely egyenlő távol áll úgy a jó, mint a balsorstól."

Ez a kis elmélkedés mutatja, hogy az ifjú filozófus a görögök felé vonzódik, s náluk keresi vezetőit. Hozzájuk egész életében hű marad, pedig alig van a filozófiának klasszikusa, akit ne tanulmányozott volna. Még a gimnázium padjában ül, mikor szabad óráiban már Lotzét, Kantot, Bacont, Hume-ot, Schopenhauert, Spinozát és Aristoteles „Nikomakhoszi Etiká"-ját forgatja. A hetedik és nyolcadik osztályos gimnazista születésnapi ajándékul filozófiai könyveket kap, s nagy eseményként jegyzi be 1892 tavaszán naplójába, hogy: „megjött Rómából Aquinoi Szent Tamás két Summá"-ja. 1893 őszén pedig hasonló örömmel szól Kant összes műveinek Lipcséből való megérkezéséről. Nyáron Badacsonyban a filozófusok könyvei a kísérői, s tizenhét éves korában már annyira tisztában van jövendő énjével, hogy mikor hittanára azt mondja neki: „magának a filozófiára kellene magát adnia!", valami magabízó fölénnyel írja naplójában: „Kicsit későn jött a tanács". Későn, mert ő már ekkor filozófusnak érzi és tudja magát, aki irodalmi formában is keresi gondolatai számára a kifejezést.

Nevelése és hajlamai az Aristotelesen nyugvó skolasztika felé vonják, s a katolikus *Bölcseleti Folyóirat*-nak küldi el Kantról szóló tanulmányait, melyeket a tizenhét éves ifjú elég érettnek lát arra, hogy nyomtatásban megjelenjenek. Az Akadémia bölcseleti folyóirata, melynek pedig később maga is munkatársa lesz, sehogyse tetszik neki. „A legpiszkosabb materializmus hirdetője", — írja róla, s megvetéssel fordul el tőle.

Ebben az időben a skolasztika meglehetősen rossz hírben állott, s a fiatal Pauler önállóságára és lelki függetlenségére vall, hogy mégis melléje szegődik és szembehelyezkedik a kriticizmussal, mely akkor nálunk is az egyedül helyes és elfogadható filozófiai álláspontként szerepelt. A bölcselet ifjú szerelmese nem tudott belenyugodni abba, hogy Kant a valóságot lényegében meg nem ismerhetőnek mondotta és arra akart rábírni bennünket, hogy elégedjünk meg a magábanvaló jelenségeinek az ismeretével. Vele szemben a skolasztikusok intellectus agens-e mellé áll, mondván: „a régi bölcse-

let annyiszor kigúnyolt tana az intellectus agens-ről, melyet napjainkban is néha félreértenek, szükséges az ismeret problémájának megoldására. S ha a skolasztikusok az intellectus agens-t a teremtetlen (isteni) fény közvetlen származékának mondották, ezzel azt akarták kifejezni, hogy csak ez által lehetséges a szubjektum és objektum közötti jelenlegi viszony, szóval: a mi világunk, mely visszatükrözése az isteni értelemben létező örök eszméknek".

De még a kriticizmusnál is nagyobb ellensége ebben az időben Pauler a pozitívizmusnak. Nevet rajta, mikor egyik tanára, a pozitívista Lechner László azzal adja vissza a hetedik gimnazistának Kant-tanulmányai kéziratát, hogy még egyszer majd a pozitívizmus útjára fog térni. „Pedig én épp az ellenkezőjét szándékozom, — úgymond. — Most, hogy Kanttal végeztem, nyitva áll az út a metafizikára, melyet művelni és jogait védeni egyik célja életemnek". (Napló, 1893 jún. 23. bejegyzés. Idézi Kornis.) Máskor meg azt írja: „Metafizika nélkül az ismeret ház marad tető nélkül, melyen sok szépséget találhatunk, de benne állandóan nem lakhat senki".

A metafizikának ilyetén szerelmével ugyancsak idegenben érezte magát ifjú filozófusunk, mikor beiratkozott a budapesti egyetem bölcsészeti karára, hogy most már aztán kizárólag filozófiai tanulmányainak élhessen. A mult század utolsó évtizedének közepén sok mindent tanulhatott itt, de metafizikát vagy csak ennek a megbecsülését is éppen nem. A filozófia hangadó tanára Pauer Imre volt, ékesszavú, de felszines tudású férfiú, aki a nyolcvanas évek Wundtjának visszhangjaként szólt a katedráról. Egyébként a pozitívizmussal kacérkodott, már amennyire ezt egy katolikus papi ember botránkozás nélkül megtehette. Tudományos életünkben — egyetemen és Akadémián — szokatlanul nagy hatalom volt a kezében, noha titokban bizonyosan ő maga is csodálkozott rajta, micsoda jogcímen hullott az ölébe mindez!? Pauler Ákos talán csak egy óráját tartotta emlékezetében, azt, mikor 1897 május 7-én ez a főfő tudományos korifeus illőnek tartotta, hogy óra végén felhívja hallga-

tósága figyelmét arra a kitüntetésre, mely a soraikban ülő másodéves társukat, Pauler Ákost érte, akinek filozófiai pályaművét („Az ismerettan kritikai története napjainkig") a Magyar Tudományos Akadémia dícséretteel tüntette ki.

A másik filozófiaprofesszor Medveczky Frigyes volt. Jószándékú habozó elme, aki olyan távol élt hallgatóságától, mint Makó Jeruzsálemtől. Pályáját a kriticizmus gondolatkörében kezdte, de később a társadalomfilozófia és a tépelődő Pascal alakja vonzotta, akiben bizonyosan vigasztalódást keresett az önmaga töredékessége ellen. Végtelen mondatokban állandóan gondolatainak pontos elhatárolására törekedett anélkül, hogy ezt valaha elérte volna. Álmosító fejtegetései több embert riasztottak el a filozófiától, mint vonzottak előadásaira. Végül a hallgatókban reményét vesztve a filozófiát a jó társaság ügyévé igyekezett tenni, mikor a Magyar Filozófiai Társaságban összehozta mindazokat, akiknek jó hangzású nevük volt a tudományban, vagy a magasabb társasági körökben. Magasállású bírák, fizikusok, jogászok találkoztak itt, akik közt itt-ott egy-egy filozófus is meghúzódott. Medveczky azt várta tőlük, hogy tudományszakjuk határterületén közös problémáik lesznek, s ezek fogják adni a filozófia körét. Pauler később az Akadémiában nagyon szép emlékbeszédet mondott fölötte, de ebben a beszédben főleg az a megkapó, ami rejtett önvallomás: a filozófus fejlődésének formáiról és hivatásáról szóló részek, — maga Medveczky még így sem tudott érdekes lenni.

Aki a pesti egyetemen ezekben az években komolyan akart filozófiát tanulni, még legszívesebben Alexander Bernát filozófiatörténeti kollégiumait hallgatta. A filozófia elmult nagyjai új életre keltek e kiváló tanítóművész szavának érintésére. Descartes, Kant, Hume és Platon eleven emberekként mozogtak előttünk és küzködtek a kérdések kérdéseivel. De fájdalom, ha Medveczkynél a filozófia örök kérdezés maradt, Alexander művészi fantáziája tüzében könnyű és közérthető megoldások lettek belőle. Nem volt itt semmi homály. Semmi olyan mozzanat, amely ne hagyta volna megoldatlansága

miatt békében az elmét; e színes szavú varázsló egyet fordított az eszmék kaleidoszkópján és legott gyönyörűen elrendezettnek látszott minden.

Az egyetem eme protagonistái közül egyik sem elégítette ki Pauler Ákos lelkét. Ha volt korszak, amikor filozófussá az ember csak az autodidaxis pokoljárása közben válhatott Magyarországon, akkor ez volt az az idő. Egyetemi tanulmányait egy nagysikerű doktori szigorlattal zárta le, hogy aztán még német és francia egyetemeken öregbítse tudását. De itt sem annyira filozófiát tanult, mint inkább matematikát és természettudományokat, melyek ismerete nélkül ebben a korban el sem tudták képzelni akadémikus körökben a komolyan veendő filozófust. Ne feledjük el: Böhm és a hozzá hasonló gondolkodók a pozitívizmus és a kriticizmus szintéziséről álmodoztak, s ez alól az ábrándkép alól Pauler Ákos sem vonhatta ekkor ki magát, ha nem akart skolasztikus hajlamaival elszigetelődni.

Talán ez a magyarázata annak, hogy mire a fiatal Pauler Ákos a hivatalos akadémiai bölcselet egyik reménysége lett, igaza lőn Lechner Károlynak, mert önmaga is a pozitívizmus vizein evezett. Akkor Herbert Spencer volt a filozófiában a legtöbbet emlegetett név, s vele a biológia és a szociológia a legdivatosabb tudományok. Ismeretelméletében a többféle módon értelmezett Kant redivivus uralkodott és a szaktudományok kibékítését, összehangolását vélték a kor bölcselői feladatuknak. A Medveczky által alapított Filozófiai Társaság is ilyen törekvéseket szolgált. A spekulációktól idegenkedő, hűvös és józan scientizmus adta meg a filozófia akkori ízét. Hogy Böhm Károly Kolozsvárt valami egyébben törte a fejét, azzal a budapesti filozófusok nem törődtek: a spekulatív elme útját idejétmúlt provinciálizmusnak nézték.

Doktori értekezésében Pauler is a kriticizmus biológiai átmázolásával kísérletezik, s a nyílt színen elutasít magától minden metafizikát. Jól mögéje kell nézni a kis mű tételeinek, hogy észrevegye az ember, miként settenkedik nála vissza a színfalak mögé egy életmetafizika, melyet a szerző maga is alig vesz észre.

A sokat tanult, külföldet megjárt Pauler az Akadémián először „Az ismeretelméleti kategóriák problémája" (1904) c. munkájával szerepel. Comte és Spencer példájára a pozitív tudományokat próbálja egységes gyöngysorba fűzni. Első tekintetre műve nem is igen látszik többnek, mint a pozitívizmus és kriticizmus szintézisének, de elszórtan már tele van olyan megállapításokkal, melyek a saját eljövendő rendszerének motívumait csendítik föl ebben a környezetben. Egyik legérdekesebb ilyen vonása, hogy rámutat az igazságnak, mint sajátszerű logikai szférának a fennállására s ezzel megkezdi küzdelmét az ú. n. pszichologizmus ellen, mely logikai tételeket pszichológiai folyamatokkal akar megvilágítani. Látja, hogy az ismeret tartalmi, jelentésbeli mozzanatait meg kell különböztetni azoktól a lelki folyamatoktól, melyekben ez a tartalom tudatosul, de messze van még attól az intranzigens platonizmustól, ami későbbi felfogásának alapja.

Hogy a pszichologizmus tévedéseit meglátta, abban bizonyosan Husserltől kapott ösztönzést, akinek nagyfontosságú logikai vizsgálatait ezekben az években tanulmányozta. Másik eszméltetője ebben az időben Heinrich Rickert, a badeni neokantiánusok feje, akinek főleg értékelméleti fejtegetései vannak rá hatással és hozzájárulnak ahhoz, hogy meg tudja becsülni Böhm Károlynak az érték mibenlétére vonatkozó kutatásait is.

Az értékek problémája életének külső alakulása folytán is gondolkodása előterébe került ez időtájt. A budai pedagógiumban polgári iskolai tanárjelölteket etikára kellett tanítania, majd ugyanezt a témakört volt kénytelen fejtegetni a pozsonyi jogakadémián, tehát fölmerült benne az etika tudományos megalapozásának szükségessége. Látta, hogy egy tudományban se használatos annyi félig vagy rosszul átgondolt fogalom, mint éppen az etikában, s így a kérdések itt vannak legjobban összebogozva. Így jött létre „Az etikai megismerés természete" c. könyve (1907), melynek bevallott célja, hogy eloszlassa azt az ismeretelméleti ködöt, aminek következtében némelyek az etikát a szociológiára, a lélektanra, vagy éppen a biológiára, s általában valamiféle természettudo-

mányra akarják építeni. Bölcselőnk főellenfele ebben a harcias munkájában is a pszichologizmus. Azt bizonyítgatja, hogy sem a logika, sem az esztétika, sem pedig az etika nem lehet a lélektannak egy-egy fejezete, mert bennük egy magasabbrendű sajátos értéktudat nyilvánul meg. Az értékeket ekkor még úgy fogja föl, mint az érvényes észelvek összességét. Bennük tehát egy az egyéni észnél egyetemesebben kötelező tiszta ész regulativ műve nyúlik be az életünkbe, mely logikai előfeltétele minden tapasztalati tudatunknak.

Pauler ekkor még abban a hitben él, hogy ezzel a tanítással nem távolodott el a helyes értelemben való kriticizmustól. Kantnak az ész automomiájáról szóló tana helyébe az érvényességnek, mint a valóság logikai előzményének körét teszi s ezzel Kant szubjektívizmusa elől akar menekülni. Magáévá tette azt a tételt, hogy Kantot megérteni annyi, mint rajta túlhaladni, s ezt komolyan is vette. Ez a most megpillantott értékszféra azonban lassanként teljesen önállósult gondolkodásában, túlnőtt az ész határain és belőle lett bölcselőnk önálló filozófiai rendszerének legjellegzetesebb tényezője: igazságmonizmusa. Az a tanítása, hogy minden valóságnak egy örök és változatlan rendhez kell igazodnia, mely léttől és elgondolástól függetlenül megáll, s ez az Igazság. Végeredményében ezzel Comte és Kant világából visszatért az antik filozófia, s szerinte minden filozófia egyetlen igazi formájához: a platonizmushoz. „Aki gondolkodik, már platonizál, — mondotta később, — vagyis olyan, a gondolat felett álló előfeltevésekre épít, melyek nélkül gondolatai sem állhatnának fenn, vagyis nem lehetnek igazak".

Mi volt ebben a fordulatban Pauler fejlődésének mozgatója? Kétségtelenül nagy hatással volt rá Husserl olvasása, de legfőbb eszmél etője mégis Franz Brentanoval történt személyes találkozása és beszélgetései voltak. Mindketten ifjúkori skolasztikus és arisztotelikus vonzalmait élesztették föl és erősítették meg nála. Indításukra Pauler szembe mert szállni kora gondolkodásmódjával és szakítani mert mind a kriticizmus, mind

a pozitívizmus törekvéseivel, melyeket bizonyosan amúgyis magáraerőltetett külső kényszernek érzett.

Paulert ettől kezdve ahhoz a filozófuskörhöz kell számítanunk, mely Brentanotól nyert ösztönzést és élesen szembehelyezkedett a mult század utolsó harmadának bölcseleti felfogásával. Kantban a szubjektív filozófia tévedéseit látta és vele szemben Bolzanót elevenítette föl s a filozofálást visszatérítette az antik arisztotelizmus és a skolasztika objektívista tanításaihoz. Bölcselőnk Firenzében találkozott Brentanóval, ahol ebben az időben az ősz filozófus vakon és a világtól visszavonultan élt. De barátai és régi tanítványai fölkeresték, hogy tanuljanak tőle. Szava maga volt a bölcseség, s személyes varázsa hatással volt mindazokra, akik vele együtt lehettek. Mikor Pauler megismerte, már túl volt a világ hiúságain és a szellem legmagasabb szféráiban kereste lelke a kielégülést. El tudta hitetni, hogy mindaz, amit Kant és követői csináltak, a filozófia eltévelyedése, mert az emberi észnek megvan rá a képessége, hogy a metafizika legnehezebb kérdéseit is megoldja, csak módszeresen és türelemmel kell nyomoznia e legmagasabb csúcsok rejtelmeit. Föleleventette a skolasztikus bölcselet tanítását a lelki intencionalitásról, mely szerint a megismerő értelem nem hozza létre az ismeretet, hanem ráirányulás által megragadja a tőle független objektív tartalmat. Élesen elválasztotta egymástól a lelki aktusokat és a megismert tárgyakat. Hangsúlyozta az ismeret tárgyi jellegét, s szembehelyezkedett Kant és követői tanításával.

Paulert a Brentanóval való találkozás ráeszméltette igazi valójára. Neki ez a mester valóban fölszabadítója lett, akinek ébresztésére új utakra tért. Belemerült Leibniz és Bolzano tanulmányozásába. Újra olvasta Husserlt, akit immár olyannak tartott, aki nem volt következetes programmjához és megállt a félúton, mikor a tiszta logikai ideálizmus helyett a fenomenológia felé fordult. Közben Böhm utódaként Kolozsvárra hívták s két éven át nem volt nap, mikor ne olvasta volna görögül Aristotelest, úgyhogy mire 1915-ben a budapesti egyetem filozófiai tanszékére került, egy más Pauler

Ákos szólt tanítványaihoz, mint aki volt egy évtizeddel azelőtt. A modernektől visszatért a régiekhez. Ihletőit nem Kantban vagy Comteban kereste, hanem Platonban és Aristotelesben. S az igazságban, melyet az emberi elme nem teremt, hanem alázatosan, a szeretet odasimuló cselekedetével tudomásul vesz és elfogad, végre föltalálta azt a szférát, amely minden tekintetben kielégítette a logikai abszolútum felé vágyó elméjét. A logika az ő szemében több mint a szubjektív emberi gondolkodásról szóló tan, mert benne a világ objektív előfeltételeinek ismeretét keresi.

Platonizmusának első félreérthetetlen megnyilvánulása „A fogalom problémája a tiszta logikában" (1915) c. értekezése, ahol kimondja: „Amit mi fogalomnak nevezünk a tiszta logikában, nem egyéb, mint a platonikus idea. S azt hisszük, hogy a platói eszmék fogalmában rejlő dualizmust sohasem lehet túlhaladnunk. Azt hisszük, hogy a platói idea nélkül sem a megismerést, sem világunkat az ő ezerféle keletkezés és elmulásával, sem értékeinket nem érthetjük meg".

Pauler platonizmusa aztán egyéniségét is szinte átformálta. A valósággal szemben követelővé, gondolkodásában etikai karakterűvé tette, aki szigorú bíróként ítélt emberek és dolgok felett. Sokszor türelmetlen volt, ha ideálja mértékén valakit vagy valamit könnyűnek talált. Ennek következtében közte és a világ közt mind nagyobb lett az űr. Úgy élt Budán, mintha az emberek fölött élt volna. A világot mintegy messziről látta csupán, de közelről idegenül érezte magát benne.

A világháború nyomán támadt politikai és erkölcsi káosz rázta föl ebből az elvonultságából, mikor az etikai normák lábbal tiprása annál élénkebben éreztette vele ezeknek értékességét és a hozzájuk alkalmazkodó élet szükségességét. A szilárd elvi alap követelményét állította elénk akkor, mikor minden megingott és lejtőre került egész életünk. A hazugságok uralma kétszeresen fájt Paulernek, aki az igazság fenségét és nagyszerűségét csodálta legjobban. Ezekben az években a katedrán és írásaival szinte a morális lelkiismeret szerepét töltötte be köztünk. A hatás látványa megsokszorozta munka-

kedvét és egyik kiadó felszólítására pár hónap alatt írta meg „Bevezetés a filozófiába" (1921) c. könyvét, mely sokkal több, mint ami a címben van, mert bölcselőnk rendszerének világos és rövidre fogott összefoglalása: a tiszta objektív ideálizmus világnézetének filozófiai igazolása.

A mű hamarosan új kiadást ért. A világnézeti tájékoztatásért sóvárgó közönség mohón kapott rajta, noha szigorú belső felépítését kevesen értették meg egész jelentőségében. Emelkedett ideálizmusa azonban nem tévesztette el hatását. Pauler a vesztett háború és a torz forradalom utáni időkben érte el pályája tetőpontját: a rendre való szomjúzás fogékonnyá tette tanítása iránt az elméket. Az egyetemen nagyhatású tanár s a tudományos életben princeps philosophorum volt, akinek tekintélye elvitathatatlan tény volt a magyar respublica literarum-ban. Főművei német nyelven is megjelentek és kedvező fogadtatásban részesültek a nemzetközi tudományosság részéről. De „olyan az emberi élet, mint a falevél..." A dél verőfénye hamar lealkonyult. A filozófust lappangó betegség támadta meg s 1933 június végén kioltotta életének lángját. Az igaz ember eltávozott körünkből, de fényessége megmaradt köztünk.

II. Platonizmusa

Pauler Ákos filozófiai világképének őse Platon idealizmusa. Rendszerét ő maga platonizmusnak vallotta, mert az idea-elméletben látta azt az alapot, melyen a világ megértése egyáltalában lehetséges. „Megismerni annyi, — úgymond, — mint egyetemes tartalmakra támaszkodni, tehát annyi, mint platonizálni: ebből a circulusból semmiképpen sem menekedhetünk, mert „a platonizálás ahelyett, hogy meghamisítaná a valóságot, annak legbensőbb természetét tárja föl előttünk". Bölcselőnket tehát mélyen rejlő és eltéphetetlen szálak fűzik Platonhoz, akinek filozófiai alapvető tételét a magáévá teszi, de Platon-magyarázatában különösen élete vége felé mind nagyobb teret juttatott azoknak a filozófusok-

nak, akiket ő Platon szelleme igazi örököseinek és eszméi további megvilágítóinak tartott. Ezért idézi szívesen a platonikus Aristotelest, Szent Ágostont, Leibnizet és Bolzanót, akiknek platonizmusa kétségtelen volt az ő szemében. A saját rendszerét úgy fogta föl, mint a platonizmus legmodernebb és legdifferenciáltabb kifejezését, melyben mindez elődök igazságai mintegy beleolvadtak.

Paulert Platonhoz vonzza elsősorban objektívizmusa, ami azt jelenti, hogy szerinte a megismerő elme nem teremti vagy „létrehozza", még kevésbbé „kivetíti" a megismerő tárgyat, hanem meglátja, felfedezi, befogadja, elismeri. Ezt az így felismert tárgyat nevezi igazságnak és egységes, összefüggő örökérvényű rendszert lát benne. Valami változatlan van itt az elme előtt: olyasmi az igazság, ami nincs alávetve a keletkezésnek és az elmulásnak, miként az érzéki valóság, tehát tagjai is változatlanok és örökkévalók. Természetes ennélfogva, hogy nem is érzékeinkkel ismerjük fel, hanem gondolkodással ragadjuk meg: „a tapasztalás csak alkalom arra, hogy a reája vonatkozó örök igazságokat felismerjük". Ezért minden megismerés lényegében megvilágosodás, illumináció, — mint Szent Ágoston nevezi, — azaz ráeszmélés azokra a logikai előfeltételekre, melyek fennállása nélkül semmiféle valóság sem „létezhetnék".

Platon „visszaemlékezés" fogalmánál jobb és elfogadhatóbb magyarázatot tehát Pauler sem tud adni a megismerésre nézve. S ahogy Platon szerint a lélek mélyén élő vágy sarkalja az embert az ideák megismerése felé, mert ez kényszerít bennünket a feléjük fordulásra a földi dolgok érzéki látásától, Paulernél is lépten-nyomon azt olvashatjuk, hogy a valóság mélyén valami kiolthatatlan vágy él a végtelenség, az örökkévalóság, az Abszolutum után, s ennek hajtása az igazság, szépség és jóság után való sóvárgásunk is. Mi más ez, ha nem Platon erószának Pauler-féle változata? S mikor még azt is látjuk, hogy a platoni idea, mint ú. n. logizma foglal helyet Pauler gondolkozásában, sőt a jóság és igazság fogalmait is Platonhoz hasonlóan azonosítja bölcselőnk és a maga igazolására Platont idézi, akkor csakugyan nem

térhetünk ki azon vélemény elől, hogy Pauler Platon leghívebb magyar tanítványa, aki bölcseletével épp úgy rendet szeretett volna teremteni ebben a zűrzavaros, háború utáni magyar életben, mint ahogy Platon a maga filozófiáját az athéni élet újraépítőjének vélte. Érthető tehát, ha folyton azt hangoztatja, hogy csak a hellén gondolathoz való visszatérés mentheti meg a modern filozófiát a pusztulástól, azaz: a szubjektívizmustól, a relativizmustól és a pszichologizmustól.

De jobban szemügyre véve ezt a platonizmust, észre kell vennünk, hogy csupán a keretei hellének, a lelke azonban izig-vérig keresztény, Pauler hívő katolikus lelke szellemi vezérét döntő kérdésekben nem az athéni Platonban, hanem Szent Ágostonban, ebben a Plato christianus-ban találta meg. Rendszere végső, kialakult formájában talán még inkább augusztinizmus, mint platonizmus.

Igen érdekes evégből összehasonlítani Platon és Pauler tanításának néhány alapvető fogalmát, hogy meglássuk, milyen eltolódást kaptak ezek bölcselőnk felfogásában.

Platon ideatana két ellentétes bölcseleti felfogás szintézise: az eleatizmus fogalmi merevsége és a szofisták tanításának a változást hangsúlyozó szenzualizmusa van vele áthidalva. Az idea tehát ebben a filozófiában föltétlenül arra való, hogy kapcsolatot teremtsen az örökkévaló és a mulandó, a változatlan és a változó között. A változó világ, melyről érzékeink tudósítanak, lényegében egy változatlanhoz igazodik, mert az utóbbi, a változatlan szellemi tényező az érzéki világ mintája, s ezen a réven alakító mozzanata. Szinte azt merném állítani, hogy bármily fontos volt Platon szemében az ideák világának az érzéki világon túlvalósága, még ennél is fontosabbnak látta azt az igazságot, hogy az idea és az érzéki valóság közt kapcsolat, érintkezés van, mert hiszen az érzéki dolog „részesedik" az ideában. Ez az oka, hogy Platon igazában véve tevékeny etikai géniusz, akinek az ideák ismerete azért életszükséglet, hogy a valóság formálásában legyen mihez igazodnia. Pauler benső lelki alkatánál fogva az aktívitástól idegen kontemplatív termé-

szet volt. Nála ezek a platoni ideák nem jutottak túl a logikai jelentésen: valami hideg, földöntúli logikai szférába tömörültek s szemléletükben kereste bölcselőnk a boldogságot. Pauler csak az idea-világ messzeségét veszi észre és fáj neki ez a messzeség. Ebből valami tragikus élethangulat fakad nála: bántja az értékes létezés mulandósága, mert azt tartja, ami értékes, annak örökkévalónak kellene lennie. Platon tehát az ideavilág ismeretében annál nagyobb lendülettel fordul a valóság felé, Pauler ellenben az igazságszférában olyan ismereti tárgyat talál, mely több mint a valóság: tehát csak ezek körében kíván élni. Innen van lelkében és bölcseletében valami állandó és ki nem elégíthető vágyakozás, amit ő a lélek Abszolutum után való vágyának szokott nevezni. Ebből érthető meg, hogy Paulernek szükségképpen vallásos irányban kellett kiteljesítenie platonizmusát: az igazságszférának végül Istenhez kellett őt elvezetnie, mint akinek teljességénél a transzcendensnek ez a kívánása megpihenhet. Így jutott tovább Platontól Szent Ágostonhoz. Lassanként elvesztette az érintkezést ezzel a változó tapasztalati világgal és tekintetét az örökkévalóságra függesztette állandóan. Egy lelki kolostort épített magának, amelyben a szemlélődő élet örömeinek szentelte életét. Filozófiai hajózásai az Abszolutum kősziklájánál értek véget. A hellén platonizmus, akárcsak a történetben, nála is a kereszténységben teljesedett be: a középkor több és nagyobb lett a szemében, mint a görög világ, mert a keresztény ember az isteni kinyilatkoztatás fényénél szerinte messzebb lát, mint az antik pogány, aki nélkülözni volt kénytelen ezt a világosságot. A keresztény gondolatkörnek főleg két mozzanatában látja a filozófia elmélyülését: az egyik a keresztény bensőségé, melynek fölfedezése Szent Ágoston lángelméjének köszönhető és nagy többletet jelent Platonnal szemben, — „a másik pedig az, hogy a keresztény gondolkozás szerint Isten a legreálisabb lény (ens realissimum), ki mindenek teremtője, ami viszont Aristoteles metafizikájának gazdagítására és mélyítésére vezetett, leginkább Aquinoi Szent Tamás rendszerében".

A gimnazista, aki nyíltan színt vallott a keresztény

skolasztika mellett, hosszú és változatos úton át élete végén megint visszafordult első szerelméhez. A filozófus, azaz a bölcseség szeretője, aki eszével akarta a világ titkait fölfedni, mire bölccsé lett, kénytelen volt elismerni, hogy „a hit még alapvetőbb és hatalmasabb komponense lelki életünknek, mint a megismerés". Elmondhatta Szent Ágostonnal: igazában csak két kérdése van a filozófiának, az egyik a lélek, a másik Isten mivolta felől kérdezősködik. Pauler platonizmusa is így oldódott fel az Újszövetség metafizikájában s filozófiája a természetfölötti rend tudatosan kiépített igenlése lett. Magáévá tette Szent Ágostonnak azt a tételét, hogy az igaz filozófia az igaz vallás és megfordítva: az igaz vallás az igaz filozófia.

Egészen természetes tehát, ha e nagy magyar platonikus, vele való utolsó találkozásomkor arról beszélt nekem, mennyire szeretné egy nagy mű keretében megvilágítani a katolikus vallás szerepét a kultúra történetében és fölépítésében.

III. Igazságmonizmus

Pauler elgondolása szerint az igazságok rendszere alkotja azt a platoni ideavilágot, mely a változóval szemben a változatlant, az örökkévalót fejezi ki. Ezt kutatja minden tudomány, de legegyetemesebb törvényszerűségeinek feltárása a filozófia.

Ez az igazság-idea annyira központi helyet foglal el nála, hogy filozófiája valójában igazságmonizmus. A logika az igazság szerkezetének feltárása, az etika annak az életnek tudománya, melyben az igazság válik valósággá, az esztétika az igazságnak művészi kifejezéséről szól, s a metafizika az Abszolutumban testet öltött igazság megismerésében éri el tetőpontját. Ezáltal bölcselőnk szemében alapjában véve minden logikává válik, mert hiszen „azáltal jó és szép valami, hogy a jóságát és szépségét kifejező tétel igaz", mint ahogyan „azáltal létezik a létező, mert a létezését kifejező tétel igaz". Nem csoda ennélfogva, ha ebben a rendszerben a mindenség sarkköveként a három logikai alapelv — az azonosság, az el-

lentmondás és az osztályzás elve szerepel. Minden rajtuk fordul meg és szerintük alakul.

A világ azonban nem olyan logikus, mint Pauler véli. Ezért fejtegetései sokszor üreseknek tűnnek föl, hiányzik belőlük az, ami több mint logika, s ami a dolgokban sokszor a legérdekesebb. Rendszerének belső szilárdsága csodálatra indít, de csak addig, míg belül vagyunk rajta. Ha kívülről nézzük, mesterkéltnek látszik. Egy hideg építőész alkotásának, aki azonban úgy épített, hogy csak a maga tervét nézte: ezért túlságosan absztraktnak érezzük. De bizonyos, hogy ez a gondolatdóm monumentális alkotás: a magyar filozófiai konstruáló elménck fényes bizonyítéka. Nagy része van benne, hogy ma már nem kell szégyenkeznünk a világ előtt a filozófiában: nem vagyunk e téren oly gazdagok, mint szerencsésebb nyugati nemzetek, de számunkhoz képest nem vagyunk náluknál alábbvalók a szellemnek ezen a terén sem.

TEST ÉS LÉLEK

Nincsen kérdés, melyben világnézeti ellentétek jobban kifejezést találnának, mint a test és lélek mibenlétének és egymáshoz való viszonyának kérdése. Ezért választjuk mi is ezt a problémát, hogy megmutassuk rajta, hogyan igyekszik a filozófia ennek megoldására. A kérdés minden vallási előfeltevéstől mentesen érdekel bennünket, ami annyit jelent, hogy távoltartunk magunktól minden olyan választ, mely hitből s nem az ész következtetéseiből táplálkozik.

1. A filozófia kezdetben nem választotta el olyan élesen a testet és a lelket, mint ahogyan ez ma él tudatunkban. Különbséget tett ugyan a két valóság között, de nem lényegi, hanem fokozati különbséget látott bennük. A legrégibb görög gondolkodók, az úgynevezett természetfilozófusok minden anyagot élőnek, s minden testet lelkesnek tartottak. Azt hitték, hogy a lélek az éltető elem, amely azonban csak finomsága és mozgékonysága által különbözik a többi elemektől. Így Démokritosz (Kr. e. V. sz.) azt tanítja, hogy a lélek tűzanyag: a legfinomabb atom, mely éppen ezért a durvább testatomok között húzódik meg, s egyrészt összetartja, másrészt mozgatja azokat. Nincs tehát külön szerve, hanem az egész testben szét van szórva, s a test lélekzése nem egyéb, mint lélekatomoknak testünkből való kiszabadulása és környezetünkből újaknak a beszívása. A lélekzésnek ez a magyarázata szolgálhatott indokul a stoikus és epikureus felfogásnak, amely szerint a lélek valóban lélekzet (pneuma), s a mellben helyezkedik el, hogy onnan sugározza szét a maga melegét és éltető erejét az egész testbe.

Ez volt a kezdődő racionális tudomány első magyarázata a lélek mivoltáról. Elvileg, mint látjuk, a moniz-

mus álláspontja ez, mert nem lényegben, csupán minőségben és funkcióban választja el egymástól a testanyagot és a lélekanyagot.

Test és lélek között az éles, elvi különbség gondolata a vallási képzetkörből került az ideálista filozófiába. A görögöknél az úgynevezett orphikus szekta ápolta a lélek halhatatlanságának, s a testtől független lételének hitét. Innen vették át ezt a tanítást a pythagoreus filozófusok, majd az ő nyomaikon filozófiája gerincévé tette ezt a meggyőződést Platon. Ez a bölcselő azt tanítja, hogy a lélek halhatatlan, melynek megvannak a maga külön útjai. Figyelme azokra a magukban való létezőkre irányul, melyeket ideáknak nevez. Ezektől csak a test gyönyörei tudják ideig-óráig elvonni a lelket, mely e gyönyörök által bemocskolódik. A filozófus pedig éppen az az ember, aki igyekszik mindig tisztán tartani lelkét, hogy az eredeti hivatásának élhessen. Általában a lélek az anyagi elvvel szemben az éltető, egységet adó, individuális elv. Ami összhangzó mozgást, magából fakadó tevékenységet fejt ki, az mind él. Tehát nemcsak az ember, hanem az állat, a növény, sőt maga a világegyetem is él. Mindegyiknek van valamiféle lelke. A lélek mozgatja és alakítja a keletkező és elmúló valóságokat az ideák mintájára. Nem idea és nem anyag, hanem valami közbülső lény a kettő között. Az ilyeneket Platon démonoknak nevezi. A lélek-démon kísérője az isteneknek a földöntúli tereken. Halhatatlan, mert több benne az ideaszerű, mint a khaotikus elem, de kezdete van a lételének, mert ideális és érzéki tényezőkből alakul. Éppen ezért képes mind az érzéki, mind az ideális tárgyak megismerésére. Az érzéki elem azonban sokszor lehúzza a földre és ilyenkor meg kell tisztulnia, hogy ismét az ideák égi világa felé emelkedhessék. A test börtönébe zárt lélek ugyanis visszavágyik abba az értékesebb régióba, ahol színről-színre láthatta az ideákat. Van benne valami, ami fölfelé vonzza és a megváltásért, a test bilincseiből való szabadulásért sóvárog.

A filozófiának ez a platoni lélekhite találkozik majd a keresztyénség tanításával s mintegy eleve előkészíti a lelkeket a keresztyén tanítás befogadására.

Platon nagy tanítványa, Aristoteles, kivetkőztette ugyan mestere tanítását a vallásos képzetkörből, de az idealizmus lényegét, mely szerint a szellemi mozzanat, s vele a lélek is „előbbvaló", mint az anyagi, nem érintette, sőt még jobban igyekezett logikus bizonyítékokkal alátámasztani.

A vallási motívumok annál hevesebb lánggal lobogtak fel újra Plotinos (Kr. u. II. sz.) újplatonizmusában: a megváltás, a testtől való elszakadás vágya él itt intenzíven és mintegy átvezet bennünket a középkori filozófia keresztyén gondolatvilágába.

A platonikus-christianus ideálista tanítás némi hullámzással egészen Descartesig uralkodott a filozófiában. Vitát csupán az okozott, vajjon van-e a léleknek már az ember léte előtt önálló léte (praeexistencia), vagy Isten esetről-esetre a testtel egyidőben teremti az emberi lelket (creatianismus), vagy lelkünket a szülelnktől örököljük (traducianismus)? E kérdésekre adott feleletek természetesen a keresztyén dogmák tisztulásának folyamatával vannak egybekötve.

Descartes (XVII. század) volt az, aki filozófiailag új lendületet adott a test és lélek kérdésének, mikor a testet tisztán a kiterjedt, a lelket pedig a gondolkodó valóságként fogta fel. Hogyan kapcsolódik egymáshoz ez a két tökéletesen idegen elv? A racionálizmus a kettő együttműködésére két választ adott: 1. vagy az isteni teremtő akaratra hivatkozott (Geulincx: occasionalismus, Leibniz: praestabilita harmonia), 2. vagy azt tanította, hogy lényegében mind a kettő azonos és csupán megjelenési formában különböznek (Spinoza).

E metafizikai spekulációk meddőségét Kant tárta fel, s utána ez a kérdés egyrészt leszorult az érdeklődés szintéréről, másrészt a tapasztalati tények felől igyekezett a tudomány a megoldására.

2. Kant óta a lélekről és a testről szóló racionális elméletek helyét az óvatos, módszeres ténykutatás és a tények értelmezése váltotta fel. A pozitív tudomány abban a felfogásban van, hogy a végső, lényegre vonatkozó kérdések megoldása nem szükséges ahhoz, hogy a lélek és test problémáját a magunk világában megvilágíthas-

suk. Amit keres, többé nem a lélek és test mibenléte, hanem csupán ezek megjelenési formáiban mutatkozó törvényszerűség. Tüneményekkel és nem lényegekkel érdeklik a pozitív tudományt. Lelki és testi tüneményekről beszél, s miután a kettőt igyekszik egymástól elhatárolni, megkísérli e két tüneménysor összefüggését is megmagyarázni.

Ebben a megvilágításban tehát a lélek az ú. n. pszichikai, s a test fizikai tüneménysorrá alakul át. A kettő között pedig a következő különbségek állapíthatók meg:

A pszichikai tünemények mindig egy tudatnak nevezett valóságkomplexumban fordulnak elő, s éppen ezért közvetlenül más nem is élheti át őket, mint az egyén, aki ennek a tudatnak birtokosa. Ezzel szemben a fizikai tünemények nem a tudatnak, de az ú. n. világnak, a dolgok összeségének részei. Ennek keretébe tartoznak bele és itt minden tudatos lény számára azonos módon, egyformán tapasztalható dolgok gyanánt fordulnak elő. A tudatnak a személyesség alapvető jellemvonása, nincs két teljesen egyforma tudat, minden tudat más és más „személy" birtoka, míg az, amit „világ"-nak nevezünk, a tárgyak személytelen, tudattól független valóságát kívánja jelenteni.

A pszichikai valóság továbbá az a tünemény, amelyről értelmetlen volna azt állítani, hogy a térben ezen vagy azon a helyen van. A gondolat, az érzelem, az akarat időbeli folyamatok, s nem térbeli dolgok. A fizikai dolognak valóban van helye, de *a pszichikai jelenségnek csak ideje*. Lelki jelenségről csak átvitt értelemben szólhatunk téries kifejezésekkel. Ha pl. azt mondom: az érzelem a szívben, vagy a gondolat az agyban van, ezt sohasem értem oly módon tériesen, mint mikor megjelölöm, hogy pl. a víz a pohárban van. Térbeli dolog és lelki élmény közt sohasem lehet a tartó és a tartalmazott viszonyát megállapítani. Elvégre lehet azt állítani, hogy pl. a gondolat az agyban termelődik, de aki azt hiszi, hogy ezt érti, igen durva illuziónak esik áldozatául, mert a szavakat összetéveszti az értelmes állítással.

S ha a lelki jelenségek nincsenek a térben, akkor nem is mérhetők, mint a fizikai dolgok. Valójában

ugyanis mi sohasem az időt mérjük, hanem mindig a teret. A fizikában a megtett út az idő mértéke. Egy órának mondjuk azt az időt, mely az alatt telik el, hogy óránk mutatója egy meghatározott ponttól a térben egy másik meghatározott pontig ér el. Az idő tehát csak a térrel mérhető. S ezt nem helyezhetjük alá az élményeinknek. A megélt idő egyszer gyors, máskor lassú. Az öröm gyorsan múló, a fájdalom lassan. A fizikai egy óra a tudatban egyszer tele van élményekkel, máskor üres és a kettőt nem lehet azonosnak mondani. Az unalom üressége miatt egyszer hosszú az idő, mely máskor az élmények zsufoltsága miatt rövidnek tűnik fel.

S végül még van egy tulajdonság, mely a pszichikai és fizikai világot egymástól elválasztja: a lelki jelenség sohasem céltalan, mindig jelent valamit, valami tárgy felé mutat (intencionalitás), s ezzel való viszonyában válik értelmessé. A fizikai tárgy azonban mentes ettől a kifelé irányulástól; önmagában lezárt egész, mely csak a saját benső mozzanataiból érthető meg és jelentésében külső mozzanatokra, melyek túl vannak rajta, nem szorul. Egyszóval: a tudatos jelenség nem lehet el reá nézve transcendens tárgyi világ nélkül, míg a fizikai világ immanens mozzanatokból áll.

Mi lesz most már ebben a felfogásban a lélekből? Azoknak a tudatjelenségeknek foglalata, melyek egy testi organizmussal kapcsolatos létben tapasztalhatók. S ekkor ismét fölvetődik a kérdés: vajjon a tudatosság kimeríti-e ezeknek a jelenségeknek körét, vagy vannak talán tudattalan lelki jelenségek is? Egy jelentésű-e a lelki élet és a tudatos élet? Ezen a ponton már ismét bevonulnak azok a világnézeti és metafizikai ellentétek, melyeket a pozitív tudomány, mely a tapasztalat jogait hangsúlyozza, ki akart küszöbölni. A naturálisták általában azt vitatják, hogy ami tudattalan, az immár testi. A tudattalan lelki jelenség kifejezésében tehát ellenmondás van. A tudatos jelenségek megértése azonban leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik, ha nem tételezzük fel, hogy élményeink, melyek egykor tudatosak voltak, akkor is megmaradnak lelki formájukban, ha a tudat előteréből eltűnnek. Ezért, ha csak teljesen össze nem akarjuk keverni a testinek és

a lelkinek határait, kénytelenek vagyunk feltenni a tudattalan lelki jelenségek létezését. De természetesen a komoly tudományt ez a tudattalan csupán a tudatos élet kedvéért érdekli, annyiban hivatkozik rá, amennyiben ez azt megköveteli. Az okkultizmus, spiritizmus és a többi hasonló irány ezért értéktelen, mert ezeket a tudattalan önmagáért, s nem a tudatos kedvéért érdekli, sőt egyenesen érdektelenné válik szemünkben mindaz, ami a tudatosság fokát eléri. A józan tudomány a tudatosból következtet a tudattalanra, s nem akar elmerülni a tudattalan homályos régióiban. A tudattalan lelki jelenség fogalma tehát szükséges és termékeny hipotézis, de tudomány helyett értelmetlen hókusz-pokuszt űznek mindazok, akik a testből, vagy valami abszolút tudattalanból szeretnék a tudatos lelki életet elővarázsolni.

A komoly tudomány nem mehet tovább annál az állításnál, hogy a tudatosból eltűnt lelki élmények tovább hatnak. Ezekből lesznek azok a motívumok, melyek rokon- és ellenszenveinket irányítják, előkészítik azt a felfedezést, amin tudatos erőfeszítéssel dolgoztunk már. A pszichológus olyan joggal beszél a lelki életnek erről a feléről, mint az asztronómus a Holdnak arról az oldaláról, melyet sohasem látunk. Kell, hogy legyen, mert máskép az, amit látunk, nem lehetne az, aminek látjuk.

3. A tapasztalat figyelembe vétele bizonyos óvatosságra int a test és lélek kérdéseiben. Bármennyire szükségét látjuk annak, hogy elvileg megkülönböztessük egymástól ezt a két tényezőt, tagadhatatlan, hogy a tapasztalat sohasem mutat nekünk lelki jelenséget testi, organikus hordozó nélkül. Test és lélek egyesülten állanak előttünk a pszichofizikai individuum, az ember valóságában. S van a testnek is egy része, az idegrendszer, amely mintha különösen szoros kapcsolatban volna mindazokkal a jelenségekkel, melyeket lelkieknek nevezünk. Ezért a naturálista világnézetű tudós könnyen hajlik ama felfogás felé, hogy a lelki élet az idegrendszer szervi funkciója, és hogy a pszichológia csupán magasabb rendű fiziológia. Testi tüneményeknek bizonyos értelemben vett „szublimálódása", kifinomodása mindaz, amit léleknek nevezünk. Ezt az utat követik az emberi kultúrának

mindazok a kutatói, akik a szellemi élet legmagasabb formáit — megismerés, vallás, művészet, erkölcs — úgy tüntetik fel, mint a durva ösztönélet bizonyos törekvéseinek kifinomult fajtáit. De főképen arra szeretnek ezek hivatkozni, hogy a biológia és az örökléstan bizonysága szerint az ember testi-lelki alkatát a szüleitől örökli, s a spermaszálaktól megtermékenyített pete nemcsak egy testi lénynek, de egy lelki embernek: jellemnek is kiinduló pontja szokott lenni. Az apáknak nemcsak köszvénye, hanem képességei is folytatódnak a fiakban. Egyszóval: a hús és vér nem csupán az életet jelentik az öröklésben, hanem mindazt, ami vele együtt jár: egész lelki alkatunkat. Kretschmer mélyrehatóan megvilágította a testi alkatnak a lelki jellemmel való összefüggését, úgy, hogy ma már idejét multnak látszik a testnek és léleknek egymástól való függetlenségéről beszélni.

De más tények is mind erről a funkcionális egységről tanuskodnak. Ismeretes, hogy testi betegségek hogyan teszik tönkre lelki életünket. A pajzsmirigy működésének zavarai hátráltatják az értelmi élet kibontakozását. A degeneráció külső jelei egyúttal belső, lelki fogyatkozásokat is jelentenek. S ki ne tudná, hogy a serdülés idejének testi elváltozásai a lelki oldalon is milyen nagy változásokkal vannak egybekötve?

Lehet-e ezekkel és ezer más ténnyel szemben még arra az álláspontra helyezkednünk, hogy éles elválasztóvonalat húzzunk a lelki és a testi világ közé? Azt a parallelizmusnak nevezett elméletet, mely szerint a testi és lelki jelenségsor egymástól függetlenül, de egyszerre folyik le, s ezért látszik összetartozónak, nem tekinthetjük egyébnek homályos feltevésnél. Minden tény azt bizonyítja, hogy a két tüneménysor kölcsönös függésben van egymástól, hiszen közismert tények vannak, melyekből kitűnik, hogy nemcsak a testi oldalról lehet a lelki oldalon elváltozásokat létrehozni, hanem megfordítva: a lelki motívumok is képesek mélyreható testi változásokat, sőt halált előidézni. Éppen ebből a kölcsönhatásból következik, hogy a két jelenségsor nem lehet egymástól teljesen idegen, s ebből származnak azok a törekvések,

hogy vagy a test, vagy a lélek monisztikus felfogását tegyék egyedül úrrá.

4. A materialisztikus tanítás arra az álláspontra helyezkedik, hogy lényegében a lelki jelenség is anyagi eredetű tünemény. Lelkisége csupán látszat, mely mögött anyagi ok rejtezik. Azzal az előfeltevéssel fog a kutatáshoz, hogy a lelket nem fogja elismerni, s kifüstöli onnan is ahol esetleg megtalálná.

Ihr seid noch immer da? Nein, das ist unerhört!
Verschwindet doch, wir haben aufgeklärt, —

mondják a lenézett léleknek. Hogy azonban hogyan lehet testi szervekből: agyból, idegszálból gondolatot, élményt, képzetet, stb. elővarázsolni, ezzel a felvilágosítással adósak maradnak. Egy mirigy váladékai pl. a mirigy alkatából, anyagcseréjéből teljesen megérthetők, de a sejteknek még oly beható tanulmányozása se tud képet adni arról, hogyan lehet belőlük kihozni a lelki jelenségeket. Ha az agyvelőt nem tekintjük egyébnek, mint annak a gépezetnek, mely a képzetek társulását hozza létre, — ami már túlhaladja a materializmus gondolatkörét, mert hiszen itt a testi szerv egy lelki rendnek eszköze csupán, — még akkor sem tudjuk megmagyarázni, hogyan jöhetnek ott létre ítéletek, az elvonás műveletei, s általában a legmagasabb rendű logikai kapcsolatok.

Annyit tudunk, hogy a neuronok, az idegrendszer elemei, útját képezik az ideginger ületnek, de józan látással nézve a dolgokat, sehogyan se tudjuk megmondani, hogyan lesz az ingerületből érzet, azaz a testi jelenségből lelki benyomás. Az anyagi mozgássornak gondolattá való átváltozását nem lehet tapasztalni, mert a fiziológus nem lát egyebet, mint ingerületeket, a pszichológus meg nem tud másról, csak tudatjelenségről. Persze, ha a kettő egy személyben összeolvasztja a két tapasztalatot és azt mondja, hogy ez okozza azt a másikat, akkor képzeletére bízta magát, s így jönnek létre a materialista teóriák. Egyszóval, a kutató fiziológus sohasem jut el az érzetig, a fájdalomig, a vágyig vagy az akaratig, ha csupán a megfigyelt jelenségek között marad, — s a pszichológus

nem veszi észre, hogy vannak idegei, agyveleje, stb., mikor élményeit elemzi.

Anyagi és lelki jelenségsort az egymás megnyujtásának csak dilettánsok és olyan metafizikusok tarthatnak, akik azt hiszik, hogy a megfigyelés talaján állanak, holott a fantaszta beszél belőlük. Ennél a Dubois-Reymond „ignoramus et ignorabimus"-a, ez a meddő szkepszis becsületesebb álláspont.

S különösen nem állhat meg a materiálista magyarázat ma, mikor még az anyag tudományai is kezdik elvetni azt a mechanizmust, melyből a XVIII. század „embergép" ideája fakadt. A fizika a struktúra, az alkat fogalma irányában alakul át, s szemünk előtt megy végbe a térről, időről, mozgásról és atomról szóló régi felfogások revíziója. Az életjelenségek megértése hiányosnak bizonyult a célgondolat elismerése nélkül, s a mechanikus világfelfogást kezdi a teleológikus felváltani. A test maga sem egyszerű mechanizmus, mert alakját nem kívülről kapja, hanem benső célszerűség formálja és működésében nem az atommozgás törvényei, hanem valami lélekszerű elv, a Driesch által entelechiának nevezett mozzanat irányítja (vitalizmus). A helyzet tehát az, hogy a mai biológia nemhogy az anyag törvényeire és mozgásaira tudná a lelki funkciókat visszavezetni, hanem még az élő test működését se képes pszichomorf tényező nélkül megérteni. Könnyebb ennélfogva védelmezni még a pszichomonizmust is, mely szerint minden valóság lelki természetű (Fechner), vagy a szolipszizmust, hogy t. i. egyetlen valóság a képzetalkotó én, — mint a lélek materiálista elméletét.

Komolytalanná vált az epifenomenista-elmélet is, mely szerint mi csupán „tudatos automaták", de nem lelkes lények vagyunk. A naturálizmusnál már szóltunk erről a bizarr tanításról, mely a materiálizmus csúcspontjának tekinthető. Hívei különösen két érvre hivatkoznak.

Először azt állítják, hogy az embert a maga egészében abból a környezetből kell megérteni, melybe beletartozik, mint annak része. Az egész törvényei ugyanis a résznek is törvényei. A rész változásai az egész válto-

zásában lelik magyarázatukat. Azt hiszik tehát, hogy az ember minden életnyilvánulása, s így tudata is, csupán reflexe azoknak a mozgásoknak, melyekkel környezete hat rája. Ebben a tudatnak nincsen semmi szerepe, legfeljebb foszforeszkáló fénynek tekinthető az anyagi mozgások kísérőjeként (reflexológia, behaviourizmus).

Hogy a tudatjelenségek mozgása: az érzelmek váltakozása, a gondolatok kapcsolódásai stb. egészen más természetű mozgások, mint az anyag térbeli mozgásai, az persze nem zavarja a materialistát. Neki mozgás és mozgás közt nincs különbség, és inkább szavakon, mint tényeken okoskodik. De ha igaz is, hogy az élőlény tudatos akarata nem hoz létre új energiát, még mindig befolyhat annak az energiamennyiségnek felhasználására, csoportosítására, melyet környezetében készen talál.

Második érvnek azt szokták felhozni, hogy a test hat a lélekre. Ezzel szembeállítható az a tapasztalat, hogy lelki jelenségek is hatnak a testre.

Általában a materializmusnak nincsenek komoly érvei, s a lélek és a tudat szerepe nem csökkenthető semmiféle elméleti meggondolás révén. Ezeket testi jelenségekbe nem lehet belefullasztani: elvileg el kell választani a lelki mozzanatot a testitől, még ha együtt és egyszerre jelennek is meg tapasztalatunkban.

5. Mit mondjunk tehát? Talán arra az álláspontra helyezkedjünk, amely viszont a test semmiségét és látszatvoltát hirdeti a lélekkel szemben? Ez az aszkétikus ideálizmus mindenesetre túllő a célon. A tapasztalati tények higgadt mérlegelése annak megállapítására vezet, hogy a lélek fontosabb, mint a test. Hiszen mindaz, amit testnek nevezünk, az anyagnak bizonyos lelki indításra szervezett egysége, s ha függő viszony van a kettő között, akkor azt kell mondanunk, hogy a lelki mozzanatok az uralkodók a testiek felett. Ámde a léleknek, hogy a valóságban megjelenhessen, szüksége van a testre. Az immateriális tényező idegen maradna e világtól, ha nem volna meg benne a törekvés, hogy — mondjuk így — testbe öltözzék.

Test és lélek egységes cél felé törő működése tehát világos tanubizonysága lehet előttünk az egész világ szer-

kezetének, ahol a valóság, az érzéki világ az immateriális tényezőkhöz igazodik, rajtuk függ, de viszont ezeknek a szellemi mozzanatoknak szükségük van az anyagra, hogy benne élő és történésekben ható, fejlődő valóságokká legyenek. Anyag és szellem, test és lélek külön-külön olyan egyoldalúságok, melyek egymásra vannak utalva: találkozásukból lesz az élet, a valóság fejlődésének végtelen sora.

6. Meg kell szoknunk tehát, hogy bár a testi és lelki jelenségek a legszorosabb kapcsolatban lépnek elénk, mégis értelmünknek egy egészen új irányt kell felvennie, ha a lelki életet akarjuk megérteni. Azok az elvek, melyek elégségeseknek bizonyulnak a testi, anyagi világ feltárásában, csütörtököt mondanak a lelki élettel szemben.

Annyi bizonyos, hogy a tudomány a testi és a csupán állati mozzanatok felől még eddig sohasem tudta kielégítően megoldani az ember problémáit. Hiába nevezi az embert *animal rationale*-nak, eszes állatnak, ebben a természet lépcsőin legmagasabbra feljutott állatban mindig lesznek olyan mozzanatok, melyekkel szemben tanácstalanul és tehetetlenül áll az a tudomány, mely nem akar a testi világnál magasabbra tekinteni. A közelmult tudománya, mint rámutattam, a természet és vele a mechanizmus felől közeledett az emberi lélek megfejtése felé. Ezért különös kedvvel érdeklődött a határterületek: az érzetek kutatása iránt. Megalkotta a pszichofizikának nevezett tudományt, amelynek az lett volna a hivatása, hogy a fizika, tehát e sajátosan anyagi és mechanikai tudomány módszereivel világítson be a lélek rejtelmeibe. S az eredmény? Az, hogy nem tudott a küszöbnél beljebb hatolni és hét pecséttel lezárt ajtó mered előtte a magasabb rendű lelki jelenségek felé vezető úton. Nem tudja még csak megközelíteni sem azt a kérdést, hogy pl. hogyan beszélünk? hogyan gondolkodunk? S végeredményében nem tudja kikerülni a testi-lelki jelenségek párhuzamosságának feltevését. Ez más szóval azt jelenti, hogy önmaga sem tud meglenni a testitől különböző lelki elv nélkül, ami törekvéseinek teljes csődjét jelenti. Ez az oka, hogy a lelki élet kutatásának területén ma előtérbe kerültek azok a jelenségek, melyek egészen más termész-

tűek, mint a pszichofizika kérdéseinek tárgyai, nevezetesen a gondolkodás és a jellem bonyolult tényeinek vizsgálatára gondolok. Ezek egyáltalában nem érthetők, ha nem tételezünk fel az emberben egy az anyagi mechanizmustól egészen különböző lelki erőfeszítést. S ez annál fontosabb, mert nem tagadható, hogy az ember még az anyagi valóságok között is ezzel a lelki erőfeszítéssel helyezkedik el. Éppen ezért sokkal helyesebb, ha az ember lelki életének és egész valójának megértését nem az anyag és az állat oldaláról keressük, hanem az istenség és a szellem felől próbáljuk megközelíteni.

Az isteneszme a maga fényével az ember eszméjét is megvilágítja. Az a parancs, melyet Jézus Krisztus adott tanítványainak: „Legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok is tökéletes", közelebb visz az ember lelki életének megértéséhez, mint a mechanika elveibe bezárkózó tudományos kutatás.

Ennek az eszmének fényénél meglátjuk, hogy ember és világ, lélek és test kölcsönhatása és szintétikus korrelációja szükségesség, de nem mechanikai, hanem célszerűségi, teleológiai szempontból. E kölcsönhatás részben gépies és így tudattalan, részben azonban a választás lehetőségén nyugszik és ilyenkor tudatos és szabad elhatározás előzi meg. A tudatosság és a szabadság tehát összetartozó fogalmak. A teljesen tudatos lény egyúttal teljesen szabad is. Ilyen azonban csak egyetlen egy lehet: Isten.

De az emberi világon belül hozzá kell szoknunk ahhoz a gondolathoz, hogy a szabadságnak vannak fokozatai, mint ahogyan vannak a tudatosságnak is. Látásmezőnknek nem minden benyomása esik egyforma világossággal szemünk látóidegére s figyelmünk is válogat azok közül a benyomások közül, melyek egyszerre rohannak meg bennünket. Van, amit alig veszünk észre, s van, amit tisztán és világosan veszünk tudomásul.

De tisztában kell lennünk azzal is, hogy tudat nem állhat fenn emlékezet nélkül. Ha a mult minden élménye nyom nélkül tűnne el lelki életünkből, nem lenne tudatunkban semmi egység, úgy magunk, mint egész életünk szétszóródna egy örökös jelennek tarka benyomásai kö-

zött. S az emlékezet egyúttal a legjobb bizonysága annak, hogy a lélek más, mint a test. Mert nem a test emlékezik, hanem a lélek. Nem a tunyaság, a tétlenség, ami az anyag, hanem az az aktív erő, mely tevékenységre késztet bennünket, s még akkor is érezteti hatását, ha valamit nem tud emlékezetünkbe idézni. Hányszor mondjuk például egy elfeledett névről, amit hiába keresünk emlékeink között, hogy „a nyelvem hegyén van", csak éppen a kimondás van hátra. Az ilyen hiány aktív hiány, amit a pozitívumtól csak egy hajszál választ el. Anyag és mechanikus erő ilyesmire sohasem nyujthatna példát.

A tudattalanban tehát szintén nem a test hat tovább, hanem ugyanaz az erő, mely a tudatos élet alkalmával működik. Világos bizonysága ennek az álom és a tudományos felfedezések példája. Amabban régi élményeink csoportosulnak valami hatás, rendesen vágyaink és félelmeink nyomán bizarr komplexumokká, emebben pedig legjobb gondolataink sokszor olyankor támadnak, mikor egyáltalában nem foglalkozunk tudatos módon a keresett problémával. A tudattalanban ilyenkor tovább folytatódik a tudatos gondolat lökése, s ha van neki miből, ki tudja választani e homályban is azokat a gondolatelemeket, melyek a tétel megformulázásához szükségesek.

Azt mondhatjuk tehát, hogy lelki életünk két féltekére oszlik: a tudatos és a tudattalan lelki élet szférájára. Amaz a napfényes, emez az árnyékos rész. Amaz az épület szép vagy rút frontja, s barátságos vagy barátságtalan lakóhelyiségei, emez a láthatatlan fundamentum, melynek rengései sokszor romba döntik az egész épületet. A pszichoanalizis éppen a tudattalanba fojtott vágyakról, törekvésekről beszél, melyeket lelki erőfeszítésünk és jellemünk száműzött a tudat napfényes világából, amiket nem enged itt érvényesülni, s a pszichoanalitikus éppen azt keresi, milyen torzító hatással van az ilyen tudattalan vágy magának a tudatos életnek képzeteire és akarati elhatározásaira.

Az ember világa két egymással szembenálló, s egymástól különböző, de egyformán fontos tényezőnek kölcsönhatásából jön létre: lelki énünknek és testi, anyagi természetű tényeknek a találkozásából. Lelki életünk

elsősorban a világra való figyelés, de a kultúra magasabb fejlődési fokán eszméletünk a világon túl önmagunkat: lelki énünket is fölfedezi. S ekkor rájövünk, hogy énünk abban a viszonyban, mellyel fizikai környezetünkkel vagyunk, kétféle álláspontot foglalhat el: 1. vagy szétszórja magát a tárgyi világban, 2. vagy bástyát épít mintegy maga körül a világ ellen. C. G. Jung, a kiváló svájci pszichológus nyomán az első lelki típust a világ felé fordulónak, extravertáltnak, a másodikat pedig befelénézőnek, introvertáltnak nevezhetjük. Az egészséges lelkiség e két törekvésnek egyensúlyi állapota. De ki merné azt állítani, hogy ő mindig teljesen meg tudja őrizni ezt a lelki egészséget!? Hiszen csak egy picinyke billenés és máris inkább az egyik, mint a másik irány jut fölöttünk uralomhoz. S ebből más és más viselkedés, világlátás származik. Ha énemről elfeledkezem a világ kedvéért, a hisztéria nevével jelölhető lelki zavarok vesznek lelkemen erőt, azaz az elnyomott én föl akar tűnni, furcsaságokkal kívánja magára vonni a figyelmet. Erőszakkal érdekes akarok lenni, de tudattalanul, s ez a tudattalan törekvés különös testi-lelki jelenségekben nyilvánul meg. Ha pedig a világról feledkezem meg, akkor énemnek fáj a világ, — neuraszténia vesz erőt rajtam. Bántanak a dolgok s ezt nem tudom elviselni.

A tudattalan igen különös formákban nyomul bele a tudatosba. Ha az ember ismerné embertársainak tudattalan lelki életét, elképedne azon a változatosságon, milyen sokféle alakban találkozik ennek tendenciáival a pletykában, az akaratban stb., stb. Egy szóval: egész tudatos életünk területén. Senki sem tudja közülünk, micsoda meglepetést hoz számára a holnap, mert egyikünk sem ismeri önmagát. De ez a körülmény nem jelentheti azt, hogy mondjunk le a gondolkodásról és a tudatos célok felé törekvő akaratról. Gondolkozni kell. Ez hozzátartozik az ember legbenső valójához. S a gondolat hatalom nemcsak a világ, hanem még önmagunk felett is. Az erény pálmája magasan van, s a győztes is ritka. A diadalt a hit szerint nem is érhetjük el isteni segítség nélkül. Ámde fölemelhet bennünket az a tudat, hogy az ember e földi létben sem valamely gonosz szel-

lem játékszere, hanem a világot teremtő Isten munkatársa. Hivatásunk van itten, melynek azonban csak úgy tehetünk eleget, ha lényünk tudatos részével uralkodunk a tudattalan nyers és alaktalan vágyain, s ha a tudat útmutatása szerint formáljuk az anyagi valóságot. Az észnek alája kell rendelnünk az ösztönöket, a léleknek a testet. Ez az értékes emberi élet állandó titka és problémája.

A LELKI ÉLET

I. A LELKI JELENSÉG

Ha az ember csak egy kicsit is gondolkozik azon, amit tud a világról, legott ráeszmél, hogy ennek a „világ"-nak két oldala van: egy külső és egy belső. Azt is észreveszi, hogy ezek úgy összetartoznak, mint a jobb és a bal oldala: egyformák és mégse egyformák. Ha mindenben megegyeznek, akkor is különböznek éppen abban, hogy az egyik jobb, a másik meg bal, s ezért nem lehet őket egymással fölcserélni. A külső világban is vannak például fák, házak, stb., meg a belsőben is. Csakhogy a belső világ fái és házai nem ugyanazok, mint a külsőé, mert ezek — hogy egyebet ne mondjunk — a térben vannak, kiterjedtek, míg a belső világ házainak nincs terük, nincs kiterjedésük, ezek gondolati képek. S ezt az eszmélkedést folytatva, rájön az ember, hogy a külső és belső világnak egy forrása van: az, hogy tudok róluk. S amit tudok, arról azt mondom, hogy a „tudatomban van". A tudat tehát nekem a legelső valóság, amelybe minden belefolyik, mert az én számomra nincs más, csak az, ami tudatomban megfordul. Az életemben csak az jelent nekem valamit, amiről tudok. Tisztában vagyok vele, hogy vannak más tényezők is, de ezek az én világomban nem szerepelnek. Oda csak akkor lépnek be, ha azok is tudatosakká lesznek.

Ez a tudat pedig egy kettősségről tanuskodik előttem. Különbséget tesz én köztem és a más, a tőlem különböző valóságok között. Az én és a tárgyi világ szembenállásának szoktuk ezt nevezni. Viszonyukat szembenállásnak nevezzük, mert ez a két valami egymásra van utalva, hatnak egymásra, s a tudat éppen a találkozásuk, az egy-

beolvadásuk formája. Azt a világot, amely az én-oldalra tartozik, lelki világnak s amely a tárgyi oldalra tartozik, természeti világnak szokás nevezni. A lelki élethez ennélfogva azok a jelenségek tartoznak, amelyektől ez az énhez tartozás elválaszthatatlan, míg a természeti jelenségek mindig mint az éntől különálló tárgyak tűnnek föl előttünk.

Nem árt, ha a dolog részletesebb megismerése kedvéért jobban szemébe nézünk ennek a különbségnek, mert ennek a megértésétől függ, hogy a lelki és testi jelenséget el tudjuk-e választani egymástól.

A lelki jelenséget a természetivel szemben először is az jellemzi, hogy van egy központi magja, amelyhez tartozik, s ezt a magot nevezzük énnek. Minden én lényegében egy tudatnak a birtokosa. Ezért a tudatnak és vele a lelki életnek mindig személyes jellege van. A tudattartalmak (gondolatok, érzések, akarások) nem lebegnek az ürben, hanem szorosan odatartoznak egy tudatos személyhez, akinek a gondolatai, érzései, akarásai. A természeti világnak nincsen ilyen centruma. A természet a dolgok összessége. Térben és időben változó valóságok halmaza, amelyek éppen azért, mert összetartoznak, egymásra is vonatkoznak, de személyhez tartozást nem lehet rajtuk észlelni. A természet jelenségei ott vannak a térben, mindenkinek számára egyformán hozzáférhetők. Péter ugyanazt figyelheti meg, amit Pál. De a lelki jelenségek nem ilyenek. Az én gondolataim csak az én gondolataim, azokhoz csak én férkőzhetem hozzá, aki azokat átélem. Mások előtt csak akkor lesznek világosakká, ha én közlöm velük kifejezés által. S akkor is e kifejezés nyomában bennük új gondolatok keletkeznek, s nem az enyém válik a más tulajdonává. A lelki jelenségek tehát egy személy, egy én tudatában vannak bezárva, aki azokat közvetlenül, érzékszervek igénybevétele nélkül teheti vizsgálat tárgyává, míg a természeti jelenségek mindenki felé nyíltak, hozzáférhetők, de csak az érzékeken keresztül foghatók fel és ismerhetők meg. Ezért mondjuk, hogy a lelki jelenség közvetlen, míg a természeti jelenség közvetve jut tudomásunkra.

Második jellemvonás gyanánt le kell szögeznünk,

hogy a lelki jelenség kisiklik a mérhetőség alól. Mérni ugyanis csak azt lehet, ami térben van, mert minden mérés valami megtett útnak a megjelölése. Hiszen magát az időt is úttal mérjük: az óramutató útjával az óra lapján. De hogyan mérjük az örömet, a szomorúságot? A konok és kitartó akaratot? Itt a méterek és kilogrammok csődöt mondanak. Minden öröm más, mint a többi hasonló elnevezésű jelenség. Az én szomorúságom nem ugyanaz, mint a szomszédomé. S ha ugyanazt a zenét hallom, élvezetem más és más lesz, mert közben magam is változom. A lelki jelenség tehát a tiszta minőségek világa: a milyenségük jellemzi őket és nem a mekkoraságuk, mely utóbbi erőltetett megjelölés velük szemben. Egészen más világ ez, mint a természet, ahol a dolgok mértéke az irányadó.

A tudat világának, azaz a lelki jelenségeknek harmadik tulajdonsága az, hogy e jelenségek soha sincsenek önmagukért, hanem mindig valamit jelentenek. Önmagukon túl egy-egy tárgyra mutatnak, amelynek lelki megfelelőjét, jelentését alkotják. Képletesen szólva: valamennyi úgy tűnik fel, mintha egy-egy tárgyat áthoztak volna a külső világból a belsőbe, s ezzel kapcsolatban történik bennem a lelki jelenség. Ezért van, hogy mind rámutat, irányul valamire, amely más, mint maga a lelki jelenség. A gondolat más, mint ami a gondolatban előttem megjelenik, — az öröm és a szomorúság más, mint amin örülök vagy szomorkodom. Vagyis: míg a tárgyi világ elégséges önmagának, addig a lelki világ másodlagosnak látszik. A természet világa ott van, megvan, s létében nem érinti, hogy valaki tud-e róla vagy sem, addig a lelki jelenség meg sem születik, ha nem áll viszonyban valami külső világgal. A lelki jelenség önmagán túl mutat.

Ebből a mult század tudománya azt a következtetést vonta le, hogy a lelki világ a természeti világnak függvénye és a lelki élet az ember természetes életének származéka. Több-kevesebb éleselméjűséggel azon igyekezett, hogyan lehetne a lelki jelenségeket az életjelenségekből, s a tudatot a testi, főként idegéleti funkciókból megmagyarázni. Ezek a magyarázatok azonban — valljuk meg

— nem sikerültek. Odáig még csak követhettük a világnak érzékszerveinken át felfogott hatásait, hogy megfigyelhettük nyomukban az idegek működését, de sehogyse tudtuk megállapítani, hogyan lesz az idegeken végigfutó és az agyi központig eljutott ingerületből érzet, s az ingerlő tárgy lelki képe, s hogy azután hogyan alkotják ezek a tudatos képek bonyolódott kapcsolatok során azt a világot, amelyet tudatos gondolataink, érzelmeink akarataink mutatnak. Aki tehát azt mondja, hogy a világ tárgyai „hatnak" az érzékeinkre, az érzéki ingereket agyunk „felfogja" és „képekké alakítja át", olyasmit állít, amit a tudomány soha nem állapított meg, s így állítása nem egyéb ködös képzelgésnél vagy naiv hitnél, amelyet a tapasztalat nem igazol. Sőt minden azt bizonyítja, hogy a tudatban valami természeti erőktől egészen különböző erő, tevékenység rejlik, melynek éppen az a legsajátosabb vonása, hogy benne egy természeti folyamatnak, ez esetben az ingerületnek, nem a folytatása, hanem a visszafordítása keresendő. Ahol ugyanis tudatosság van, ott nem egyszerűen a világ hatásainak befogadásáról, benyomások elszenvedéséről és tudomásulvételéről van szó. A tudat a világnak nem tükre, hanem megértése, magyarázata. Cselekvő és alkotó erő rejlik benne, mely a maga törvényei és nem a természet szerint fogja fel és értelmezi az érzékeket ért benyomásokat. Ezt az erőt, melynek mibenlétét nem ismerjük ugyan, de műveit lépten-nyomon látjuk a magunk életében, legjobb, ha léleknek nevezzük. A tudat már az ő műve, s mi ezt a művet egészében át se tekinthetjük. Van ugyanis egy világos és egy homályos része. A világos részt nevezzük tudatosnak, s a homályost tudattalannak. A kettő azonban a legszorosabb kapcsolatban van egymással. Ami ma világos, az holnap lesüllyed a tudattalanba, s ami ma tudattalan, holnap talán tudatossá válik. Általában a tudattalanban alaktalan vágyaink, homályos sejtéseink, ösztönös rokon- és ellenszenveink forrása rejlik. A biológiai élettel ennek van nagyobb érintkezése. A világos tudat az akarat irányítása alatt áll. Az foglal benne főképpen helyet, ami érdekel bennünket. Azok a benyomások maradnak a tudat előterében, amelyekhez odafordul a figyelmünk. A többi le-

hull rólunk, vagy észrevétlenül elsüllyed a tudattalanba. Ha például elmegyünk egy kirakat előtt, egy pillantás elég rá, hogy észrevegyük benne azt, ami érdekel bennünket, míg a többi tárgy képe homályban marad. Ennek az az oka, hogy a tudatos életen a célszerűség uralkodik, s ami a célszerűségébe nem illik bele, nem éri el a tudatosság fokát. Igazában véve, a tudat segítségével kapcsolódik bele lelkünk a világba. Ezért minden tudat mögött valami lelki erőfeszítés rejlik, mely határozott irány felé törekszik. De a tudat önmagában erőtelen az anyagi világban, fel kell használnia ennélfogva a test erejét. Testünk az a pont, ahol a lélek belekapcsolódik a világba. Nélküle nem mutatkozhatnék meg a tárgyak körében, de ez még nem jelenti azt, hogy belőle is ered. A biológusok minden erőlködése hiábavalónak bizonyult, mikor azt akarták kimutatni, hogy a lelkinek mondott jelenség a testből ered. Az izmok és az idegek játékából ezt sohasem lesznek képesek kihozni.

A tudatot az jellemzi, hogy mindig valami szembenállás, nekifeszülés a világgal szemben. Azok a mozgások válnak tudatosakká, ahol választhatunk, hogy ezt vagy azt tegyük-e. Ahol erre a választásra nincs lehetőség, hanem testünk a kapott ingerre csak egyféle mozgással válaszolhat rendszerint tudattalanul, automatikusan mennek végbe. Ezért Bergsonnal tartunk, aki igen meggyőzően igazolja, hogy a tudat a testnek, az anyagnak létével ellentétben a szabadság színtere: mindig egy cselekvés megindítása vagy megállítása a lényege. Kezdődő organizáció. Választó tevékenység. A világban valami újnak a kezdete az, ami tudatos. Tudni mindig azt jelenti, hogy választani két vagy több lehetőség között. Ezért legteljesebb, legvilágosabb a tudatunk az ingadozás, a tünődés idején és legcsekélyebb a reflex, az ösztönös cselekvés alkalmával. Ezért van, hogy tudatunk egészséges élete megkívánja a tevékenységet, mert ellanyhul a negatív tespedésben, s felélénkül a mozgásban, a kockáztatásban és a bátor kezdeményezésben.

Mikor a lelki erőfeszítés ellankad vagy megszűnik és helyét a tehetetlenség foglalja el, előntik tudatunkat azok a képek, zürzavaros lelki tartalmak, melyek az erőfeszí-

tés irányítása idején a tudattalan sötét pincéibe vannak leszorítva. Ez történik például az álmodozás és az alvás idején. Vagy nagy szerencsétlenségben, mikor „elveszítjük a fejünket", s fogalmunk sincs, mit lehetne ebben a helyzetben csinálni. Ilyenkor a képzetek légiója lepi el tudatunkat, mintegy „egész multunk elvonul szemünk előtt", s mi persze ennek nézői vagyunk csupán. Így keletkeznek a legbizarabb álmok, ahol egy benyomás értelmezésére, például az alvás közben bennünket ért trombitahang magyarázatára, a legképtelenebb gondolatok merülnek fel a lélekben. Tehetetlen lázálomban így recitált Vergilius-verseket az a szegény özvegyasszony, aki hangosan tanuló diákgyerek lakóitól hallotta e verseket, de éber állapotban — minthogy e versek nem érdekelték őt — egy szót sem tudott volna belőlük elmondani. Hiszen valóban nem is tudta, hogy ő ezeket „tudja", azaz, hogy ezek akaratlanul is belevésődtek lelki képei közé.

A tudatban működő erő nagysága az összeütközésekben mutatkozik meg, amelyek az embernek sok gondot szoktak okozni. Gazdag tudatvilág születik az ösztönös természet és a vele szembeforduló akarat harcából. Általában a tudatosság úgy lép elénk, mint valami drámai küzdelem: az ember harca ez a természet kényszerűségei ellen. A felszabadulás vágya élteti és hozza létre. Cselekvéseink ugyanis a külső világ felé irányítják figyelmünket, ezért jobban ismerjük azt, mint lelki életünket. Már Szent Ágoston meglepődve beszél arról, hogy az emberek elmennek megcsodálni a hegyeket és a roppant folyókat, de nem érdeklődnek az iránt, ami bennük, a lelkükben történik, holott ez a világ gazdagabb és csodálatosabb, mint amely kívül található. Azért van ez, mert csakugyan előbb élni akarunk, azaz a világban cselekedni és csak azután elmélkedni. Ezzel a kifelé forduló érdeklődéssel magyarázható, hogy a cselekvő ember rendszerint keveset tud a lelki életről: a világot látja és nem a lelket. S legélesebb lélekismerők azok lesznek, akik előtt a világ mintegy lezárul: a próbálgatók, a kisérletekben élők, az akaratgyengék, a töprengők, akik félnek a világtól és nem mernek benne cselekvő életet élni. Mikor a tudat így mintegy visszavonul a világtól és önmagában

él, bekövetkezik az a lelki betegség, amelyet tudathasadásnak nevezünk. Mikor tudatunk és a világ elválnak egymástól. A schizoida igen alkalmas lehet a lélek legfinomabb rezzenéseinek meglátására, amelyeket egészséges ember észre sem vesz. A beteg Marcel Proust *(Az eltünt idő nyomában* című regény írója) a tudatnak sokkal finomabb elemzője, mint a legtöbb foglalkozásszerű pszichológus. Általában a lelki betegségek jó része ilyen, a világból való kiszakadásnak a következménye. Talán a test, az idegrendszer válik alkalmatlanná, hogy rajta keresztül a lélek belekapcsolódjék a világba, talán a lélek akarata kapcsolódik ki. Lényeges, hogy mindig ilyen egyenetlenség rejlik a lelki betegségek mélyén.

Ha a tudatban ilyen világgal szembeforduló erő működik, s benne nem a világ tükrét, hanem inkább személyes értelmezését, magyarázatát kell látnunk, fölbukkan a kérdés: megbizható-e akkor a tudat? Nem csal? Nem torzit? Minthogy a személyes cselekvés érdekeit szolgálja, azt kell mondanunk, hogy értéke ebben is keresendő, s nem abban, hogy miképen tükrözi a valóságot. Ha eligazit bennünket a valóságban úgy, hogy cselekvéseink nem szenvednek állandóan hajótörést, megfelel a céljának. Ez azt jelenti, hogy elég, ha azt mutatja, ami a világ lehet nekünk, akiknek benne kell élnünk és cselekednünk. Hogy mi a világ az emberrel való vonatkozása nélkül, annak megoldása nem is tartozik a mi tudatunkra. Annyi kétségtelen, hogy minden lelki törés és sérülés a tudat irányító erőfeszítésének megcsökkenésével vagy elferdülésével van egybekötve, s így a torzító, a csaló szubjektivizmusnak az egyéni tudat ki van téve. Tudatunk sokszor szépíti a valóságot, légvárakat épít és olyan cselekvésekre indit, amelyek éppen irrealitásuk miatt nem sikerülhetnek. Egyéneket és nemzeteket egyaránt katasztrófába sodorhat a valóságnak ilyetén hamis értelmezése. Sőt Freud egyenesen azt állítja, hogy a tudat mindig torzít, mert inkább a valóság elleplezésére, mint a föltárására alkalmas. Abból a törekvésből születik meg, hogy kínos és szégyenletes vágyainkról elterelje a figyelmet. A természet elakadásából jött létre és ezért torzítania kell. Valóságok helyett szimbolumok közt való életre kény-

szerít, amelyet énünk funkciói alkotnak azért, mert fél tőle, hogy egyrészt önmaga, másrészt mások igazi mivoltában pillantják meg. Mi nem osztjuk ugyan ezt a magyarázatot, de elismerjük a tudat tévedéseinek, sőt önámításainak a lehetőségét és ezért tartjuk szükségesnek állandóan az ellenőrzését és helyreigazítását. Erre való az ember úgynevezett józan esze és a tudomány. Sok tekintetben tőlünk függ, hogy tudatunkban a világ melódiáját halljuk-e vagy a beteg lélek kakofóniáját, mely nem találja helyét a világban. Tudatunk ugyanis mindig egy dialógus, amelyet énünk a környező világgal folytat. Ha ez a dialógus dialógus, azaz beszélgetés marad, amelyben se énünk nem torkolja le a világot, sem a világ erőszakkal nem hallgattatja el énünket, megmarad a kölcsönös megértés lehetősége és ezen az alapon életünknek nyugodt, harmónikus kifejtése a világban. Ez minden testi-lelki egészség előfeltétele.

II. A LELKI KÉPEK

Énünk tevékenységét a világ, a dolgok hatása ébreszti föl. Életünket úgy foghatjuk fel, hogy kölcsönhatás áll fenn benne két tényező: az én és a világ között. A kettő egyensúlyából keletkezik az a valami, amit emberi életnek nevezünk. Hogy melyik a két szembenálló tényező közül az erősebb, az sok mindentől függ. Az igazi nagy embernél semmi esetre sem a világ, mert ez a világot felhasználja és átalakítja a maga céljai és eszményei szerint. Csak a gyenge és jelentéktelen ember tölti napjait a világhoz való alkalmazkodással. Ő az, akin végiggázol a világ és ennek következtében sohasem jut el az önmaga igazi emberi lehetőségeinek kifejezéséhez.

Énünk és a világ eme kölcsönhatásának három formáját különböztetjük meg. Az első hatás mozgása kívülről befelé, a világból az én felé irányul. A dolgok hatnak érzékeinkre, melyeket mi fény, hang, nyomás, stb. alakjában veszünk észre. Ezek a hatások az érzetek, melyeknek bonyolult szövedékéből a lélek a tárgyak képeit alakítja ki. A tudatnak nagy gyüjtő tava ez, melyet korlátlan módon használ fel a maga műveinek formálásában.

A második mozzanat énünknek mintegy bennrejlő mozgását, változását mutatja. Minden a világ felől kapott benyomás a kéj és a kín, magasabb szellemibb fokon az öröm és a szomorúság élményét kelti bennünk. Valahogyan érezzük magunkat e benyomások hatása alatt. Ezekből származtatjuk azokat a lelki jelensegeket, amelyeket összefoglaló néven érzelmeknek szoktunk nevezni. Nagy és gazdag változatú világ ez. Legtöbben azonban nem sokat törődnek vele és megelégszenek durva sematizálásával, holott a gyönyörnek és fájdalomnak sok ezer minősége lehetséges. A köznapi ember, akit minden érdeklődése a külső világhoz kapcsol, elhanyagolja ezt a teljesen benső életet. Úgy van vele, mint a színekkel, ahol a zöldet például zöldnek látja, s ezzel nem is kíváncsi rá tovább, holott a festő a zöldben is sok-sok különbséget vesz észre. A költők és regényírók hoznak hírt legtöbbször az érzelmi világ gazdagságáról és mélységeiről, s ilyenkor elámulva állunk meg e rejtelmek előtt.

Énünk nem temetője a befogadott hatásoknak, sem nem csupán elszenvedője, hanem a világ felé visszafordítója is. Így keletkezik általa a mozgásnak harmadik fajtája, mely most már énünkből a világ felé irányul, s arra szolgál, hogy a magunk létezésének nyomait, a szellemünk diktálta szöveget vésse bele a dolgok világába. Ez a mozdulat, melynek énünk a forrása, a kezdeményezője — az akarat. Benne legbensőbb valónk nyilvánul meg. A képek tudomásul vételében és az érzelmek hullámzásában még lehet szó arról, hogy passzív lények vagyunk, akik a világ hatásainak szenvedő osztályosaiként töltjük életünket e földi téreken, de az, aki akarni tud (mert ez nem adatott meg mindenkinek!), önmagában átéli, hogy a világnak az ember aktív formálója, s ezzel a tehetetlen anyag köréből a teremtő Isten közelébe emelkedésre képes és hivatott lény legyen, aki művével e rövid életnél többre törekedhet.

Képek formálása és tudomásul vétele, érzelmek átélése és akarások töltik ki azt a valóságot, amelyet lelki életnek nevezünk. Ezeket szeretnénk most futólag, mintegy madártávlatból vizsgálat tárgyává tenni.

A külvilág tárgyairól úgynevezett ingerek hatnak

érzékeinkre, s ezek tudomásul vételét nevezi a pszichológus érzeteknek. Az érzetek azonban nem elszigetelten jutnak tudomásunkra, hanem csoportosan, s így alakul ki nyomukban a tárgy lelki, tudatbeli képe. Magát a tényt, mikor az ilyen reánk fizikailag ható, tehát velünk közvetlen hatásban álló tárgyat felfogjuk, szemléletnek nevezzük.

A szemlélet első tekintetre úgy tűnik fel, mintha a tudomásul vett érzetek összegeződéséből állana. Közelebbi vizsgálódás azonban könnyen kideríti, hogy ennél részint kevesebb, részint több van benne. Kevesebb, mert tudatunk a szemlélet alkalmával válogat: nem minden hatást vesz észre, csak azokat, amelyek vele arányosak, s amelyek iránt valamely oknál fogva érdeklődik. Az érdeklődés iránya mintegy eleve megszabja, milyen tartalmak iránt fogékony a tudat, s csak ezek befogadására hajlamos. Innen van, hogy ha egy gazda és egy festő sétálnak ugyanazon a réten, nem ugyanaz lesz róluk a képük. Lényegében úgy áll a dolog, hogy minden tudatjelenségben lelkünk aktivítása mutatkozik meg, s vele egész egyéniségünk. A mult, mely tovább él bennünk, színezi és kiegészíti jelenlévő benyomásainkat. Ezért van képeinkben általában a jelen benyomásoknál több. Tudatunk a maga tartalékaiból a képekhez olyan elemeket is tesz hozzá, amelyeket a jelen benyomásokból hiányoznak. Minden kép ugyanis nem egyszerű felfogása a benyomásoknak, hanem azok értelmezése, megítélése is: ez pedig a mult benyomások meglévő emlékei alapján történik.

A tudatban tehát egyetlen érzet sem mutatkozik különállóan, hanem megvan bennük az a törekvés, hogy csoportokká, egységekké társuljanak. Amint bekerülnek a tudatba, összevegyülnek a régi tartalmakkal, s ennek következtében sajátos színeződést nyernek. Sőt az egyes érzékek adatai sem szigetelődnek el, hanem ezek is hatnak egymásra. Helmholz, James és Anderson kísérletei például azt bizonyítják, hogy az erős hangérzetek előbb csökkentik, azután pedig erősítik a velük egyidejű fényérzeteket. S megfordítva: az erős fényérzet rendszerint növeli a hallás élességét.

Az érzetek tudomásul vételében rendkívül nagy sze-

rep jut annak a körülménynek is, hogy az őket kiváltó ingerek milyen időközökben hatnak ránk. Ismeretes a moziból, hogy a gyors egymásutánban következő ingerek egyetlen folyamatos képpé olvadnak össze, míg a lassabban egymásra következő benyomásoknál ez az összeolvadás nem következik be Általában csak a változó benyomásokat vesszük észre. A levegő állandó nyomását például nem érezzük. A molnár nem „hallja" a malom zúgását, de fölébred álmából, ha ez a megszokott állandó zaj megszűnik. Észreveszi a csöndet.

Az érzetek azok a legvégső kinyomozható mozzanatok, amelyek segítségével lelki életünk összeköttetésben áll a világgal. A tárgyakról szóló tudásunk alapanyaga rejlik bennük, egészen természetes ennélfogva, ha fölvetődik velük szemben a kérdés: megbízhatók-e, mikor reájuk alapítjuk a dolgokról szóló tudásunkat? Az érzékek fiziológiája megtanít bennünket, hogy érzékeink nem a legtökéletesebb felfogó szervek. Technikánk műszerekkel (pápaszem, távcső, mikroszkóp, stb.) próbálja kiegészíteni fogyatkozásainkat, de a valóságnak még így is csak töredékeit fogják fel ingerek alakjában. Sok olyan hatás van, amelynek megérzése tekintetében még az állatoknál is hátrább van az ember. Melyikünk merne például azzal dicsekedni, hogy a látása olyan éles, mint a sasé? S hol vagyunk mi a méhek és a postagalambok csodálatos tájékozódó képességétől és a kutyák szimatjától? Érzékeink befogadó képessége még csak annyiban sem függ össze, hogy az egyik folytatni tudná a másik művét. Tehát csak nagyjában tájékoztatnak bennünket a valóságról és kétségtelenül hajlanak a torzításra. Igaz, hogy műszereinkkel és elménkkel kiegészíthetjük és ellenőrizhetjük az érzékek adatait, mégis a valóságnak csak egy kicsiny részét, s annak is sokszor csak a felszínét ismerhetjük meg. A dolgok benső mivolta titok marad előttünk. Úgy tűnik fel, mintha megismerésünk határai egybeesnének cselekvő képességünk határaival. Talán ezért van az is, hogy az érzékek jobban tájékoztatnak bennünket a változóról, mint az állandóról, s az általuk nyujtott tudás nem ment a viszonylagosságtól: emberi mivoltunkhoz mért tudás csupán. Mégis szerencsének mondható, hogy érzékszer-

veink tökéletesíthetők és nevelhetők, s így lassan-lassan csökkenthetjük azt a távolságot, mely tudásunk és a valóság közt áll fenn. Mert minden megismerő vágyunknak ez a célja.

Az érzeteken nyugvó szemléletnek az a tulajdonsága, hogy mindig térben elhelyezhető, úgynevezett külső tárgyakat és folyamatokat tudósít számunkra. Belőlük alakul ki a tudaton kívül eső természeti valóság képe. Vele szemben a tudatjelenségeket nem tudjuk térhez kötni. Időbeli egymásutánjukat éljük meg csupán. S ahogy a térből tudásunk szerint semmi el nem vész, úgy maradnak meg lelki élményeink is valahogyan az idő méhében. A lelki élet egy személy multjának a jelenben való folytatása. Ez más szóval azt jelenti, hogy lelki képeink a tárgyak ránk gyakorolt hatásának: a szemléletnek eltűntével sem szűnnek meg és mulnak el, hanem valahogyan tovább élnek, s bizonyos körülmények között a tudatban újra felidézhetők anélkül, hogy az őket kiváltó benyomás jelen volna. Ha egyszer ott állottam Firenzében a Piazza della Signorián, ennek a képét bármikor magam elé képzelhetem, akár szobámban ülök, akár a zord észak ködében járok az utcán. A lelki életnek ezt a képeket megőrző és fölelevenítő tevékenységét nevezzük emlékezetnek.

Az emlékezetnek köszönhető, hogy a tudatunkban már egyszer megfordult képeket újra magunk elé tudjuk idézni (reprodukció), miközben azt a képet a magunké gyanánt ismerjük fel és multunk bizonyos pontjára tudjuk helyezni (lokalizálás). Az emlékezet tehát a legszorosabb összefüggésben van az idővel és csak olyan lénynél van értelme, aki intelligenciája segítségével meg tud szabadulni a jelen bilincseitől. Az állat örök jelenben él, mert multjáról nem tud és jövőjére nincsenek tervei, ezért nincs is szüksége emlékezetre. Az idő tudatában általában már bizonyos magasabbrendű lelki élet rejlik, amit bizonyít az is, hogy ez a tudat aránylag későn fejlődik. A gyermek előbb mutat tájékozódást a térben, mint az időben. A tért jelző szavak előbb kapnak gondolkodásában értelmet, mint az idő. Még a 12—14 éves gyermeknek is nagy megerőltetésébe kerül a történeti események

kellő távlatú elképzelése. A primitív ember az időt csak ritmikusan: egy napnak, egy évnek, egyik ünneptől a másikig terjedő napok sorának tudja felfogni. A kultúrember ideje azonban már az okság és a célszerűség szempontjai szerint rendezett alkat. Fogalom és nem megélt valóság. Egyébként az idő hosszúságának tudata a benne megkülönböztethető események sokaságától függ. A változatos és érdekes eseményekkel telt idő rövidnek tűnik fel, ha előre haladunk benne és hosszúnak, ha visszafelé. Az úgynevezett üres idő pedig hosszú előre és rövid hátrafelé. Ezért van, hogy az idő repül, mikor azt szeretnők, hogy álljon és ólomlábakon jár, amikor siettetnők. Így lesz kellemessé a mulatás és kellemetlenné az unalom.

Emlékezet nélkül még új képek tudósítása sem volna lehetséges. Ezért nevez Platon, a nagy görög filozófus, minden tudást emlékezésnek. Hiszen ha egy előttem álló tárgyat például szobornak mondok, ezt csak azért tehetem meg, mert vele kapcsolatban „emlékszem" régebben látott szobrokra, amelyekkel az új szemlélet tárgyát rokonnak ítélem. Szinte csakugyan azt mondhatnám, hogy „felismerem" — ez Platon kifejezése — az új szoborban a régi szobrokat. Tehát az emlékezet, azaz a régi élmények megmaradása, visszaidézése és felhasználása nélkül lehetetlen volna értelmes életet élnünk.

Ebből a tényből már szemünkbe ütközik, hogy az emlékezés nem is egyszerű mechanikus művelet, hanem multunknak a jövő érdekében történő értelmes organizációja. Tudatunk ugyanis nem cipel magával a jövő felé nehéz ballasztként minden élményt, hanem válogat bennük és csak azokat őrzi meg tervszerűen, amelyek előreláthatóan jövőnkben felhasználhatók. Az emlékezet egészséges működése ennélfogva a jó értelemben tevékeny feledés által biztosítható. Borzasztó volna, ha minden benyomásunkra állandóan emlékeznénk! Ez persze nem akarja azt mondani, hogy egyszer megszerzett képeink végleg eltűnhetnek tudatunkból. A legtöbb lemerül a tudat alapját alkotó homályos régiókba, ahonnan sokszor csak bizonyos beteges állapotok idején bukkannak újra föl, s ilyenkor csodálkozva látjuk, hogy még ezek is megvannak. A hasznos élmények emlékezete azon-

ban állandóan mintegy ott leselkedik a tudat felszíne közelében és csak a hívó szóra vár, hogy — miként a színész — megjelenjék a tudat világos előterében.

Az emlékezés tényén alapul életünk egyik nagy megkönnyítője: a szokás. Itt láthatjuk világosan az emlékezet gyakorlati értelmét. A szokás ugyanis a multat hasznosítja a jelenben, még pedig úgy, hogy a szervezetünkbe beidegzett mozgási emlékképekben halmozza föl a mult tapasztalatait. Ezek segítségével megkönnyíti a jelenben való életet, s annak energiáit a jövő előkészítésére teszi használhatóvá. A szokásban mozdulat hív elő mozdulatot. Ha az egyik bekövetkezett, a tudatos akarat erőfeszítése nélkül jön utána a másik. S éppen ez a tudattalan automatizmus, a szokás gépies volta sok fáradtságtól kímél meg bennünket. Képzeljük csak el, mily nehézzé válnék és meglassudnék életünk, ha az olyan naponkint ismétlődő cselekvéseket, mint például az öltözködés, lépésről-lépésre csak külön-külön akarati elhatározással lehetne lefolytatni, — ha egyik ruhadarab fölvétele és a másik megragadása közé még egy-egy tudatos mérlegelésnek és akarati elhatározásnak is kellene beékelődnie!?

A képek megmaradása és tudatunkba bevésésének rendjében fölelevenítése alapjában még elég passzív életre kényszerítené az embert. Nem tehetnénk így eleget alkotó kedvünknek, mely a valóság átalakítására késztet bennünket. Ehhez egyrészt a jövőt kell valahogyan mintegy előre látnunk, másrészt lelki életünkben szabadnak kell lennünk a természet kötöttségétől. Gondolatainknak ezt a szabadságát a képzelet tevékenységében érjük el, mikor úgy és olyan formában alkotunk képeket meglévő tudattartalmainkból, ahogyan azok a valóságban sohasem fordultak elő tapasztalatunkban. Míg az emlékezet a lelki életnek megtartó funkciója, a képzeletben a fejlődése, növekedése, szabad kibontakozása áll előttünk. „Teremtő" képzeletről szoktunk beszélni, de mindenki tisztában van vele, hogy inkább alkotó képzeletről lehet csupán szó, hiszen a képzelet nem a semmiből hoz létre új képeket, hanem a meglévő tudattartalmak elemeiből új csoportosítással csinál ilyeneket. Még a legnagyobb mű-

vész is a saját élményeire támaszkodik alkotásaiban, mert az új, önmagunk alkotta képek nem egészen függetlenek tapasztalatainktól. Ennyiben a képzelet valóban az emlékezet műve folytatásának: felbontásának és új színtézisének tekinthető. A kettő valahogyan mindig is együtt jár az ember életében. Megvannak a gyermek játékaiban, s a primitív ember rettegéseiben, valamint egy Shakespeare vagy Goethe remekműveiben. A képzelet szó azért illik erre az alkotó tevékenységre, mert mindig képek létrehozásában rejlik. Egy kiváló matematikus írja: „A feltaláló mindig intuitív, mindig látnok és poéta. Hiába hoznók föl ellenbizonyítékul a logikus elméket, a dialektikusokat, az éles elemzőket, akik látszólag mindig okoskodás és következtetés útján jutnak előre, a látszat ez alkalommal is csal, mert ezek is intuitív, látó elmék. Csakhogy ahelyett, hogy a színeknek vagy hangoknak, a ritmusoknak, a konturoknak és a perspektíváknak különböző játékait képzelnék el, s ahelyett, hogy szemléletes mozdulatok jelennének meg a szemük előtt, ők is látnak, csakhogy olyasvalamiket, amik közönséges emberek előtt nem szoktak szemléletesek lenni, tudniillik módszerek, logikai tagozódások, következtető mechanizmusok mozgásai jelennek meg előttük". Egyszóval, alkosson az ember valamit bármi téren, a képzelet nélkül erre képtelen. A tudósnak, aki állítólag a legszigorúbban ragaszkodik a valóság ábrázolásához, éppen úgy szüksége van erre, mint a festőnek és a költőnek, akiknél a valóság benyomása alig több, mint alkalom a képzelet tevékenységének megindulására.

Mikor a képzelet alkotta kép a tudat előterében megjelenik, már rendszerint hosszú mult van mögötte. A tudat mélyén, a tudattalannak mondott homályos alvilágban forrong, alakul és mi csak akkor vesszük észre, mikor készen áll előttünk. De különösen a művészi képzeletnek nagy és kínos erőfeszítések a kísérői. Nem könnyű az embernek az alkotás műve. A szándék, melyet az alkotó melenget, sokszor eltűnik, mint a Karszt patakja. De a tudattalanban is tovább folytatja művét és egyszerre csak készen bukkan elő rejtekhelyéről. A tudattalannak ez a beavatkozása kelti sokszor azt a benyomást, mintha

az ember a művészi alkotáskor szinte passziv volna, aki elszenvedi és nem irányítja a Múzsát. Az ihlet állapota hat így, mikor szokatlan bőségben merülnek föl új képek tudatunkban. Úgy érezzük ilyenkor, mintha szolgái volnánk egy idegen akaratnak, amelynek érintésére gazdagon buzog lelkünk képzeletének forrása. Homéros úgy mondja, hogy az ő ajkával a Múzsa énekli Achilles haragjának történetét. Goethe azt beszéli, hogy a Werther-t szinte öntudatlanul, álomjáró módjára írta, s önmaga lepődött meg legjobban, mikor először olvasta azt, amit papírra vetett. Dubois-Reymond, a kiváló fiziológus ugyancsak úgy nyilatkozik, hogy ha életében volt néhány jó ötlete, ezek mindig olyankor jutottak eszébe, amikor nem is gondolt rájuk. Vagyis a képzelet irányítása csak részben áll az ember hatalmában: valami olyan dinamikus erő ez, amely méreteiben túlnő még a hordozóján is. Isteni adomány az alkotás, amelyet nem lehet kikényszeríteni.

Hogy a képzelet mily szoros összefüggésben van lelkünknek azokkal a rétegeivel, amelyek önmagunk előtt is rejtve vannak, legjobban mutatja az ösztönös vágyakkal és érzületekkel való kapcsolata. A vágy, a szenvedély az az erő, amely föllázít bennünket a régi, megszokott keretek és képzetek ellen és új képek és dolgok alkotására ösztökél. Egy francia pszichológus, Th. Ribot meggyőzően mutatta ki, hogy az alkotó képzelet minden formájában vannak érzelmi tényezők, s hogy ilyen mozgató rugók nélkül semmiféle alkotás sem volna lehetséges. Az emelkedett hangulat és az alkotó kedv párhuzamosak egymással. Ebben leli magyarázatát a sexualitással való összefüggése is. Vele együtt halkul el bennünk a képzelet újat teremtő ereje, lendülete is. Nincs a képzeletnek nagyobb ösztönzője az éhségnél és a szerelemnél. Petőfi képzeletét Júlia gyujtotta olthatatlan lobogású lángra. Ez tette képzeletét költői képekben igazán gazdaggá és fordulatokban kifogyhatatlanná. Széchenyi képzeletének csapongó és kiszámíthatatlan fordulatait egyedül szerelmei képesek megmagyarázni. Mindezek a jelenségek világossá teszik, hogy a lelki élet mélyén valami a természetes anyagi világtól különböző erőfeszítés rejlik,

mely éppen ellentéte az anyag tehetetlenségének. Önálló törvényszerűsége, saját benső dinamikája van, mely főleg az úgynevezett figyelem és a képzettársulás formájában tapasztalható.

A figyelemmel magyarázható, hogy a tudatunkban helyet foglaló képek nem mind egyformán világosak. Találóan szokták mondani, hogy a tudat fényfolt egy sötét alapon, s ennek a fényfoltnak is csak a középső része világos, a többi már homályosabb és a széle beleolvad a teljes sötétségbe. A figyelem pedig az a lelki erőfeszítés, mely bizonyos képeket megtart a világos részben, vagy előhív a homályosból. Valami dinamikus tevékenység ez, mely megszűkíti a tudatosság körét. Sok képet teljesen kiszorít innen, hogy ezen a réven annál erősebb legyen a megmaradt tudattartalom világossága. Ez a törekvés már a figyeléssel járó testi jelenségeken is feltalálható. Ha egy tárgyat jobban szeretnék látni, hunyorítok a szememmel, azaz megszűkítem a látásmezőt, s általában, ha figyelünk valamire, elszigetelni igyekszünk azt a többi tárgyaktól.

A figyelem lelki életünknek teljesen érthetetlen jelensége volna, ha nem volna benne bizonyos kiválogató, a célhoz igazodó törekvés. Az életben nem minden dolog érdekel egyformán bennünket. A figyelem lényegében arra való, hogy ezekkel az érdekes, nekünk fontos dolgokkal jobban tudjunk törődni, mint másokkal. Semmi komoly dolgot se tudunk csinálni figyelem nélkül. Aki nem képes figyelni, annak a lelki élete szétszóródik, zűrzavar keletkezik benne. Az egyik benyomás után a másik lesz úrrá fölötte. Figyelem nélkül egyformán fontos lesz számunkra minden és tudatunkban kaotikusan összefolyik. A figyelem a tudat rendező tevékenysége. Igazi aktivitás tehát, mely tapasztalati világunk formálója. Bizonyos nekifeszülés ez. A jövő várása, mikor lelkünk mintegy fölkészül az eljövendő benyomások befogadására. Elvesztése a lelki élet zavaraival jár. Legenyhébb formája a betegségnek a szórakozottság, mely azonban csak akkor beteges, ha a lelki központosítás hiányának a jele. Ha Newton a tojás helyett óráját dobta a forró vízbe, bizonyosan nem azért tette, mert nem tudott fi-

gyelni, hanem, mert tudatában valami más gondolat vert erős gyökeret.

A figyelemmel rokon jelenség a képzettársulás is. A lelki élet egysége mutatkozik meg ebben is, mert a különböző képek nem maradnak önmagukban, hanem egymással kapcsolatokat alkotnak. Egyik kép éppen ennek a jelenségnek alapján rendesen fölidézi a másikat, amellyel tartalmilag, vagy valami más módon érintkezik. Mindezek azt mutatják, hogy lelki életünk nem mechanikus folyamat, hanem nagyfokú célszerűség uralkodik benne és a célok dinamikájával lehet csupán megérteni.

III. AZ ÉRZELMI ÉLET

A lelki életnek mozgató rugói az érzelmek. Énünk bennük nyilvánul meg legtisztábban, mégis igen keveset tudunk róluk. Magunkat érezzük bennük, s az ember magát ismeri legkevésbbé. A világ, a más köti le érdeklődésünket, hiszen benne és köztük kell élnünk. Miatta nem jut időnk rendszerint a magunk megismerésére. Azt hisszük, hogy nevet adunk egy érzelemnek és ezzel már ismerjük. Pedig mi minden rejlik például a „szerelem" megjelölése alatt!? Vagy ki tudná elmondani, mit jelent a „boldogság"!? A pszichológus sokszor kénytelen igazat adni a költőnek, aki szerint „nem érez, aki érez szavakkal mondhatót".

Az érzelmeket általában az jellemzi, hogy egyéb tudatjelenségek kíséretében jelentkeznek, s ezért úgy tűnik fel, mintha nem is volnának egyebek, mint a képeknek stb. a hangulatai. Pedig talán legigazabb az a felfogás, hogy az érzelem annak a jelzése tudatunkban, vajjon a reánk ható benyomás mit ér nekünk egész élettevékenységünk szempontjából. Rendszerint ugyanis azok a benyomások járnak kellemes érzelemmel, amelyek életünk javára vannak, s kellemetlenek a káros behatások. Ne felejtsük azonban, hogy a kultúra az embert életfeltételeinek természetes rendjéből kiemelte és mesterséges körülmények közé helyezte. Ezért érzelmei már nem egészen megbízható értékjelzők. Sokban megromlottak, per-

vertálódtak, s ennek következtében a kellemes érzelem sokszor a romlás lejtőjére taszítja az embert.

Ha az érzelmeket a tudat közvetlen adottságai gyanánt osztályozni akarjuk, leghelyesebben fejlődésük alapján tehetjük. Az érzelmi élet, mint a környezet hatására keletkezett reakció, megelőzi az értelmi életet. Az ember érez már akkor, amikor még egyáltalában nem gondolkodik és nem akar. Abból kell tehát kiindulnunk, hogy minden érzelemben a szervezet egyensúlyi helyzetének megzavarása jelentkezik. Ez a megzavarás eleinte bizonyos gátlásokat eredményez: így támad a lelki felindulás. Ennek a nyomában bizonyos funkcionális összefüggéstelenség jár, s ennek jele az úgynevezett indulat. Mindkettő szinte viharos gyorsasággal lejátszódó lelki jelenség, mely végül egy sajátszerű, aránylag tartós jellegű alkalmazkodásban végződik, s ez a hangulat.

A hangulat tehát már egy másodlagos jellegű, többékevésbbé a tudatban már szerepelt érzelmek emlékeként megmaradt állapot.

Az indulat és a hangulat énünknek a külső világ által történt megzavarása következtében jön létre. Velük szemben vannak a léleknek olyan jelenségei is, amelyek az énünkben rejlő törekvések, szükségletek megnyilvánulása révén keletkeznek. Ezeknek forrása a vágy, mely kielégülése céljából rendszerint bizonyos tárgyi képekhez kapcsolódik, s ezek útján az érzelmi életen is a képek lesznek uralkodók. Az értelem elhatalmasodik fölötte. Az ember fizikai, társadalmi stb. környezetébe való okos beilleszkedés vágyából fakadnak a tulajdonképpeni érzelmek, amelyeket éppen ezért rendesen tárgyuk szerint szoktunk megjelölni, s így beszélünk vallási, értelmi, szociális, esztétikai, erkölcsi stb. érzelmekről. De lehetséges az is, hogy a vágy nem elégszik meg az okos, mértéktartó alkalmazkodással, hanem elhatalmasodik a tudaton és azt teljesen a maga szolgálatába hajtja. Ilyenkor keletkeznek a szenvedélyek, amelyek vakká és türelmetlenné teszik az embert minden iránt, ami nem szolgálja a szenvedély tárgyának elérését. Csak olyan gondolatot és cselekvést tűr meg, amely erre irányul.

Mindezek mögött rendkívül nagy változatosság talál-

ható. Az érzelmek szinte kimeríthetetlen sokféleséget mutatnak. Ha mégis tipikus minőségeiket kell megjelölnünk, így csoportosíthatnánk: 1. öröm és szomorúság, 2. félelem és harag, 3. szeretet és gyűlölet, 4. aggódás és reménykedés, 5. sexuális érzelmek. Körülbelül ezek azok a minőségek, amelyek a legtöbb érzelem mivoltát megéreztetik. Azok az alapviselkedések, amelyeket a legtöbb embernél feltalálhatunk, ezekben a keretekben elhelyezhetők.

Az érzelmeknek igen nagy fontosságuk van a lelki életben azért, mert bennük keresendő annak a mozdulatnak forrása, mellyel az ember a világ felé fordul. Az akarásnak itt rejlenek a mozgatói.

IV. AZ AKARÁS

Az akarásban a lelki élet csúcspontját éri el. Benne mindazok a jelenségek együttesen szemlélhetők, amelyekről eddig beszéltünk. Az ember benső mivoltát legjobban az akarata fejezi ki.

De hát micsoda az akarat? Lehet-e valóban beszélni arról, hogy akár az értelemnek, akár az akaratnak olyan elkülöníthető szerepe van az életünkben, hogy egyiket előnyben részesíthetjük, vagy elhanyagolhatjuk a másik rovására? Értelem, érzelem és akarat nem együtt teszik-e az egész embert, akinek minden egyes lelki megnyilvánulása, éppen azért, mert a legszorosabb egységet alkotja a többivel, okvetlenül kihat a többire is? Az az ember, akinek értelmi világa tapasztalatokban gazdag, másképpen fog akarni, mint a tudatlan, aki nem ismeri a valóság sokrétűségét, s éppen ezért hajlandó adott helyzetekben meggondolatlanul és hebehurgyán cselekedni... Az emberben ösztönös módon él a törekvés, hogy élete ne csupán visszhangja legyen a világnak, azaz, hogy ne merüljön ki abban, amivel a világ hat reá, hanem mindenki cselekedni vágyik, vagyis a világot a maga elképzelései szerint szeretné átalakítani. S éppen ez a cselekednivágyás az akarat. Általa mintegy kilép az ember önmagából, hogy a tárgy felé hajoljon, amelyet megragad, hatalmába vesz és megváltoztat. Az akarat tehát az em-

ber aktívitásának a tudata. Annak a folyamatnak, amelyről azt mondom: „akarom", tudom, hogy én vagyok az oka. Én vagyok egy a világban lefolyó történésnek a kezdete, — én döntök afelől, hogy merre haladjon ez a folyamat. Ahol ez a tudat nem kíséri a cselekvést, ott akaratról nem is beszélhetek.

De hát csakugyan olyan új mozzanat ez az akarat a világban, mint ahogyan itt feltüntetjük? Nem egyszerűen folytatása mindez az értelmi vagy az érzelmi élet jelenségeinek? Egész sereg lélekbúvár van, aki azt állítja, hogy a világnak rám tett hatásában: a lelki képben már ott rejlik az akarat is, mert képzet nélkül nincsen akarás. A tárgy észrevétele úgy váltja ki az emberből az akarati elhatározást és a reá következő mozdulatot, mint ahogyan hétfő után felvirrad a kedd. Vagyis az akarat e szerint nem új és külön lelki élmény, hanem az értelmes életnek: a tárgyak észrevételének és megítélésének a folytatása életünkben.

Vannak, akik a kellemes vagy kellemetlen érzelemmel, a gyönyörrel és a fájdalommal hozzák az akaratot szorosabb kapcsolatba. Szerintük mindazt szükségszerűen akarja az ember, ami gyönyörűséggel jár együtt s éppen így mindazt nem akarja, tehát elkerüli és elhárítani igyekszik magától, ami fájdalmas. Érzelmeink volnának tehát az okok, amelyek akaratunkat megindítják és irányítják. Mindnyájan tudjuk, hogy az érzelem ugyan életünk nagy kerítője, de az akarat lendülete és az érzelmi hév foka nem mindig szoktak együtt járni. Rámutathatnánk, hogy az érzelem inkább a tétlen élvezet, a passzív elragadtatás kísérője, mint az akaraté. A hideg és mérlegelő elmék jobban és kitartóbban tudnak akarni, mint a hirtelen felhevülő és magukat érzelmi kitörésekben kiélő emberek.

Általában azt kell állítanunk, hogy más a jelentése az értelemnek s az érzelemnek, és más az akaratnak. Az értelem elsősorban a világban való tájékozódás szükségletéből született meg. Ennek a rendeltetésének megfelelően azokat a hatásokat fogja föl és alakítja át képekké, melyekkel a világ bennünket illet. Nélküle nem tudnók, hol és milyen világban kell élnünk. Ha egy tükör nem-

csak tükrözné a tárgyakat, hanem tudna is mindarról, amit tükröz, olyasféle volna, mint a primitív és a maga tükörvoltában megrekedt értelem. Ha az ember ösztönei szerint nem lenne cselekvő lény, könnyen elképzelhető volna, hogy léte ugyancsak megrekedt volna a világnak ebben a tükrözésében. Egy passziv lénynek, amelynek se kedve, se módja, hogy belenyúljon a világfolyamatba, alig terjedne túl ezen a fokon a lelki élete.

Elképzelhető olyan lény is, amely e magába fogadott képekkel kapcsolatban képes volna gyönyör és fájdalom átélésére, de akarni azért még nem tudna. Felolvadna ezeknek az érzelmeknek élményében és megrekedne bennük. Aki eltűri mindazt, amit a világtól kap, de semmit se tesz ellene, az körülbelül ezt a létformát éli át.

Az akarat azért más és új valami, s több, mint akár az értelem, akár az érzelem, mert se nem egyszerűen tükrözi, se nem egyszerűen élvezi vagy elszenvedi a világot, hanem szembe feszül vele és megváltoztatására törekszik. Az akarat élményével kapcsolatban már testi valónk is ezt a nekifeszülést mutatja: az izmok megfeszülnek, a fej és a felső test előrehajlik, mintha valami nagy terhet akarnának tovább mozdítani, stb. stb. Az akarat mindig valami célt tűz maga elé, amelyhez erőfeszítés nélkül lehetetlen eljutnunk. Benne egy egészen egyedülálló élményünk tudatosul: a világgal való küzdelem s a vele való szembenállás, s az „én akarom"-élmény azt jelenti, hogy nekem ebben a küzdelemben felül kell kerekednem, hogy győznöm kell, ha nem akarok a világ játékszere, az események és a környezetem játékszere lenni.

Nincs tehát igazuk azoknak a bölcseknek, akik az akaratot el szeretnék sikkasztani a világból, s minden cselekvésünket úgy tüntetik föl, mintha nem volna egyéb, mint a világot jelentő képzeteink reflexe. Ha pedig van akarat, akkor azt fejleszteni, nevelni is lehet, épp úgy, mint ahogy a felfogóképességünk fejleszthető, s ahogyan érzelmeinket is többé-kevésbbé irányíthatjuk.

Nagy tévedésben volna azonban, aki azt hinné, hogy lelki életünknek érző, gondolkodó és akaró mozzanatai egymástól különálló funkciók, amelyek egymással laza kapcsolatban vannak. A lelki élet egy és működése egyet-

len folyamat, s ha mégis gondolkodásról és akaratról beszélünk róla szólva, ez inkább a megértés kedvéért történik, semmint a valóság jellemzéséért. A valóság mindig sokkal gazdagabb, mint annak tudományos leírása. A lelki élettel sincs ez másképp. Ha például egy latin könyv olvasása közben fennakadok egy szón, megkeresem a latin szótáramat a könyvespolcon. Ha azt mondanám, hogy ez egyszerűen úgy történt, hogy odamentem és meglátva ott a jólismert bőrkötéses vaskos kötetet, kezembe vettem, — akkor nagyon leegyszerűsíteném azt, ami történt. Mert bármennyire ismerem a szótáramat, mégis lehetetlen volt azt úgy megtalálnom, hogy bármily futólag ne lássam a többi könyvet is. A szótár látásának mondott benyomásom tehát már mintegy ki van vágva egy terjedelmesebb, sokszínű benyomás közepéből. Aztán meg ez nem pusztán egy akármilyen fekete könyv látásérzete, hanem tudom azt is, hogy a latin szótáramé. S ha talán keresnem kellett, megtalálásához bizonyos jóleső érzés is hozzájárul: örülök, hogy megtaláltam. De ugyanekkor eszemben van az a szó is, amiért keresem a szótárt és tudom, hogy ennek a magyar fordítását akarom megismerni. Mindezek a lelki mozzanatok egymásba olvadnak, összekeveredtek abban a tudatban, hogy a könyvespolcon megkeresem a latin szótáramat. Vagyis lelki életünknek minden szétdarabolása bizonyos mértékig önkényes: nem fejleszthetjük egyik képességünket úgy, hogy ezáltal a másikban is valami változás ne történjék. Különösen a gyermeknél és a primitív embernél oly szoros az észrevevés, érzelem és cselekvés összetartozása, hogy gátlás nélkül folytatódik például a vágy a cselekvésben. Homéros idejében is még ugyanaz a szó jelentette a félelmet is, meg a futást is, vagyis az érzelmet és a belőle fakadó mozdulatot.

Csak a teljesen kifejlődött, s különösen művelt ember lelki életében különböztethetők meg e mozzanatok. A tudósnak vannak olyan elvont fogalmai, melyek se nem kellemesek, se nem kellemetlenek és cselekvésre sem indítanak. Ezekről elmondható, hogy szinte tiszta értelmi állapotok. Vannak olyan alaptalan szomorúságaink, beteges félelmeink néha, amelyeknek nincs semmi tárgyi

elemük vagy tartalmuk, s ezért nem is alkalmasak arra, hogy valamilyen meghatározott cselekvésre késztessenek bennünket. Ezek csaknem tiszta érzelmek. Viszont lehetnek oly szilárd elhatározásaink, amelyek közömbössé tesznek tetteink következményei iránt s ezért uralmuk alatt nem okoskodunk többé, hanem cselekszünk. Az ilyen elhatározásban szemlélhető legtisztábban az akarat, mely megállíthatatlan, mint a hegyről legördülő kőszikla. Az ilyen jelenségek szinte kizárólag az akarat lélektanát érdeklik.

Egy ilyen bonyolódott folyamatban érdekel bennünket, lehet-e az akarat neveléséről beszélni? Vagy talán inkább az a helyzet hogy lelki tevékenységeink bármily irányú fejlesztése egyúttal az akarat fejlesztését is jelenti? Jobb volna megfordítani a dolgot és azt mondani, hogy az akarat erősítése az értelmi és az érzelmi életnek is javára válik. Javára azért, mert a kifejlett és tudatos lelki életnek minden mozzanatában az egyéni akaratra bukkanunk, mint olyan alapra, melyen tudatos életünk fölépül. Nincs világos gondolat anélkül az értelmi erőfeszítés nélkül, amit figyelemnek nevezünk. Mikor egy tárgy képét megalkotjuk, önkéntelenül is válogatunk benyomásaink között és a jelentős benyomásokból formáljuk meg a képet. Ami nem érdekel, azt elfelejtjük. Azt is tapasztaljuk, milyen szoros kapcsolat van az érzelem és akarat közt: a gyönyörűség vonz, a fájdalom visszariaszt. Mindezek a jelenségek már a tevékenység forrása, az akarat felé mutatnak. Nem alaptalan ennélfogva az az állítás, hogy lelki életünk minden részletében jelen van az akarat, akár látható, akár láthatatlan formában, mert lelki erőfeszítés nélkül létre sem jöhetne az a tudatvilág, melyet lelki benyomásainkból építünk fel. Ahol ez az összefogó és egységet teremtő akarat meggyöngül, ott súlyos lelki zavarok, a tudat szétesései jönnek létre.

Sőt azt is mondhatjuk, hogy az akarat a tudat előtt mindig valami gondolati kép vagy érzelem alakjában jelenik meg. Az ember mindig valamit akar, valami célt és akarja, mert az érdekli. Elérése örömet szerez neki. Szinte úgy fejezhetnénk ki ezt a vonását, hogy lényegében az akarat az a lendület, mely az érzelmeinket és

gondolatainkat magával ragadja: önmagának nincs sajátos külön tartalma, ezért el sem válhat a lelki élet más szféráitól: az értelmi és érzelmi állapotoktól.

Most már megvilágosodik előttünk, hogy minden akarat lényegében egy bizonyos irány, benső törekvés, amely egész életünkön végigvonul. Az egyénnek egy olyan belülről fakadó tevékenysége rejlik benne, mely egész életünknek: tehát benső tudatunknak és külső világunknak organikus megszervezésére, alakítására irányul. Nevelésének a problémája igazában ott keresendő, hogy menynyiben a mienk ez az akarat és mennyiben nem? Mert ha a mienk, akkor hatalmunkban van, míg ha idegen erő, melynek magunk is csak szolgái vagyunk, akkor egészen más vele szemben a helyzetünk.

Minthogy az akarat rajtunk túlmutat, mindig a célja adja meg az értékét. Hogy önmagában erős vagy gyönge, kitartó vagy csüggedő, hajlíthatatlan vagy alkalmazkodó, azt szinte hajlandók vagyunk elfelejteni és csak az érdekel bennünket, mennyiben határozzuk meg önmagunk a célt, mely felé akaratunk törekszik. Igen sokan vannak, akik azt állítják, hogy céljaink megválasztásában nem vagyunk a magunk urai: öröklött hajlamaink és környezetünk hatása alatt választjuk azokat és törekszünk rájuk. Van filozófus, aki azt állítja, hogy az életünk ezeken a kész sineken síklik tova és mi semmit se változtathatunk a természetünkben velünk hozott irányokon. Az élet tetteinkben is a meglévő csírákat bontakoztatja ki. Az önző hajlamú azt fogja megtanulni, hogyan elégítheti ki mindjobban a maga önzését, — a jó ember pedig jó marad még akkor is, ha százszor rászedik.

Való igaz, hogy aránylag kevés ember veszi magának a fáradságot, hogy megfékezze ártalmas hajlamait és kifejlessze lelke jó oldalait. Ez azonban csak az emberi tunyaságot igazolja és nem azt, hogy örökölt hajlamaink meg nem változtathatók. A legtöbb ember élete lázas hajsza a kenyérért, küzdelem a nyomorúság ellen és csak igen kevesen érnek rá, hogy a maguk tökéletesítésére gondolhassanak.

Bármily sokat tartsunk az öröklés erejéről, nem lehet vele szemben hatástalannak mondani a tudatos aka-

ratot, mely gátat épít az öröklött hajlam előtt, ha úgy tartja, hogy érvényesülése nem áll az ember érdekében. Az akarat ereje igazában akkor élhető át teljesen, amikor valamit nem akarok. Nem akarom, hogy mélyre süllyedjek, — nem akarom, amit károsnak és rossznak ítélek. Ez a nem akarás az igazi akarat szülőanyja. S ne feledkezzünk meg arról se, hogy az öröklés erejével szembe szögezhető a szokás ereje. Ki tudná megmondani, mi mindenre képes a szokás? Pascal azt mondja: „a szokás második természetünk. S félős, hogy a természetünk sem egyéb, mint valami első szokás". E tétel igazságát még a természettudósok se cáfolják, legfeljebb kételkednek benne.

Erre azt válaszolhatná valaki, hogy igaz, igaz, de hát mi csak olyan szokásokat vagyunk képesek megszerezni, amelyek eredeti, öröklött hajlamainkkal nem ellenkeznek. Ez az ellenvetés úgy beszél az öröklött hajlamokról, mint kész és változhatatlan tényekről. Holott az igazság az, hogy ezek is csak a világ érintésére válnak valóságokká és nekünk van módunk rá, hogy éppen tudatos akaratunk segítségével ne engedjük a csírák kifejlődését. Olyan akarat, mely nyílegyenesen és mégis vakon rohan a cél felé, csak a litteraturában van, a való élet csak hajlítható akaratokról tud. A nagy erkölcsi géniuszok élő példák rá, hogy az öröklött hajlamok nem kérlelhetetlen zsarnokok, mert ők meg tudták változtatni hajlamaikat és győzelmet arattak az ösztön kísérletein. Sokrates maga mondja Platonnál, hogy ő eredetileg érzéki és tobzódó természetű ember volt, de a filozófiával való foglalkozás megváltoztatta és új embert csinált belőle. A tudatos életben mindig megvan a lehetőség, hogy újjászülessünk és más emberek legyünk, mint az, akit a veleszületett ösztönök vakon irányítanak.

De hogy ez a benső, lelki újjászületés bekövetkezzék, azt legalább is akarni kell. S mit tegyek, ha nem tudok akarni? A lelki gyakorlatok, a templomjárás, stb. csak azt az embert teszik vallásossá, aki akarja a vallásos életet, de lehull arról a lélekről, aki eleve elutasítja ezt magától. Egyszóval, ha az újjászületés vágya nincs benne eredeti hajlamainkban, akkor ez az akarás sem

fog bekövetkezni. Tehát a lelki megújhodás csak úgy lehetséges, ha velünkszületett hajlamainkból fakad, vagyis nem más, mint az eredeti természet továbbfejlődése.

Erre igen könnyű a felelet. A gyermek akaratát nevelheti az atya vagy a tanító azzal, hogy szokásokat kényszerít rá, értékes célokat tár fel előtte. Felhasználja az utánzás ösztönét, a példa vonzóerejét, az önszeretetet s a jó hajlamokat, hogy a rosszakat velük kijavítsa. Érdekes vonása a léleknek, hogy mindig egy érzelem akar benne uralkodni: egy jótett kellemes emléke máskor is hasonló cselekedetekre ösztönöz. Nagy erő rejlik abban, hogy az értékek iránt az ember sohasem tud egészen közömbös lenni. A legmélyebbre süllyedt lélekben is föl-föltámad a vágy, hogy megjavuljon. A bűnös kívánja a büntetést. S a gyöngeelméjű ember még a bűnt is azért követi el sokszor, hogy utána legyen módja becsületben élni. S a becsületes életnek, a nagy és nemes eszményeknek ezt a vonzását igen jól felhasználhatjuk az akarat nevelésében. Hinni kell az akarat erejében, mert ez a hit maga a legjobb akaraterősítő.

Az akarat igazi formálása azonban sohasem jöhet kívülről, hanem ezt kinek-kinek önmagában kell elvégeznie. A külső indítékok: szoktatás, példaadás, stb. csak alkalmak az ön-nevelés megindítására. Aki kívülről, a világtól várja, hogy akaratát megedzze, úgy jár, mint az az ember, aki ült a folyóparton és várta, hogy lefolyjon a víz, mert át akart kelni a tulsó partra. Az élet előbb elmúlik, mint ez megtörténik. A világnak nincs szüksége ránk, hogy létezzék, mi azonban nem élhetünk nélküle. Nekünk a világban a helyünk: olyanná kell tehát azt tennünk, hogy élhessünk benne. Íme, ez a szükséglet minden akarat gyökere és ez határozza meg az irányát is, amelyet eszméletünkkel keresnünk kell.

Minthogy az akarat elválaszthatatlan a cél tudatától, olyan célokat kell magunk elé tűznünk, amelyek méltók és érdemesek rá, hogy küzdjünk az elérésükért. A célok nem lehetnek mindnyájunk számára azonosak. Életünk körülményei, társadalmi helyzetünk, reánk váró feladataink szinte egyénenként különböznek. Azt a valóságot, amelyben élünk, a magunk igényei szerint kell átalakí-

tanunk. Ezért az önállóságra törekvés minden nevelés mozgató rugója. Az ember akkor éri el teljes kifejlettségét, ha másokra támaszkodás nélkül tudja életének feladatait megoldani. Ebben elsősorban értelmünk segít, mikor rendszeresen tájékoztat a világról, melyben élünk, az akarat pedig megadja a felismert céloknak azt az erőt, azt a lendületet, mely nélkül lehetetlen volna céljaink megvalósítása és elérése. A gondolatok fegyelmezettsége és az ismeretek rendezettsége nélkül alkalmatlanok volnánk az önálló életre. Mert nem lehet önálló, aki nem tudja képzeletét határok közé szorítani, érdeklődését egyoldalúságtól és kapkodástól megóvni, ösztöneit és érzelmeit tárgyilagosan ellenőrizni és kormányozni, ötleteit megvalósítás előtt meggondolni és minden munkájában rendet tartani. A fegyelmezett gondolkodás tud csak a szellemi feladatokhoz alkalmazkodni, s ez képes az akarat számára kitűzni olyan elveket, irányvonalakat, melyekhez minden cselekvésben ragaszkodni kötelességének ismeri. Az értelem segítsége nélkül a legerősebb akarat is vak: az életre irányadó gondolatnak (életfelfogás, világnézet) kifejlődését maga az akarat nem képes elérni. Az akarat cél nélkül önmagába roskad, vagy értelmetlenségbe bonyolódik. Visszasüllyed az ösztön homályosságába, ahonnan az értelmes cél emeli ki a tudat világosságába. Az ember akkor él emberhez méltó életet, ha megtartja állandóan ebben a világosságban és a legértékesebb célok szolgálatába állítja. Aki látja, mennyi minden az, amit életében úgy kapott ajándékul s mily kevés a maga szerzeménye, az sohasem téveszti szem elől, hogy életünk nem az élvezet, de a szolgálat kedvéért adatott. S ez a meggyőződés ad olyan lendületet akaratának, hogy képes is lesz a felismert emberfölötti értékeknek a maga életében való megvalósítására. Aki hiszi, hogy emberibbé tenni az embertelen világot, letörölni egy könnyet és kenyeret adni az éhezőnek nagyobb dolog, mint az Ezeregyéjszaka minden gyönyörűsége, annak ez a hit megedzi az akaratát és olyan tettekre válik képessé, amelyekről az önző és önmagán felül emelkedni nem tudó lélek nem is álmodik. Az akarat legnagyobb nevelője a hit önmagunkban és rendeltetésükben.

AZ EMBERI ÉLET ÉRTÉKEI

Az igazságról szólva láthattuk, hogy az emberi gondolkodás a tényeken túl, az igazság szellemi szférája felé mutat. Ez a mozdulat az egész emberi életre jellemző. Létünk bele van ágyazva a természet valóságai közé, s testünkkel magunk is része vagyunk. Azonban a tudatos ember nem elégszik meg ezzel a kerettel, hanem feladatokat lát maga előtt, amelyek még ugyan csak eszmék és nem valóságok, ámde éppen reánk várnak abból a szempontból, hogy a világban valóságokká tegyük őket tervszerű cselekvéseink rendjén. Mindazokat a szellemi feladatokat, melyek az emberi tevékenység révén lépnek be a valóságok világába, közös elnevezéssel értékeknek mondjuk. Ilyen értelemben véve érték az igazság, mert hiszen a logikus gondolkodás munkája által lesz belőle emberi ismeret, tudás, — érték a szépség, melyet a művész alkotása ad ajándékul a világnak, — érték a jóság is, melyet önmagán szeretne valósággá tenni az erkölcsi lény, — s érték a szentség, mely az isteni kegyelem teljessége gyanánt árad rá az életre. Mindezek az értékek nekünk, látó, érző és cselekvő embereknek valóban feladatok, az élet céljai. Mint ilyenek eszmények és nem valóságok, de minden tudatos gondolkodó lénnyel szemben ott állanak, mint figyelmeztető jelek: csak így és ezen az úton élhetsz értékes, emberhez igazán méltó életet!

Az igazság ismertetése kapcsán azt is láttuk, hogy ez az érték végtelen sok tagból álló rendszer. Ugyanezt mondhatjuk a többi értékről is. Ez azt jelenti, hogy a jóságnak és a szépségnek is ezer fajtája van, s egyetlen embernek teljes képtelenség mindezeket még csak számbavennie is, nemhogy megvalósítania. Az értékek megvalósulása az emberi kultúra, s folyamata az emberi tör-

ténet. E roppant idői folyamatban tevékenykedik az ember, hogy egyrészt ennek a nagy értékrendszernek titkait feltárja, másrészt, hogy e téri és idői világban kifejezze, s alkotásaival tapasztalható formát adjon nekik. Ebből a gazdag értékvilágból most néhány olyanra kívánunk rávilágítani, melyek sajátosan az emberi életen jelennek meg és ezáltal különös hangsúlyt adnak neki. Azokat az alapvető értékeket keressük tehát, melyek az embert, ezt a valóságot, a kultúra fejlődésének folyamán kiemelték a természet tárgyai s az élő lények serege közül. Ezek az értékek a történet folyamán jelentek meg, hogy aztán megmaradva, végigkísérjék az embert a folytonos gazdagodásnak és lelki gyarapodásnak azon az útján, amit számára a kultúra fejlődése jelent.

1. Az emberi élet sajátos értékének tudata az akarat szabadságára való ráeszméléssel kezdődik. Ez emeli ki az embert a természet tárgyai közül és teszi személlyé, aki kezdetet, kezdeményezést jelent a világfolyamatban. A szabadság tudatával fölébe emelkedünk a természet szigorú megkötöttségének és létünk súlypontját a természetből a kultúrába visszük át. A buddhizmus azonban szinte megrettent természet és ember eme szétszakadásától. Bűnös folyamatnak tartotta s arra igyekezett, hogy valahogyan helyreállítsa ezt az elkülönölést. Évégből létrehozta a nirvána képzetét, azt az állapotot, melyben az embernek és a természetnek ősi egysége újra visszaállhat. A nirvána ugyanis nem a megsemmisülés, hanem az abszolút egyensúly a tárgyi és a személyes világ között. Olyasvalami, mint a matematikai 0, amely se nem pozitív, se nem negatív mennyiség, de csak egyetlen mozdulat, s tőle jobbra vagy balra már a határozott mennyiségek körében vagyunk. A nirvána is ez a határozatlanság: a léleknek az az állapota, melyben megszűnik a tudat és nem érzünk, nem akarunk, nem gondolunk semmit. A személy nem lesz tárggyá, nem semmisül meg, de nincsenek rajta a személyes életnek a jellemvonásai sem. Ez tehát az abszolút közömbösség, amelyből ugyanazon erővel lehet személy vagy tárgy az illető lény. A buddhizmus hihetetlen módszereket eszelt ki, hogyan lehetne az embernek önmagától, a maga tudatos énjétől elmenekülni.

Az emberi életnek ez a negatív értékelése azonban nem az, melyet Európa vall, s amelyből a mi kultúránk megszületett. Vele szemben a hellénség olyan alapnak látta fizikai létünket, melyre az autonóm egyén világát lehet felépítenünk. Míg a buddhista a testi ember megöldöklésére törekedett, addig a szabadsága tudatára ébredt hellén nem elégedett meg azzal, ami van, hanem a lét fokozását, a szellemi világ felé közeledését vallotta életfeladatának: érezni és élvezni akarta a boldogságot.

De miben áll a boldogság? Mindenki boldogságra vágyakozik, azonban mily csodálatosan különböző utakon keresik az emberek ezt az értékesnek tartott létformát! A görögség abban volt igazán nagy, hogy világosan látta, mennyire hozzátartozik a tudatosság az értékes léthez. E nélkül egyáltalán lehetetlennek tartotta, hogy egy lény boldog lehet.

Olvassuk csak el Aristotelesnek az istenség életéről szóló fejtegetéseit (Metafizikája XII. könyvében), hogy némi fogalmunk legyen róla, milyen csodás boldogságot lát a görög filozófus a tökéletes öntudattal együttjárónak. Isten boldog, mondja ez a bölcselő, nem azért, mert hatalmas, nem azért, mert azt tehet a világgal, amit akar, hiszen ezek a nekünk oly megszokott gondolatok teljesen ismeretlenek még a görög filozófus előtt, hanem boldog azért, mert birtokában van a tökéletes tudás, az igazságnak, az a teljes ismerete, melyből a földi ember csak létének néhány ünnepi pillanatában élhet át némi ízelítőt, mikor az örök igazságnak egy-egy foszlányát sikerül elméjével megragadnia.

A tudatosságot és a tudáson alapuló válogatást még akkor is szükségesnek látták a görögök a boldog élethez, mikor a test gyönyöreiben keresték a boldogságot. A hédonizmus ugyanis azt vallja, hogy a gyönyörök adnak értéket az ember életének, de hozzáteszi: nem a válogatás nélkül egymásra halmozott gyönyörök, hiszen ezek nem emelnék, inkább elpusztítanák az életünket, s ezért eszeseknek, okosan válogatóknak kell lennünk még a test örömeinek szolgáló életben is. A hellén hédonizmus végül is az epikureizmus elfinomodott formájában végződik, mely elvonulva a világtól, a szellem és a test összhangos

örömeinek él. Nem engedi magához a világot, amely fáj neki, hanem eszével a szenvedésnek és a világhoz kötöttségnek fölébe emelkedve, mosolyogva nézi azt a tülekedést, melyet a lények élete jelent.

De a hédonizmus meddőségre, terméketlenségre ítéli az életet, s vele szemben a görögség legnagyobb ethikai géniusza, Platon azt tanítja, hogy az emberi élet igazi lényege a nagy eszmei célok megvalósításának szentelt élet. Mint mondja, ideákat látunk magunk előtt, s ezek az ideák világítják meg számunkra a földi dolgokat. Ezek vetik rá sugarukat, mint a dolgok értelmét és az eszes embernek nem lehet szebb élete, mint a megismert ideák földi megvalósításának szentelt élet. Az önző gyönyörökbe való elmerülés helyett Platon az emberi lélek ama virágainak, az erénynek kifejlesztését látta kötelességünknek, melyek az ideákban rejlő követelmények teljesítését teszik számunkra lehetővé. Élükre odaállította az igazságosságot, amely arra képesíti az embert, hogy felismerve minden dolog sajátos értékét, neki megfelelően viselkedjék. A *hon este vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere* római eszményének itt a gyökere a platoni igazságosság erényében, mert valóban csak akkor élhetünk becsületesen, akkor nem sértjük mások személyét, s adjuk meg kinek-kinek a magáét, ha igazságosan, azaz a világ felett eszményként felismert rendnek megfelelően élünk.

Ez volt az emberi élet értékének meglátásában a görög gondolkodás legmagasabb emelkedése. Platonnak sikerült meglátnia azt az egyetemes rendet, mely minden valóság előfeltétele és megértenie, hogy minden, ami van, ezen függ, s csak az lehet értékes, amely ezt utánozza. S az ember életének a földi világban különös értéket ad az a mozzanat, hogy személyes valója, tudatos lelkisége révén közvetlen kapcsolatban áll ezzel a renddel, az ideák világával és akarata ennek szolgálatában az értékek valósággá tételében fáradozhat.

Ezzel a tanítással Platon előkészítette az utat a keresztyénség befogadására: létünknek egy magasabb világtól való függése már nem volt idegen gondolat annak

a pogányságnak, melynek körébe *Pál* apostol elhozta a Jézus Krisztusról szóló örvendetes üzenetet.

2. A keresztyénség még jobban hangsúlyozta a szolgálatnak azt a szellemét, melynek szükségét Platon hirdette, s az ideák rendjét Isten rendjével váltotta fel. A hitet, az isteni tekintélynek való feltétlen odaadást többre értékelte, mint a tudást, de az emberi személy értékét még magasabbra emelte, mint a hellén filozófia, hiszen az embert egyenesen Isten gyermekeként mutatta be, akinek megváltása végett maga az isteni Fiú küldetett a földre. Tehát minden ember csodálatos érték, aki lényével messze a természet fölé emelkedik. Élete nem is annyira a természetben, mint inkább egy spirituális világban játszódik le: a földi lét csupán előkészület erre az örökkévalóra.

E gondolatkörben természet és szellem, anyagi és spirituális világ ellentétei még jobban kiéleződnek, s az emberi személy méltósága szinte a végtelenségig fokozódik. A világ az ember körül forog. Ő a teremtés célja és az egész történet az ő lelkéért folyó küzdelem.

A keresztyén középkor pedig az emberi életbe valami mély bensőséget hozott: a szeretetnek az értékelését, melyre az antik világ önzése nem tudott ráeszmélni.

E bensőség következtében azonban az ember szinte elvesztette a külső világgal, a környező természettel való kapcsolatát. Az életen a transcendens, földöntúli tényezők lettek úrrá s a lélek minden vágyával elfordult e földi világtól a földtöntúli világ felé. Csak azokat a spirituális mozzanatokat tudta megbecsülni, melyek a földi lényeket ehhez a földöntúli világhoz fűzték. Ebből származik a középkor nagy univerzálizmusa. Az egyén elvesztette önmagát, hogy minél teljesebben átadhassa magát azoknak az egyetemes kapcsolatoknak, melyek e földi világban a transcendens világ jeleit hordozzák magukon. A középkori embert ezek az egyetemességek éltetik: a család, a céh, a Rend kereteiben van igazán otthon és ezek lényege határozza meg egész valóját. Nem egyéniség, hanem e közösségek hű fia és szolgája kíván lenni. A lények rangsorát látja mindenütt, s ez a rangsor nem emberi mű,

melyet éppen ezért nem is szabad embernek megzavarnia. Aki olvasta Dante költeményét és elmerült a világnak ebben az Isten felé emelkedő hierarchikus látványában, annak fogalma van arról, hogyan látta a középkori ember a világot.

A középkori gótika pedig némi ízelítőt adhat arról, mennyire elvesztette ennek építője az anyag tudatát. Minden gótikus dóm kőbe vésett csipke. Építői mintha megfeledkeztek volna az anyag törvényszerűségeiről, olyan művet hoztak létre, melynek szemléletekor szinte megfeledkezünk arról, hogy kőből van, mert a kő itt valóban a szellemi szféra szimbólumaként szerepel. A gótikában a vertikális, az ég felé törő vonal uralkodik, s kifejezője ez annak a vágynak, mely a középkori embert a földről az égi magasságok felé vonta. Ez az ember csakugyan azon fáradozott, hogy még a kézzelfogható anyagot is elvont egyetemességgé tegye. Plotinosról, az újplatonikus filozófia atyjáról mondja életírója, szégyelte, hogy van teste. Ezt a középkor emberéről is elmondhatjuk. Szobraiban mintha csak megfeledkezett volna a testi valóról. Az egyének ábrázolására pedig éppen nem törekedett. Az egész középkori művészet csupa szimbólumokból, allegóriákból áll. Ha például Szent Istvánt akarta ábrázolni, esze ágában sem volt, hogy lehetőleg hű maradjon a valósághoz; e helyett a „szent király" szimbólikus alakjával érte be. Embereket faragott szoborba, s rajzolt képen, de szemmel látható, hogy a művész rá se nézett a modelljére, csupán ennek absztrakt fogalmi lételével érte be és ezt óhajtotta kifejezni. Olyan absztrakciók körében élt a középkori ember, mint amilyen volt a tudománya. Hosszú vitákat folytattak arról, hogy a lónak hány foga van. Feltúrták ennek a problémának kedvéért a Szentírást, az egyházatyákat és a skolasztikus filozófusokat, de senkinek sem jutott eszébe, hogy a ló száját kinyissa, és fogait megszámlálja.

Így lett a középkor a lélek diadala a testen, de egyúttal eltorzulása az emberi életnek, mert a konkrét ember nem feledkezhetik meg arról, hogy neki a szellem értékeit is a testben kell szolgálnia. Az univerzálizmus megölte az egyén önértékét, melynek pedig nem ellensége a

keresztyénség, noha az embert eszköznek tekinti az isteni célok szolgálatában.

3. A középkor univerzálizmusától való eltávolodás az újkor története és eszmevilága. Akár az újkor kezdetét jelző renaissancera, akár a reformációra esik tekintetünk, mind a két mozgalom jellegzetes vonását az egyénnek az egyetemességektől és a hierarchiától való felszabadulásában láthatjuk. A renaissance mámoros életöröm, — fölfedezése a földnek és élvezete a földi élet örömeinek. A középkor spirituálizmusa után visszatérés az antik hédonizmushoz és epikureizmushoz, s megbecsülése annak az egyénnek, aki tudatosan más akart lenni, mint az addigi emberek. A reformáció hitbeli gyökerénél fogva a szolgálat lelkét ugyan nagyobbnak érezte a hatalomnál, de szintén osztozik a renaissance-szal az egyén értékességének elismerésében, s éppen úgy igyekszik kiszabadítani az egyetemességek kötelékeiből, akárcsak a pogány életöröm hívei. A reformáció ugyanis szakítás az Egyház középkori szerepével, s ember és Isten közül eltávolítása minden közvetítőnek az egyetlen Jézus Krisztuson kívül. A Szent Lélek pünkösdi kitöltetésének ténye bizonyság a reformátorok szemében arra, hogy minden egyén az Isten által kiválasztott egyén lehet és az ő akaratának szócsöve, s ezt a megbízást Isten nem a közösségnek, hanem közvetlenül az egyénnek adja. De más oldalról is bomladoznak a régi közösség kötelékei a hívők között. A középkorban, a kéziratok korában, az Ige hallgatása szinte csakis együttesen, a templomban volt lehetséges. Most a könyvnyomtatás lehetővé teszi, hogy kiki odahaza, magányos kamrájában maga olvassa az Igét a közösségben való hallgatás helyett. Mindezeknek az a következménye, hogy az egyén önmaga kíván magának papja lenni. Hivatást érez magában oly mű elvégzésére, mely egyedül reá vár, s amelyet senki más el nem végezhet helyette. Ezzel sajátos hangsúlyt, különös értéket kap a földi élet. Nem egyszerű előkészület ez többé a túlvilági üdvösségre, hanem a kegyelem vagy a kárhozat alatt való életnek egyik szakasza: része az örökéletnek, s feladatai szintén részei az örök feladatoknak. Isten a reformátorok hite szerint

azért küldötte az embert a Földre, hogy itt is az ő dicsőségét szolgálja, s mert ebben a világban is szándékai vannak vele.

Mind ennek az az eredménye, hogy az ember érdeklődése a túlvilágról erre a földi világra fordul. A transzcendens tényezők tudatát az emberben elhomályosítják az itten való dolgok, s az univerzálizmust valami hatalmasan lüktető, tettvágytól feszülő individuálizmus váltja föl az ember életében. Az újkor az embert mint egyént becsüli. Azokat a vonásokat ápolja benne, amelyek az egyéniséget jelentik, s olyan intézményeket hoz létre, amelyek ennek az egyénnek a szabadságát vannak hivatva biztosítani. Szabadság és egyéniség az a két érték, mely körül az újkor történelme forog, s a gondolatszabadságnak és a politikai szabadságnak, a gazdasági liberálizmusnak és a demokráciának klasszikus elméleteivel találkozunk benne. Az egyéni kezdeményezés értéke hihetetlenül megnövekedett. Míg a középkor szintézisre, összeolvadásra törekedett, addig az újkor különbözésre, az egyéni élet szabad kifejezésére törekszik. Kempis Tamás még azt tanította: *Ama nesciri! — Örülj, ha nem tudnak rólad!* az újkor az egyéni hírnévnek és dicsőségnek harsonáját fújja. Nem dómok épülnek most már, amelyeken századok és nemzedékek sora dolgozik, s a tervező művészek elvesznek a tömegben, hanem egyéni művek jönnek létre, melyek mind az alkotó művész tehetségét dícsérik és nevének maradandóságát munkálják. A skolasztikában nem az volt a fontos, hogy ki írt valamit, hanem hogy amit írt, igaz-e vagy sem. S ha egyszer sikerült az igazságot értelmesen kifejezni, a többiek örömmel adták ezt tovább ebben a formában, mert nem a maguk szerzői dicsőségét keresték, hanem az igazságot kívánták szolgálni. Az újkorban azonban előtérbe lép a szerző, megbecsült céllá válik az eredetiség, mert ez illik az individuum értékének elismeréséhez.

Mikor az egyén ilyen *Welt für sich*-alakban áll előttünk, nem szükségszerűen hozzátartozik-e, hogy Leibniz megalkotja a monadológiát: az egyén metafizikáját, s filozófiai elmélettel igazolja az egyéniség önértékét és a

különbözés szükségességét!? Ennek az individualisztikus alapvonásnak köszönhető, hogy az emberi lélek erényei az újkor kultúrájában éppen ellentétes formákat öltenek, mint a középkorban. Kiszárad az odaadás, a szolgálat ösztöne s vele megfogyatkozik a hit, ellenben megduzzad az önállításnak, a hatalomnak és az önzésnek lelki forrása, mely aztán hamarosan elönti az újkor egész kultúráját. A középkori ember még úgy gondolkozott, mint Pascal, hogy tudniillik az én gyűlöletes, az újkor embere azonban énjét állítja a világ centrumába, sőt világalkotó tényezőként ünnepli. Ennek az embernek tipikus kifejezője a művész, ki a maga képére és hasonlóságára gyúrja át a valóságot és csak az iránt érdeklődik, amit hatalmi körébe tud belevonni. Világa szubjektív színt kap, mert ő hozza létre, ő ad neki formát. Úgy lesz vele, mint napjaink egyik poétája, Oláh Gábor énekli:

Világomat én megalkottam.
Nappal s csillagokkal rakottan
Mennyet is húztam sátorul rá
S beültem a közepébe úrrá.
Itt mindent a szemem arányit;
Óriással piciny-parányit.
Mindent fantáziám ecsetje
Színel, aranyba s vérbe festve.
Itt semmiféle szokás örvén
Nem parancsolhat semmi törvény.
Itt kötelesség vagy a jog, —
Élet, halál: magam vagyok.
Itt minden az én szómra zöldel,
Egy vagyok az éggel s a földdel.
Porszembe s gyémántba bezártan:
Ez az én csoda fellegváram.

Nem lehet érdektelen annak nyomozása, milyen új értékelést és milyen új célokat hozott ez az újkori individuálizmus az erkölcsi élet számára? A vallási gondolkodás területén hozta a hivatás eszméjét, s a profán etikában az utilitárizmust.

Amaz azt tanítja, hogy e földi létben sajátos és

teljesen egyéni hivatás vár reánk: valami olyan munkának az elvégzése, mely egyesegyedül a mi egyéni feladatunk, s melyet rajtunk kívül senki más el nem végezhet. Nélkülünk szegényebb lenne a világ. E hivatás eszméje magába fogadja az isteni eleveelrendelésben (predesztináció) való hitet, s éppen ezért különösképpen a protestáns és pedig a kálvinista puritánok körében vert gyökeret. A lutheránusok közt a pietizmus gondolatvilága érintkezik vele, s e kettő találkozásánál született meg e hitnek filozófiai etikába foglalása Kant etikája alakjában. Ezt az erkölcstant a kötelesség kategórikus imperatívuszáról nem értheti meg, aki nem veszi számba e filozófus protestáns lelkületét. Az erkölcsi értéknek nem lehet más ismérve, mint az egyéni kötelesség tudata, melynek tartalmát kinek-kinek a hivatása, Isten rendelte életfeladata tölti ki. Viszont ez a sajátosan egyéni etika menten összeomlik, ha nem támasztja alá az Istenben való hit és a szabadság tudata, melynél fogva önként vállalom magamra annak teljesítését, amelynek elvégzése kedvéért Isten ebbe a világba küldött. Ezért van, hogy Kant szkeptikus a transzcendens valóságokkal szemben, ha a tudomány világánál kutatja megismerésüket, de legott csupa bizonyosság, ha erkölcsi világának fundamentumait keresi bennük.

Az újkornak másik nagy erkölcsi teóriája az utilitárizmus, a hasznosság eszméjén épül fel. Az az ember volt ennek a tanításnak megalkotója, ki a hatalmat, a természet fölött való uralmat vallotta életcéljának, s cselekvéseit a haszon szemszögéből ítélte meg. Az emberiségnek való használás vágya hevítette, s egész lelkesedéssel dobta bele magát a cselekvésbe, a természet ellenséges erőivel való küzdelembe. Alapjában véve ennek a teóriának is vannak hivatásmozzanatai, de kétségtelenül profanizálódott már benne a vallási ér. Ennek pedig abban a természet felé fordulásban kell a magyarázatát keresnünk, mely az újkori embernek mind hívő, mind profán részére egyaránt jellemző.

Mikor ugyanis az újkor egyéne elszakadt a transzcendens világtól, akkor ráeszmélt a körülötte lévő való-

ságra: a természetre. Láttuk, hogy előde, a középkori ember, tulajdonképpen nem ebben, hanem egy föléje boltozódó spirituális világban élt. Nem ok nélkül szokás tehát az újkor kezdetéről szólva az egyén felfedezése mellett a természet felfedezéséről is beszélni. Hogy ez az a környezet, melybe az ember bele van dobva, s ennélfogva bizonyos összhangnak kell létrejönni ember és természet között, — ez a gondolat tisztán az újkor tulajdona.

Azonban a természet nem segítője, hanem ellensége a kultúrának. Folytonos küzdelemmel kell az embernek a természettől kiverekednie, hogy a saját világában: a kultúrában élhessen. Ezért az újkor embere a világ felé forduló érdeklődésének megfelelően arra törekszik, miként hozhatná lényét olyan viszonyba a természettel, hogy benne ne csak a — Kant kifejezését használva — *Mensch als Natur*, hanem *a Mensch als Freiheit* is helyet találhasson. Ezt pedig csak úgy érhette el, ha a természetet, az ember környezetét megismeri és uralma alá hajtja. Ennek a célnak megvalósítása az újkori természettudomány és a reája támaszkodó technika programmja (Bacon).

Az egyén szabadságáért és a természeten való uralmáért vívott küzdelem tölti ki az újkor első három századának történetét. A XVIII. század végére azonban mindazok az erők elgyengültek, melyek eddig ennek a célnak ellentálltak. A politikai intézmények terén a régi világfelfogásból fakadó rend megdőlt, s az amerikai szabadságharc és a francia forradalom végleg szabad utat nyitott mindenfelé a modern szabadságeszmék érvényesülésének. A tudomány pedig megkezdette azt a diadalutat, mely a természet megismerésében és a technika megalkotásában a mult században érte el teljes magaslatát. Mindennek az lett a következménye, hogy az ember a mult század végére biztosan élt a természet ellenséges erőinek közepett, mert azok immár alig jelentettek számára veszedelmet. Mondjuk így: az egyensúly ember és természet közt nemcsak helyreállt, hanem a természet rovására fel is billent. Az ember átlagos életideje az utolsó száz év alatt a kétszeresére emelkedett. A betegségek ma már nem oly félelmetesek, mint régen voltak, s nincs a földnek olyan pontja, amely ne érezné az ember uralmát a

természeten. Földünk összezsugorodott a mai közlekedési eszközök miatt — a messze közellé vált —, a végtelen nagy és a végtelen kicsiny egyaránt kénytelen volt előttünk fellebbenteni fátyolát, — a tér és idő nem ellenségeink többé.

4. Ebben a nagy, több századon át tartó küzdelemben az ember nemcsak sokat nyert, de sokat is veszített. Önmaga is szinte természeti lénnyé fejlődött vissza a keresztény középkor emberéből, s a kultúrát, ezt a szellemi szférából táplálkozó feladatot összetéveszti a technika eredményeivel. A mai ember azt hiszi, hogy azért nagy, mert engedelmeskedik neki a gőz és a villany, mert szava átfogja a földet és akarata másmilyenné alakít mindent, amit kezével elér. Pedig a technika maga is csak tény, s mint ilyen, egy színvonalon áll a természettel. Ez a kulturált ember természetes környezete. A művei éppen azért úgy hozzátartoznak az életünkhöz, mint a víz és a levegő. A mai gyerek nem csodálkozik rajta, hogy autón jár, telefonon beszél és rádiót hallgat. S a kongói néger, noha semmit se tud a természettudományokból, maholnap a gépet mégis oly közömbösen nézi, mint a kunyhója mellett égbenyúló pálmafát és úgy fogja használni, mint apja a kőbaltáját. A technika használata nem jelenti még, hogy egy kultúrának a lelkével is találkoztunk. Ezért természet a technika: adottság és nem feladat többé. Lélek nem szól belőle hozzánk. Nem úgy, mint a nagy műalkotásokból, amik előtt sohasem állhatunk meg a csodálat és a lélek borzongása nélkül.

Egyszóval a természetet meghódító ember a környezetével ideális összhangban élő lénnyé lett, ez azonban még csupán az állati feladatok megoldása, s kétes értékű eredmény, ha együtt jár vele, hogy elveszítjük miatta a szellem szférájával való kapcsolatunkat. Az ember nemcsak természeti, de szellemi lény is. A környezethez kötöttség mellett ott van benne a környezettől való felszabadulás is. S a természetben az ember az, aki parancsol, de a szellem világában az önkéntes hódolat az osztályrésze. A parancsoló ember azonban nem akar többé engedelmeskedni. Ezért van, hogy a mai emberben nagyra nőttek az önállítás hatalmi vágyai, de kihalt belőle a másnak való

odaadás, a szolgálat készsége, a hit és a szeretet. Keyserling elég érzékeny szeizmográfja a mai kor szellemének, s ő mondotta egy ujságírónak adott interjújában:

„A gépkorszak jelenlegi fejlettsége teljesen alákaknázta az emberi jóérzéseket. A mai technika zűrzavaraiban az emberi szív teljesen kiszárad. A szép és nemes gondolatok nem képesek többé a lélekhez férni. Nincs messze az az idő, mikor az emberiség minden jóérzéséből kivetkezik. Az élet tendenciája szemmelláthatóan a szívtelenség és a kegyetlenség felé gravitál. A jóindulatnak ilyen nagyfokú hiányára még nem volt példa a történelemben ... A csikágói banditavezért úgy állitják oda, mint valami felsőbbrendű embert. Egyesek szemében már egész hőssé lépett elő."

Ez lőn következménye annak, hogy korunk, noha kultúránk minden újabb és újabb alkotása a szellemnek az anyag felett való diadalából fakadt, mégis tudományával folyton tagadni igyekezett ezt a diadalmas szellemet. Soha nem találkoztunk még a következetes materializmusnak olyan rohamcsapatával, mint amilyen szembeötlik a mult század végének tudományában és filozófiájában. Lélek nincs, — tanítja a lélektan, — a történelmi materializmus pedig tagadja, hogy van szellem, hiszen az igazságok nem egyebek, mint az anyagi világnak, a gazdasági életnek reflexei, s a kultúra „felépítmény", délibáb a pusztai legelő felett. Eszményeink hasznos fikciók. Tudatos életünket a freudizmus az ösztönös állati lét vágyaiból épiti fel, s a gondolat csupán kísérő zenéje annak a dalnak, amit a test énekel. Amerika pedig lelkesedéssel vallja azt a behaviourizmust, amelyik szerint mi tulajdonképen nem is gondolkozunk, csupán beszélünk: szavakkal reagálunk a dolgok hatására és azt hisszük, hogy ez gondolat.

A szellem tagadásának ezt a sorozatát még igen hosszan folytathatnók, s mindig egy dallamot ismételgetnénk. Az emberi élet értékéről vallott felfogásra is megvan ennek a következménye. Bomlófélben vannak miatta a lelki közösségek és az érdek tartja össze a mai embereket. Bekövetkezett a társadalom atomokra bomlása, mert egész

életünket úgy rendeztük be, hogy énünk istenítésének nyitottunk utat. Nietzsche még fájdalmasan kiáltott fel: „Hogyan tudnám elviselni, hogy én nem vagyok isten, ha egyszer vannak istenek!?" A mai emberek nagy tömegét már ez a kérdés sem izgatja, mert úgy sem ismernek önmaguknál magasabbrendű lényt. A világ önértékű egyedekből áll, vallja az individuálista, akik mind egymás rovására akarnak élni. A darwinizmus „létért való küzdelme" elnémította azt a halk figyelmeztetést, mely a lények életében a kölcsönös segítést hangsúlyozta. Érdekek mérkőzésének látjuk a társadalmi életet, s oltárra helyezzük a „sacro egoismo"-t. Századokon át küzdöttünk a szabadságért és olyan állami rendet eszeltünk ki, amely védjen a szomszédtól, de ne avatkozzék az én életembe. Miatta a szélsőséges individuálizmus hívei szakítottak minden kötelékkel, s ebből zűrzavar, káosz fenyegeti a társadalmat.

Gépeink segítségével ma már többet termelünk, mint amennyit el birunk fogyasztani és az egyén szabadsága kedvéért feláldoztunk olyan értékeket, amelyek nélkül társadalom nem állhat fenn. Ebből támadnak a mai világválság tünetei. A mai társadalom elitje éppen ezért immár tisztán látja annak az individuálizmusnak veszélyeit, amelyet az újkor az univerzálizmus romjain nevelt nagyra és keresi újra azokat a mozzanatokat, amelyek meg tudnák kötni, össze tudnák kapcsolni az egyedekre bomló tömegeket. Ezért az elit ma már újra szeretne hinni, mert tudja, hogy semmi sem ad olyan egységet a lelkek sokaságának, mint a közös hit. Kezdjük látni, hogy az egyén önmagáért, azért, mert van, még nem értékes. Értéket csak az a nagy és emberfeletti eszme adhat neki, amelynek szolgálatába állította a maga életét. Korunk az eszköz lázadása a cél ellen, az anyagé a szellem ellen és az egyéné a közösség ellen. Ez immorális. Erkölcsi csak a szolgálat, s nem az önzés. Étosz, magasabb erkölcsi felfogás nem lehet ott, ahol az ember tudni sem akar egy magasabb Rendről, vagy valami olyan tekintélyről, akinek feltétel nélkül alárendeli magát. Az én akaratom csak akkor erkölcsi akarat, ha a más akarata: az egyetemes Rendé vagy az abszolút tekintélyé. Ezért igaz az etiká-

ban, hogy aki magát elveszíti, cserében az egész világot megnyeri.

Korunk ismét eljutott abba a stádiumba, melyben a szofisztika Athénje volt: az énben keresi az igazság mértékét és az erkölcs normáját. Ott tolong a sporttereken és a szépségkirálynők körül: a test kultuszát többre becsüli a szellem életénél.* Ebből származik gondolkodásunk anarchiája, s a közös nagy eszmények hiánya. Olyanok vagyunk, mint a sineken menetrend nélkül száguldozó vonatok. Ebből a rendetlenségből csak összeütközések, katasztrófák, s egyéni tragédiák fakadhatnak. Ez lett az individuálizmus túlhajtásából. A mai ember kezdi belátni, hogy ezen az úton nem mehet tovább, s újra felébredt benne a vágy a nagy közösségek organizált világa iránt. Sokan ezt úgy szeretik kifejezni, hogy az európai ember egy új középkornak megy elébe, amikor az uralom szellemét a szolgálat, a gyűlöletét a szeretet, s az egyén önistenítését a közösség megbecsülése fogja felváltani. A történet ritmusa valóban mutat ilyen ingalengésszerű fázisokat, de ha vannak is benne rokonjelenségek, nincsenek ismétlések. Ha a középkor egyoldalúan univerzális volt, az újkor pedig egyoldalúan individuális, akkor a feloldásnak olyannak kell lennie, amelyben e kettő szintézise rejlik. Az öntudatos és a szabadság értékét megízlelt ember nem mondhat le többé ezekről az értékekről. A kultúrában éppen úgy tovább él a jelenben a mult, mint a természeti élőlényben.

S a történet is az ember folytonos gazdagodásáról, bizonyos mérvű többéletéről beszél. Az álmodozó Kelet után Hellasban feltűnt az öntudatnak és a test örömei okos élvezésének értéke. Róma a jogrendet és a méltányosságot hozta az európai embernek. A kereszténység ráeszméltette a szeretetre, s megmutatta, hogy a hit és a szolgálat több, mint az önző uralom. Megformálta a hívő jó ember eszményét, s ezt nem szoríthatta háttérbe az újkor sem, amely kibékítette az embert a földi világgal, s

* „Gymnastik ist Bildung!" — mondja egy német sportegyesület felhívása. A fogalmak ilyen zűrzavara ma tipikus jelenség. A fedett uszoda fontosabb, mint az egyetem!

kezébe adta a természet fölött azt a hatalmat, melyet már a Szentírás megígért neki. E mámoros hódításban a diadalmas Én megfeledkezhetett a Máról: Istenről és a közösségről, de bizonyos, hogy e mai világválság legyűrése után az egész ember halad ismét egy új úton a további emelkedés felé. Mert van értéke a testnek és van a léleknek, — van az egyénnek és van a közösségnek. Ezek olyan igazságok, amelyek nélkül ma már nem élhet az ember, s jövőjét is ezekre a pillérekre kell építenie.

A MŰVÉSZET

1. A művészet az életnek egyik legnagyobb áldása, hiszen az ember, akit a végtelen természet mindig elpusztulással fenyeget, az alkotásban az isteni élet nagyszerűségét ízleli meg, s neki köszönheti, hogy lényét messze a természet fölé tudja emelni. Az alkotó művész a műben megállítja az időt és az örökkévalóság látszatát adja a pillanatnak. A művészet maga is hitvallás. Lélekformáló és vigasztaló erőben csupán a vallásos hit múlja fölül, de tudomány és filozófia mögötte maradnak. Ha láttunk már az Operában hívő wagneriánusokat, vagy figyeltük a IX. szimfónia hangóceánjában Beethoven imádóit, akkor fogalmunk lesz róla, milyen hittel adja át magát szemlélő és alkotó a művészetnek. A lélek irracionális mélységeiből fakad ez az odaadás, ahová nem igen tud bevilágítani az értelem mécsese. Éppen azért tisztában kell lennünk vele, hogy szinte a lehetetlenségre vállalkozik, aki világosan meg akarja látni a mibenlétét. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy már eleve lemondjunk rejtélyeinek föltárásáról, mert az ember sokszor hihetetlen diadalokra képes. S ami az egyiknek nem sikerült, talán sikerülni fog annak, aki utána következik. A tudomány története tele van olyan erőfeszítések emlékeivel, melyek szinte a lehetetlent tették valósággá: nincsen tehát olyan nehéz probléma, mellyel ne kellene birokra kelnünk.

A művészetről úgy szokás beszélni, mint az esztétikai tetszés, a szép tárgyak birodalmáról. Hiszen valóban azokat a tárgyakat foglalja magában, miket alkotóik azzal a szándékkal hoztak létre, hogy a tetszésnek nevezett hatást váltsák ki velük. S a művész az az ember, ki a meglévő anyagi valóságot, mint művészi anyagot változtatja

meg, hogy rajta a lelkében élő szépség jelenhessen meg a világban, a többi emberek szeme előtt.

Hát a természet tárgyai önmagukban nem szépek? Meg kell azokat változtatni, a művésznek kell azokat megformálni, hogy szépek legyenek? Aki valaha elámulva állott a viharos tenger partján, vagy csodálattal tekintett föl a néma hegyóriások jeges csúcsaira, nem egykönnyen hajlandó magáévá tenni azt az állítást, hogy a szépséget csak a művészet tárja föl a világ előtt. Pedig úgy van. Ha a természetet szépnek látjuk, abban is a műalkotást csodáljuk: az isteni alkotó művét szemléljük benne, aki tudatosan szépet akart vele teremteni. Mindig a művész az, aki akár a természetben, akár a műalkotásban ráeszméltet bennünket a szépségre. Hányan utaztak az Alföldön közömbösen és unatkozva, míg Petőfi ki nem nyitotta szemüket e táj különös szépségeinek látására!? S nem Petrarca volt-e az első modern ember, ki gyönyörködve állott meg a természettel szemben? S nem Rousseau *Új Héloise*-ének ragyogó lapjai ébresztették-e föl az embereket a Mont-Blanc szépségének tudatára? „Bárcsak így láthatnám én a természetet, mint ez a művész!" — sóhajtott fel Goethe, mikor Michelangelo műveinek szemlélete után elhagyta a Sistinát. S ezzel a nagy szellem mintegy elismerte, hogy a művészek tanítanak meg bennünket látni, s nekik köszönhetjük, hogy van tudomásunk a világ szépségeiről. Vagy helyesebben: mindnyájan művészek vagyunk, mikor a szépség formáiban szemléljük a tárgyakat. A művészetben a meglévővel való elégedetlenség, az alkotás szükséglete talál kifejezést. Ezért von minden műalkotás egy a valóságnál szebb, magasabb szférába, amit elképzelünk, s aztán kifejezünk, de ami tulajdonképpen nem is valóság másutt, mint a műalkotásban. A Szépség olyan érték, mi a műalkotáshoz tapad, mint annak a léleknek nyoma, mely abban az alkotásban a maga rejtett tartalmát fejezte ki. Minden műalkotáson ott van az alkotó lélek arcképe. A természeten is ott van az isteni alkotó lelkének nyoma. Nemcsak az ember, de az egész teremtett világ az ő képére és hasonlatosságára van teremtve. Természet és művészet különbözhetnek a szépség foká-

ban, de nem a lényegében. A természeti szép rejtett művészi szép. Az isteni alkotó vonásai el vannak rejtve benne, s mivel általában nem a művészi szemlélet kedvéért, hanem valami érdek miatt szoktunk a természethez fordulni, szépségét valóban annak kell számunkra felfedezni, aki mindig és mindenütt érdek nélkül ezt keresi. Ilyen a művész. Ő az, ki a havas mezőkön nem a vetésnek hasznos hótakarót, s nem is a jó sípályát, hanem a szikrázó fehér lepel szépségét látja.

Ha a természet, akár rejtve, akár nyíltan, magán hordozza a szépséget, ebből könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy a művészet lényegében utánzás, még pedig a természet utánzása: előhozása annak a szépségnek, ami ott él a természetben. Ez az elmélet régi időre és hosszú pályafutásra tekinthet vissza. Már Platon az utánzásban látta a művészet mibenlétét, s éppen azért zárta ki a művészeket ideális államából, mert a természetet utánozzák. A természet pedig felfogása szerint maga is utánzat: az ideák utánzata, s ennélfogva tévedt eszű embereknek tartotta a művészeket, kik beérik az utánzatok másolásával az eredeti látása helyett. Aristoteles ugyancsak idealizáló utánzásnak vélte a művészetet, akárcsak a mi Arany Jánosunk, aki szerint „nem a való", hanem „annak égi mása" kölcsönzi a Szépség varázsát a költő énekének. Ezt az elméletet vallották a cinquecento művészei éppúgy, mint a német Gottsched, Mendelssohn és a fiatal Lessing, meg a francia Diderot. S korunk naturalistáinak is ez a hitvallása. Nagy és díszes névsor ez, — kiváló elmék koszorúja és még sincs igazuk!

Mi értelme volna annak, hogy a művész azt hozná létre az alkotás lázában, ami már úgyis megvan, s mindenesetre külömbül van meg, mint a többé-kevésbbé tökéletlen utánzat!? A műalkotás, még ha élő modellje van, akkor sem akar másodpéldány lenni, hanem eredetiségre törekszik. A modell alkalom a művésznek, hogy róla és vele kapcsolatban eredetit alkothasson. Mert a művész nem másol, hanem alkot. A maga nemében egyetlen valóságot kíván létrehozni. A plasztikon alakjai és a klinikai moulage-ok a valóságnak sokkal hívebb utánzatai, mint a művészi alkotások, s mégis ez utóbbia-

kat tartjuk értékeseknek és nem a viaszfigurákat. Ha a művészet utánzás volna, akkor az imitátorok és virtuózok volnának a legnagyobb művészek és a fotográfus gépe nagyobb művész lenne, mint Rubens. A mű pedig akkor lenne legsikerültebb, ha semmi sem volna benne a művész lelkéből. De vajjon ilyen személytelen valami-e az, amit művészetnek nevezünk? S volna-e értelme, hogy utánozzuk a természetet, mikor előre látható, hogy e versenyben az ember húzná a rövidebbet?

Az igazság az, hogy a művésznek a természet csupán szimbólum, jelkép, amellyel és amelyen át önmagát akarja a világnak megmutatni. A festő, ki a természet szépségétől megihletve vásznára akarja átvinni ezt a szépséget, nem szolgai módon másolja, hanem újraalkotja a maga szemléletében a tárgyait. A művész az, kiben a szemlélet csak akkor válik teljessé, ha egyúttal azt a maga módján ki is fejezi. Más embertől éppen az különbözteti meg, hogy élmény és kifejezés, szemlélet és alkotás oly szoros egységben vannak benne, amilyen a közönséges embernél nem szokott előfordulni. Így értjük csak meg, hogy a művész azt is ki tudja fejezni, ami nem-valóság, ami tisztán lelki élmény, s ezért alkotása nem korlátozódik a valóság körére. Mert ha a művészet csakugyan utánzás, mit utánoz a zene? Az építészet? Az iparművészet? S mit utánoz a lírai vers? Hiszen a zene csupán az érzelem hullámzásának kifejezése, s a líra az egyénnek önmagába merülése. *Worte sind nichts!* — írja Beethoven, mikor szerelmét akarja kedvese előtt elmondani. Azért lesz a lírai kifejezés is vers, amiben a ritmus, a zene szinte fontosabbak, mint a szavak. Egy lírai vers banálissá válik, ha prózában mondjuk el, s hatása így annál kisebb, minél inkább igazi líra a költemény.

Ez a tény is mutatja, hogy a művészet igazi forrása és tárgya nem a meglévő külső világban, hanem ott belül, magában az alakuló és forrongó emberi lélekben keresendő. Igazolja ezt pl. az is, hogy a líra kora rendesen az az idő, mikor az akarat, a tett megbénul és a lét az érzelmi életben szorul össze. Ezért lírikus természetű a kora-ifjúság, mikor még bénák vagyunk a tettre és föl-

virágzik a líra azokban a korszakokban, mikor a külső körülmények (társadalom, politikai hatalom, stb.) lenyügözik az embert. A legnagyobb lírikusok azok voltak, kiknek lelkére különösen sok külső béklyó nehezedett, pl. hivatali függés Goethére, szegénység, honfiúi gond Petőfire, Burnsre, Verlainere, s Arany János akkor írta legszebb lírai költeményeit, mikor „küzdött kórralbajjal" és szárnyaszegettnek érezte a lelkét. A tettekben kötve volt a kezük, életük igen szűk körre volt szorítva, de annál jobban érezték az önmaguk benső valóját, s annál függetlenebb volt bennük az érzelem és a gondolat. Lírai költeményeket és abszolút zenét nem a Napoleonok írnak, hanem a tevékeny élet koldusai.

Ezzel a magyarázattal megegyezik az a megfigyelés is, amit Solymossy Sándor etnológiai vizsgálódásai nyomán foglalt tanulmányba, hogy t. i. az epika a primitív embernél a harcos férfiak képzeletvilágának kifejezéséül született meg, a líra pedig a benső életre szorított és egyéni akcióktól megfosztott női lélek művészi kifejezése volt.

De tévednek, akik ebből azt következtetik, hogy az egyén minden élményének kifejezése művészet, ha megvan benne a kellő művészi formáltság. Művészet csak a jelentős élmények, a szimbolikus értékű benyomások kifejezéséből származik. Ezért kénytelenek utánzás és utánzás között különbséget tenni még azok is, kik a művészetet utánzásnak tartják. Ők t. i. szintén hangsúlyozzák, hogy a művész által utánzott tárgynak jelentősnek kell lennie.

A lényeg az, hogy a művész is valóságot alkot, mint ahogyan valóság a természet is, de a művészi valóság tudatosan más akar lenni, mint a természet valósága. S ez csak úgy lehetséges, hogy a művész még a valóságot sem annak a valóság-voltáért szemléli, hanem csupán a tárgy szemléletes formája, ez a látszat ragadja őt meg. Már Kant kiemelte az esztétikai szemlélet érdektelen voltát, amin azt értette, hogy a szemlélt és szépnek talált tárggyal nem akarunk semmit kezdeni, mikor tisztán a szépsége kedvéért szemléljük. Ami *látszik* rajta, az a szép, s ennek igazán mindegy, hogy valóság-e, vagy csupán

látszat. A művész szeret elmerülni a természetben, mert minden mozzanata szimbolikus jelentést kap a lelkétől: úgy érzi a természetet, mint az emberi kedély hullámzásának tükörképét. A költő szereti a természetet, mert úgy fogja föl, mint amelynek jelenségei részt vesznek az ő benső életében, s szemében más a természet, mint a valóság, amit a fizikus lát, mert a maga lelki állapotait: érzelmeit és hangulatait lopja bele. A művésznek a természet is élő valami, mint ahogyan él az az emberi lélek, melynek oly kifejező szimbolumául kínálkozik. Ezért az esztétikai objektum nem jöhet létre a szemlélő művészszubjektum nélkül. Az esztétikai objektivitás igazában valami megfinomodott szubjektivitás, amennyiben a műalkotás objektumában annak a művészi géniusznak szubjektivitása van meg, amely objektív jelentést kölcsönöz a formáló tudatnak. Ezért igaz aztán, hogy az esztétikának még a természet is csak mint műalkotás lehet a tárgya.

2. A műalkotást azért becsüljük, mert szépnek tartjuk. De vajjon ez a szépség magán a tárgyon van-e, vagy a tárgy szubjektív visszhangja bennünk, nézőkben? — Edith Landmann-Kalischer azt fejtegeti, hogy a szépség a tárgyak objektív tulajdonsága, amely ott van a szép tárgyak felületén, s mi azt egy sajátságos organikus szervvel: a szépérzékünkkel úgy fogjuk fel, mint ahogy a szemünkkel észrevesszük a tárgyak színességét. Talán mondanom sem kell, hogy ez az elmélet egyrészt primitív miszticizmus, másrészt pedig az objektivitás követelményéből fakadó túlzás. A szépségnek ilyen mintegy matériaként való felfogása ellenkezik a józan eszünkkel. Mi inkább abban a véleményben vagyunk, hogy a szépség a szép tárgyaknak olyasféle tulajdonsága, amilyen pl. a jóság a jó embernek. A tárgy tulajdonságként, formájában hordozza ugyan, de csak a tudatos szemlélet eszmélhet rá, mikor a tárgyat szemléli. A Szépség önérték, éppen úgy, mint az Igazság. Lényegileg immateriális, szellemi, eszmei természetű, s ott vesszük észre, ahol neki megfelelő valóságokat szemlélünk. Ezért az esztétikai szemlélettől elválaszthatatlan a célszerűség gondolata: olyan tudatban jöhet csak létre, amely egyetlen pillantással össze tudja fogni a valóságot és az értéket,

az alkotást és annak célját, s ilyenkor úgy látja, hogy ez a valóság csakugyan kifejezi, hordozza azt a szellemi célt, eszményt, amelynek kedvéért létrejött, valósággá lett a művész tevékenysége révén. A Szép tehát egyfelől eszmei valami, t. i. érték, feladat, melyet a művész megpillant, s másfelől valóság, t. i. az eszméhez igazodó kifejezés.

Annak a kérdésnek tehát, hogy objektív-e, vagy szubjektív? — tulajdonképpen nincsen itt igazi értelme. Objektív annyiban, hogy érvényessége nem a szemlélő alany önkényétől függ. A szépséget a tárgyi formákban éppen úgy el kell ismernem, mint a gondolatokban az igazságot. Úgy lép elém, hogy elismertetést követel a részemről. Viszont szubjektív annyiban, hogy nem a tárgyhoz, hanem a tárgy szemléletéhez, ehhez a szubjektív aktushoz kapcsolódik, amely észreveszi. A milói Vénus szépsége csak olyankor villan elő, mikor tudatos lények szemlélik. Ettől függetlenül néma márvány, természeti tárgy, de beszédessé lesz, ha olyan ember áll vele szemközt, aki érti a szavát. A szépség tehát az a szintézis, mely a szemlélőnek és a szemlélt tárgynak egymásrautalásából születik meg a művészi szemlélet élményében. De ebben meg kell születnie és pedig úgy, ahogyan átéljük. A tárgy szellemének szava a szemlélő szellemhez. Immateriális tényező, ami csupán megtelepszik az anyagon, átragyog azon a matérián, melybe a művész öltözteti. Mert a műalkotásból mindig az alkotó szelleme sugárzik felénk, s ha a szemlélő ezt a közvetítő matérián keresztül felfogta, akkor létrejön a szép élménye: az a sajátos borzongás, mely a szellemmel való érintkezéskor fut végig a lelken.

3. Ha a szépség élményében ilyen fontos szerep jut a szemlélő alanynak, akkor érthető lesz előttünk, miért tartanak az emberek oly különböző dolgokat szépnek. Nem minden alkotó szellem tud kellő visszhangot kiváltani egy-egy szemlélő szellemből. Oly sok minden hidegen hagy bennünket ma, amiért a régiek rajongtak. Werther egy egész nemzedéket megríkatott, ma érzelgősnek és unalmasnak találjuk.

Minden kor embere magamagát szereti látni a rég-

mult idők alkotásaiban is. Azok felé vonzódik, melyekkel talál magában valami közösséget. A szépérzék lelki találkozás: megérzése a lelki rokonságnak. Mondd meg, mit tartasz szépnek és megmondom, ki vagy. A szemléletben az alkotó és a néző egyaránt a saját szubjektivitásának hatása alatt áll. Minden emberi lélek mélyén van egy pont, melyet legjobban önmagának, a maga igazi énjének érez az ember. Ebből az „igazi" énünkből fakadnak tradicionális természetű értékeléseink, világnézetünk és ez irányít abban is, hogy mit tartsunk szépnek. S minden művész a maga szépségeszményének akar alkotásaiban kifejezést adni: azt a képet testesíti meg, amelyet benne keltenek a világ benyomásai. Tulajdonképpen tehát önmagát fejezi ki a műben, illetve helyesebben: egy olyan tárgyi világot, mely nem személytelen, hanem személyes jellegű. Az alkotó úgy hozzátartozik a műhöz, mint a szemlélő a széphez. Nélkülük nincs világunknak napja: vak sötétség borul mindenre, s a tárgyak elrejtik formáikat és szépségüket. Ezért a művészet nem is lehet más, mint szubjektív. Aki a tárgyi világ objektív orcáját keresi, az ne a művészhez forduljon érte. A művész a maga törvénye szerint alkot és a maga lelkének vonásait viszi át a tárgyi világra. Szubjektivitása egész világán elömlik és benne minden tárgy szimbolummá válik, azaz nem önálló életet él, hanem csak a művészi kifejezés funkcióját végzi. Itt az élettelen élővé lesz és az éjszaka csendjéből, a vihar zúgásából éppen úgy, mint a kedvese szeméből egy lélek, egy szellem szól hozzánk: a művész szelleme. S a szemlélő a szépséggel akkor találkozik, ha érti e szellem szavát.

Hihetetlen, mennyit küzködik a művész a kifejezéssel, a magamegmutatással. Az anyag folytonosan ellenáll a szándéknak. A forma eltorzul az anyagon, s a mű nem tud annyit mondani, amennyit a művész szeretne rája bízni. Platon a *Phaidros*-ban céloz rá, hogy az alkotó ember szántszándékkal vízbe írja eszméit, mikor szavakkal akarja elmondani, mert „a szavak képtelenek igazán segíteni magukon, képtelenek az igazságot híven tanítani". Flaubert pedig azt mondja a *Bovaryné* egyik helyén: „Soha senki se tudja kifejezni se a vágyát, se a

gondolatait, se a fájdalmait, mert az emberi szó csak repedt üst, amelyen legfeljebb medvetáncoltatásra alkalmas dallamokat verhetünk ki akkor, amikor szeretnénk elérzékenyíteni a csillagokat". Az emberi szó szegénységének ez a rajza megértetheti velünk, miért keresnek a művészek mindig újabb és újabb kifejezési lehetőségeket. Hiszen a művészet funkciója a közlés: minden művész azt szeretné, hogy minél teljesebben megértsék őt abból, amit alkot. Ady költeménye, a *Szeretném, ha szeretnének* ... kötet elején megkapó kifejezése annak, mennyire egyedülvalónak tudja magát a művész, s ez az állapot fáj neki, mert szeretné magát megmutatni. Ez a megmutatás azonban rendesen csak igazán kiváló géniuszoknak sikerül, akik ebben az önmaguk törvényét követve mintái lesznek aztán másoknak. Ők azok, kiket klasszikusoknak ismer el a későbbi utókor. Mert nem minden művész úttörő lángelme, mint ahogy nem minden ember eredeti és új utakon járó egyéniség. Sokkal többen vannak, akik mások mintájára élnek és alkotnak, mint azok, kik lelkükben egy új világot fedeznek föl és minden erejükkel azon fáradoznak, hogy ennek kincseit szórják szét kortársaik között. Mert egészen bizonyos, hogy a művészben, ha nem élne a közlés vágya, s ha nem akarná magát valakinek megmutatni, a mű sohasem jönne létre. Minden műben vannak tehát társadalmi mozzanatok, s a műalkotás megszületésének forrását a társas ösztönben kell keresnünk. De a közlés módját: a hogyant, a művészi lángelme szabja meg.

A géniuszt ebben semmi más nem köti, mint saját tehetségének korlátai. Új látásokat közöl a világgal és addig nem is sejtett lehetőségeket tár fel az ámuló emberek előtt. Benne lesz világossá, hogy az ember nem passzív nézője a világnak, de aktív formálója. Az ember a természetből akkor emelkedett ki, mikor először alkotott művészi módon. Ezzel megindítója lett egy olyan folyamatnak, amely a kultúra-alkotásban áll előttünk, s általa új világot épített a régi fölé: a természet állati mozzanatai háttérbe szorultak a kultúra valóságának emberi vonásai mögött. A művészi alkotásban mutatkozik meg legvilágosabban, hogy az ember nem gép, mert

a gépet idegen erők mozgatják, de az ember a saját indítékából tud alkotni, műveket létrehozni és beleilleszteni a világba. Nagyobbá és gazdagabbá teszi a valóságot: a művész Isten teremtő művét folytatja. Az alkotás és az akarat azok az emberi kősziklák, melyeken megtörik a természeti okság hullámverése. Nekik köszönhető, hogy az embert nem borítja el a természet árja, s hogy róla szólva csődöt mond a mechanizmus világképe, s azt a teleologikussal, a célszerűség eszméjén felépülő világrend gondolatával vagyunk kénytelenek felváltani.

4. Eddigi fejtegetéseink lényege gyanánt azt a tételt kell leszögeznünk, hogy művész és műélvező a természeten és a műterméken egyaránt valami sajátos értéket vesznek észre, s ez az, ami őket alkotásra, illetve gyönyörködésre készteti. A megérzett, tudomásul vett értékeknek pedig az a természetük, hogy feltétlen elismerést kívánnak tőlünk. Amit egyszer szépnek érzünk, annak a szépségét semmiféle okoskodással sem lehet többé tagadnunk, vagyis: nem vonhatjuk ki magunkat az elismerése alól. Az érték érvényessége kategórikus. Minthogy azonban az érték nem fizikai erő, s elismerése erkölcsi feladat, nem lép föl erőszakkal. Tehetünk, cselekedhetünk másképpen is, mint ahogyan az érték parancsolja, de csak azzal a tudattal, hogy ilymódon ellene szegülünk az értéknek: hazudunk vagy helytelenül cselekszünk. Ez másszóval azt jelenti, hogy a tudomásul vett, felfedezett érték annyira hozzánk tartozik a tudomásulvétele pillanatától kezdve, hogy tagadásával önmagunkat tagadjuk meg, s magunkkal jövünk ellenkezésbe. Ezért mondhatjuk, hogy az érték törvényei egyúttal a magunk törvényei s nem kényszert, hanem tudatunk autonómiáját éljük meg, ha neki megfelelően viselkedünk, cselekszünk és gondolkodunk.

S most már, mikor tudjuk, hogy egy műterméket mindig valami esztétikai érték világosságában szemlélünk, talán bepillanthatunk a műértés titkaiba is. Ahhoz a műhöz vonzódunk, amely alkalmas szimboluma a magunk lelkében élő értékeknek. Olyan világot akarunk látni, amely a mi lelkünknek megfelel. A boldogtalan szerelmes az *Inferno* 5. énekén fog elmerengeni, vagy *Romeó*

és Júlia történetét olvassa, esetleg az Operába siet *Tristan és Izolda* hallgatására. A forradalomban és a napoleoni háborúkban kifáradt és elszegényedett társadalom idegenkedett mindentől, ami erőfeszítéssel jár, ami fényűző és heroikus, s megalkotta a biedermeier-művészetet, a lendületesnek és hősiesnek ezt az abszolút ellentétét. Petőfi — merném állítani — be sem engedett a lelke belsejébe a külső világból semmi olyan benyomást, ami nem volt alkalmas arra, hogy a szabadság és a szerelem szimbolumául szolgáljon. Flaubert egész művészete nem egyéb, mint a nemes lélek szenvedéseinek, s a polgár butaságának és korlátoltságának kifejezése. Általában az a tárgy, melyhez esztétikai élményünk tapad, bennünk él csupán, s a külső világ, — természet és műtermék csak alkalom a léleknek arra, hogy segítségével olyan tárgyi szintézis alakuljon ki benne, amit az esztétikai szemlélet tárgyának nevezünk. Ez a tárgy valami csodálatos egybefonódása külsőnek és belsőnek, érzéki adottságnak és a saját énünknek. A szobor, amit a megmunkált márványtömb, s a kép, amit a pigmentált vászon a szemlélőnek jelent, csak inger és utalás annak a belső, átélt tárgynak kialakulására, melyre aztán esztétikai élményeink és ítéleteink vonatkoznak. Világos tehát, hogy ugyanaz a műtermék minden egyes szemlélőben, s ugyanaz a természeti valóság minden egyes művészben más és más módon él. A műtermék azonossága még nem nyujt kezességet a szemléletben élvezett esztétikai tárgy szépségének azonosságára nézve. Még az is, aki egy kész művet szemlél, lélekben a művésznek utána alkotja a művet és az így az önmaga megalkotta mű képében gyönyörködhetik. S bármily paradoxnak is tűnik fel előttünk, ahol ez az utánaalkotás sehogyan sem sikerül, amikor nem érzem át, mit akart a művel az alkotó, ott a műértésnek is vége van. Más lelki szintézist követelnek tőlünk például a cinquecento képei, mint a quattrocentoé. Egy Rafael-kép szemlélete azt követeli tőlem, hogy a háttér, a környezet vonalait összefogjam az alakok körvonalaival, s figyelembe vegyem e vonalelemek parallelizmusát vagy divergenciáját. A kép megszerkesztésében itt bizonyos geometriai elvek érvényesülnek, s ezek benyomását nem az egyes kontúrokból, ha-

nem az egésznek a jelzett módon való összefoglalásából tudom „kilátni". De ha a quattrocento képeihez közeledem ugyanezzel a szintézissel, akkor valami nyugtalanságot, bántó zűrzavart viszek bele a képbe, mert akkor az alkotó művész lelkétől ez a szemléletmód idegen volt. Továbbá egészen másképen kell néznem egy rajzot és egy festményt. A rajzon a vonalak mozgását a kép felületéről kell leolvasnom. A rajz melódiáját és formahatását már azelőtt kell éreznem, hogy annak tárgya és perspektívája kialakul bennem. A festményben viszont a vonalnak csak akkor van formai értelme, ha az a tárgyi értelme és a mélységdimenzió észrevétele után jelenik meg a tudatban.

Tehát minden műalkotás valami sajátos lelki szintézist követel még a szemlélőtől is, amire persze nem mindenki képes. Innen van, hogy az egy-egy műre vonatkozó ítéletek annyira eltérnek egymástól. De ha bele tudnánk helyezkedni az alkotó szempontjaiba, akkor többé-kevésbbé azonos módon tudnánk vele látni és legott feltárulna előttünk a mű igazi értelme. Az esztétika és a művészettörténet tanulmányozása éppen azért fontos, mert segítenek bennünket annak a szintézisnek rekonstruálásában és újraélésében, mely a művet eredetileg létrehozta. Aki például tanultság nélkül életében először lát japáni kakemonokat vagy fametszeteket, teljesen értetlenül áll velük szemben, mert a képek lényeges mozzanatait, dominánsait nem ott keresi, ahol kell. Haronobu kicsiny japán nőinek az arcát kutatja, s azokat üreseknek és kifejezésteleneknek találja. A bő ruha pedig, mely testüket takarja, semmit sem sejtet a formáikból és a mozdulataikból. De ha a néző figyelmét megkapja a nyakvonal finom hajlása, s onnan továbbhaladva észreveszi a bő köntös ráncain a rajzoló vonalvezetésének finom ritmikáját, akkor felderül előtte a japán fametszet művészete, ahol éppen a vonalnak ezt a bájos hullámzását akarja a művész kifejezni, s olyan témákat választ, melyeknél erre a kifejezésre alkalom nyílik előtte. Ezt tehát egészen másképen kell néznünk mint az európai festményeket, mert sem a tárgy, sem a távlat nem fontos bennük, csupán a vonal, s az egesz műalkotás ebből épül fel.

5. Egy további igen lényeges kérdés, amire meg kellene találnunk a feleletet, mik vannak nekünk adva e lelki szintézis érzéki elemei gyanánt? — Az anyag, a tárgy és a forma.

Az anyag sok tekintetben már eleve meghatározza a műalkotás lehetőségét s a vele elérhető esztétikai hatást. Vannak, akik ezzel szemben azt állítják, hogy az esztétikai szemlélet tárgya független attól az anyagtól, mely e szemlélet tárgyát hordozza. Így a szoborban nem látunk mást, mint létformálást, a képben színes álmot, a költeményben eseményt vagy hangulatot stb. A fa, a bronz, a márvány, a szó, a vászon és a festék csupán esetleges hordozója volna a formáló ideának. S csakugyan azt látjuk, hogy „ugyanaz" a kép, például egy rézkarc, nyomható selyemre is, meg merített papirosra is, és „ugyanaz" a szobor szerepelhet márványban is, meg bronzban is. A költemény szintén lefordítható idegen nyelvekre. De nagyon kérdéses, vajjon ugyanaz marad-e valóban így is a szóbanforgó műalkotás. Nem változik-e meg esztétikai értékében? Colleoni nyers akaratereje márványban tenné-e ránk azt a hatást, amit bronzban? Nagyon helyesen figyelmeztet bennünket Bergson, hogy fordítsunk le valamely költeményt minden lehetséges nyelvre, hiába fogunk az árnyalatokhoz új árnyalatokat fűzni, egyiket a másikkal bizonyos retusálás által kölcsönösen javítani, hiába fogjuk a lefordított képnek folyton hivebb és hívebb mását teremteni. — sohasem fogja a fordítás az eredetinek bensőbb értelmét visszaadni. A műalkotás tényezőihez tehát szorosan hozzátartozik az a matéria is, mely a kifejezés eszközét alkotja. A fa, vagy a terméskő más szobrászi lehetőségeket zár magába, mint a márvány és a bronz. Az építésznek nem közömbös, hogy téglából, gránitból vagy betonból és vasból kell-e létrehoznia azt az épületet, melyre terveket készít. S az olajfesték technikája is egészen megváltoztatta a festészet arculatát.

A tárgy, melyet a művész elénk állít, s amelyen át nekünk önmagáról is beszél, végtelen változatosságot enged meg, hiszen az egész világ minden tárgya választható tárgyul a műalkotásban. Itt azonban nagyon fontos az,

hogy a választott tárgy nem önmagáért, hanem a hozzátapadó művészi ihletért értékes a művész szemében. Arany János aligha fordult volna Toldi története felé, ha nem azt a nagyfalusi elparlagiasodott nemes ifjút látja benne, aki oly szépen szimbolizálta a maga feltörekvő vágyait abból a szűkös helyzetből, amiben nagyszalontai ismeretlen korszakában élnie kellett. S érdekes az is, hogy a műalkotás értékét nem a tárgy szabja meg. Ugyanaz a Velence például hány sikerült képnek és hány giccsnek lőn már a tárgya!? S Toldi történetét is meg lehet írni jól is, meg rosszul is. A tárgy tehát nem kezesség az alkotás sikerére. Egy Rembrandt remekműveket fest koldusokról, s mások királyokról is csak szánalmas képeket tudnak mázolni. A műalkotás tartalma tehát nem azonos annak esztétikai értékével. Itt igazán nem a „micsoda?" hanem a „hogyan?" a fontos. Hogy a műalkotás esztétikai értékét nem a tárgy határozza meg, annak bizonysága az építészet is, meg a zene is. Különösen a zenének nincsen egyéb tárgya, mint az a hangulat, mely a többi művészet alkotásaiban mintegy kísérőként szerepel. S különös, hogy például a Parthenon frízének töredékeit még mindig szépeknek találjuk, noha abból, amit ábrázolni akarnak, talán már semmit sem fogunk fel. De az istennők ruhájának esése úgy hat ránk, mint valami melódiának hallgatása, s ezért látásukkor még mindig a szépség élményét éljük át. Viszont barbár valamiknek érezzük az antik torzók modern kiegészítését, mert bennük az antik és a modern elemek ritkán olvadnak össze. A mai ember még a restaurálásban sem tudja megadni a régi alkotások eredeti hangulatát.

A művészetben tehát sokkal fontosabb a tartalomnál a forma, mert olyan mű sok van, aminek nincsen határozott tartalma, de formátlan műalkotás el se képzelhető. S a művészt éppen a forma fölött való uralom különbözteti meg a kontártól. De a forma viszont már olyasvalami, ami az érzéki és érzékfölötti határán lebeg, amivel a műalkotás a valóságból egy sajátos látszatvilágba siklik át.

Minden művészet egyik főkövetelménye formának és tartalomnak összeillése, egybeolvadása, amiben az az

esztétikai norma nyer kifejezést, hogy a művészetben az érzékinek és az érzékfölöttinek az érzéki látszatában kell megjelennie.

6. Ezzel a megállapodással most már szinte rátapintottunk a művészet lényegére, amit nem kereshetünk másban, mint hogy a művészet az esztétikai értéknek, a Szépnek megvalósítása, éppen úgy, mint ahogyan a tudományban az Igazság és a jó ember életében a Jóság lesz valósággá.

Ha egész jelentésében mérlegeljük a művészetnek imént kifejezett követelményét, rögtön világossá lesz előttünk, hogy miért kell a művészetnek az érzéki kifejezés eszközével, a mű matériájával oly sokat törődnie. Hiszen a mű szépségének ezen az anyagon kell meglátszania, s azzal áll vagy bukik a mű, hogy a kifejező eszközre ezt a látszatos létet, a mű lételét, rá tudja-e a művész kényszeríteni vagy sem. Hiába vannak nekem nagy érzelmeim, — ha nem tudom ezt kellő formákban másokkal közölni, nem leszek költő. A művészi alkotás mindig egy adott anyag megmunkálása a kifejezés érdekében. S a művészi képzeletnek szinte minden anyagon másképen kell tevékenynek lennie. Ha egy művész a lényétől idegen anyag területére téved, az legott szembetűnik. Michelangelo a festészetben is szobrász maradt, s Verlaine lírája a zenében találhatna hozzáillő kifejezést. Ezért írja:

Zenét minekünk, csak zenét!
Ezért a versed lebegőben
Ragadd meg a lágy levegőben,
Amint cikázik szerteszét!
Ha szókat írsz, csak légy hanyag
És megvetően dobd a zenének,
Mert édes a tétova ének
S a kétes olvadó anyag.
Ó jaj, a rím silány kolomp,
Süket gyerek, oktondi néger,
Babrál olcsó játékszerével
És kongatja szegény bolond.
Zenét minekünk, muzsikát!

Legyen a vers egy meg nem álló
Lélek, mindig új vágyba szálló,
Mely új egekbe ugrik át . . .

A műalkotás sajátos varázsa éppen ebben a kétlakiságában: érzéki és érzékfölötti mivoltában rejlik. Közvetlenül nem egyéb, mint megmunkált, alakított anyag. De ez a formált anyag valami olyat jelent, ami tőle egészen különbözik: egy embert, tájat, történetet stb., szóval azt, amit a mű tárgyának nevezünk. A vászonra kent színfoltok fákká lesznek, a hegedű hangjaiban magának a vágynak zokogását halljuk, s az *Ilias* szóáradatában a trójai hősök elevenednek meg látó képzeletünk előtt. Jól tudjuk, hogy valóságban a színes festék sohasem lehet fává, a hegedű hangja fájdalmas vággyá, a szó és a márvány emberi alakká. De a művész kezében valóra válik a lehetetlen, s művében megszületik a valóság *látszata*. Ezért nincsen nagyobb varázsló, mint a művész. Alkotásában, mint Hegel mondja, az érzéki anyag megsemmisül: a megformált márványt nem úgy nézzük többé, mint a márványt, hanem mint Vénuszt, Apollót, Goethét vagy más élő lényt.

Ebben a varázslatban hathatós támasza a művésznek a forma és tartalom amaz egysége, melyről az imént beszéltünk. A műalkotást értékben az emeli a természet fölé, hogy benne az érzékfölötti, a forma sokkal jobban szemlélhető, mint a természeti tárgyakon. A természet elrejti a formát, a szépséget: sok rút és zavaró mozzanattal keveri. A művész azonban kiemeli ezekből a zavaró mozzanatokból és a maga tisztaságában állítja szemünk elé. Ezért szebb a kép és a szobor, mint az eredeti modell. Ez *csak* szép akar lenni, míg a modell a szépnek és rútnak egyéni keveréke. Mivel a művész az érzékfölöttit, a szellemit jobban meg tudja láttatni, mint a természet, azért a műalkotással szemben sokkal inkább átéljük a szellemnek az anyagnál magasabbrendűségét, mint a természet látásakor. Hegel figyelmeztet rá, hogy például a természetes emberi test milyen hiányosan tükrözi vissza szellemi énünket, s ezzel összehasonlítva milyen jellemzést tud adni a jó művészi portrait: talán

nem is olyan nagyon „hasonlít", s a néző mégis azt mondja: ez ő!

A természet tele van köznapi, kicsinyes és bántó dolgokkal. Ezeket az igazi művész eltünteti, s amit kifejez, annak mindnek van értelme: műve csupa emberileg jelentős tényező összetevődéséből áll elő. Nincs természeti valóság, még a legszebb embert sem véve ki ez alól, amire ne nehezednék ólomsúllyal valami a rútból. Milyen nagy és fenséges valami tehát a művészet, ahol ez a rettenetes és torzító teher eltűnik: egy szebb, tisztább és értékesebb világ tárul fel benne előttünk, ahova örömmel menekül az élet viharaiban megtépett szárnyú lélek. Ezért mondja Hegel, hogy a művészet a szellemnek önmagában és önmagáért értékes tartalmát testesíti meg érzéki formában.

De a művészet világát éppen azért, mert nem valóság, hanem látszat, nem is szemlélhetjük másképen, mint érdektelenül, márcsak a látszatvolta miatt is. Van azonban még egy nagyon fontos mozzanat, amiért ezt a látszatot meg kell becsülnünk: nem nehezedik rá a valóság megkötöttsége, determinizmusa. A művészet a szabadság birodalma. Itt nem kell még a fizika törvényeit se feltétleneknek tekinteni. A művész a saját tetszése szerint alkot. Világának szuverén ura. A művészi alkotás misztikus aktusát még nem sikerült se megfejteni, se törvények korlátai közé szorítani, vele szemben meddő fáradozás a mindenáron való érteni akarás. Örüljünk, hogy a művészet egyáltalában van, mert benne az alkotó és az élvező, a szabadság és a szépség olyan ritka pillanataihoz juthat, amire a természetben elmerült lény sohasem képes.

A művészet a tudománnyal és az erkölcsiséggel együtt bizonysága annak, hogy az ember több, mint a természet gyermeke: szellemi életnek és örökségnek is részese.

FILOZÓFIA ÉS KULTURA

1. A kultúra szó eredetileg művelést jelent, s ezzel a tevékenységgel függ össze e fogalom mai értelme is, amikor szembeállítjuk a természettel és azt a valóságot értjük rajta, melyet az öntudatosan alkotó ember hoz létre a természeti adottságok felhasználásával. A természet nyers valami; a dolgoknak azt a világát jelenti, melyet még nem alakított át emberi akarat és munka. A kultúra ezzel szemben az a valóság, amin rajta van az ember kezenyoma, s ami alkotója orcájának vonásait tükrözi.

Az ember tehát, aki a kultúra világában él, a természet adottságaiból egy új világot emel, melynek szerkezete nem a természetből, hanem az alkotó ember szelleméből érthető meg. S a filozófia ennek az alkotásnak tudata. A róla való számotadás. Felfedezése azoknak az elveknek, melyek szerint az ember a valóságot egyrészt megismeri, másrészt átalakítja a szellem igényeinek megfelelően. Semmi sem ad tehát nekünk oly határozott ismeretet arról, mik egy kultúrának a céljai, mondhatnánk a szándékai, s így milyen egy kultúra lelke, mint a filozófia, mely a kor lelke fogalmakban elgondolva. De érthető az is, hogy ez a filozófia nem a tényeknek, hanem a tényeket megállapító és szabályozó elveknek a kutatása. A legszorosabb kapcsolatban van a mindenkori kultúrával, ennek irányváltozásával maga a filozófia is megváltozik. Ez az oka, hogy a nagy filozófusok rendesen olyankor tűnnek föl, mikor a kultúra fejlődésében válságok, törések, zavarok állanak be, mikor új indulások jelentkeznek, mert ilyenkor legerősebb a gondolkodó emberben a vágy hogy tisztába jöjjön azokkal az irányvonalakkal, azokkal az elvekkel, melyek kultúrájában eleven erőkként hatnak. Ezzel magyarázhatjuk, hogy a

filozófia éppen olyan történeti valóság, mint a kultúra, melynek öneszmélete kíván lenni. S nagy filozófia az, melyben ez az öneszmélet a legvilágosabb fokra jutott el.

Sokan azt hiszik, hogy a filozófia csak a filozófusok ügye. Valami zárt körű tudomány, mely a maga benső kérdései és elméletei között él, s mit se törődik a rajta kívül eső világgal. Nagy tévedés! Minden filozófia elsősorban és főképp a valóság magyarázata, elvi megértése kíván lenni: nem zárkózhat el tehát magától a valóságtól, azaz nem élhet a puszta fogalmak világában, hanem mindig a valóságtól vesz indítást, hogy azt emelje fogalmakká. Innen van, hogy a valóság képének megváltozásával megváltozik a filozófia is. Mikor Sokrates fölfedezte a külső világ fölött a nagyobb és értékesebb erkölcsi világot, jött utána Platon. A keresztyén világlátás szülte Augustinus filozófiáját, Kepler és Galilei természettudománya indította meg Descartes gondolkodását, s Newton kozmológiája nélkül nincs Kant bölcselete. A filozófia mindig megérezte, ha megváltozott a valóság képe az ember tudatában, vagy ha valami nagy lelki megrendülés rázta meg az embereket. Bizonyos, hogy a hellén pogányság vagy hitetlenség nem annak látta a világot, szóval: más valóságban élt, mint a hívő keresztyén. S más a valóság ma is annak, aki fogva él a természettudományok börtönében, s más annak, aki túllát e börtönfalakon. A filozófia bármennyire az ész műve és kérdései az ész kérdései, mégis egészen más lesz, ha pl. egy hitetlen pogány vagy egy hívő keresztyén filozofál. Mert nem a részember filozofál, aki szeretne csupa ész lenni, hanem az egész ember, aki nem csupán ész, hanem érzelem, érzület, akarat és jellem csodálatos szövedéke. Ezért van, hogy Jézus Krisztus, noha nem volt filozófus, ihletheti a filozófust is, és ezért lehet benn a „tudatlan" Sokrates Platonban, s Assisi „szegénykéje" Bonaventurában. S ki merné állítani, hogy a mai filozófusok legnagyobb része nem Nietzschéből él, akit pedig korában a „szak"-filozófusok megtagadtak és kirekesztettek a filozófia berkeiből!? De ez a nyugtalan vándor valami olyan valóságot hirdetett, amit a mechanikus racionálizmus világképe nem akart elismerni: a kiszámíthatatlan ösztönnek és a tudattalan lel-

kiségnek erejét, mely nagyobb mozgatója az embernek mint az ész és a fogalom. S ma világmagyarázatokat és politikai életformákat építenek erre a valóságra . . .

Nem lehet meglepő tehát, ha azt látjuk, hogy a filozófus kérdései korának a kérdései. Vagy helyesebben: az örök kérdések korszerű formában való tudatosulását látjuk náluk. S ahogy a kultúrának vannak előzményei, melyek tovább élnek a hagyományokban, éppen úgy a filozófusok is elődeikre támaszkodnak. Szent Tamás nem képzelhető el Aristoteles nélkül és Spinoza Descartes nélkül. S meg lehetne-e érteni Hegelt Kant és Fichte nélkül?

A pszichológia azt tanítja, hogy eszmélet, tudat csak ott keletkezik, ahol a gépies cselekvés valami akadályba ütközik s ahol a választásra nyílik lehetőség. Ez az igazság a filozófia történetében is megállja a helyét.

A filozófia mindig egy konfliktus megoldása, mely ott rejlik a kultúra mélyén. A XVIII. század pl. mély szakadékot érzett a vallásos hitre támaszkodó erkölcsiség és a materializmusra hajló természetudomány között. Ez az embereket megosztotta. A tömeg nem akart tudni a tudományról, a tudós elit a vallásról. Vakbuzgóság és atheizmus küzdöttek egymással. Ekkor Kant megmutatta a filozófiai elmélkedés segítségével, hogy tudomány és erkölcs nincsenek egymással ellentétben, ha az egyik a tapasztalat alapjára helyezkedik, s a másik az érzékfölötti világban való hit alapján áll. Kifejtette, hogy tudománynak és erkölcsnek mások az alapelvei, melyek bennük uralkodnak, s ezért nem jut önmagával ellentétbe az ember, ha a természettudományban tudósként és az erkölcsi életben hívőként viselkedik. Igaz tehát, hogy a nagy filozófiák nagy ellentétekből születnek meg.

Hogy a filozófia milyen kapcsolatban van egy-egy kultúra szellemével, azt semmi sem mutatja jobban, mint Sokrates szerepe, akit az európai filozófia és vele az egész európai kultúra legjellemzőbb képviselőjének tekinthetünk. Érdemes éppen azért ennek a kérdésnek kissé részletesebben szemébe néznünk, mert itt napnál világosabban láthatjuk, hogy a filozófia és a kultúra a legszorosabb kapcsolatban vannak egymással, annyira, hogy min-

den kultúra a benne élő filozófiával és a belőle táplálkozó tudománnyal épp oly határozottsággal jellemezhető, akárcsak a művészetével, vagy az erkölcsi felfogásával. A kérdés tehát, amelyre felelnünk kell, úgy hangzik: mit örököltünk Sokratestől valamennyien, illetve mit köszönhet a filozófiának Európa?

2. Ha egy ember meghal és szeretnénk magunknak számot adni róla, mi volt a jelentősége az életben, elég megbízható értékelést találunk felőle, mikor számbavesszük: mennyivel lett volna szegényebb a világ, ha meg se születik? Ilyenkor igen sok kiválónak kikiáltott halottról kiderül, hogy milyen keveset ért, mert alig van valami a szellemi hagyatékában, amiért érdemes megőrizni az emlékezetét. Sokratesszel éppen ellenkezően áll a dolog. Mig élt, az athéniek legtöbbje alig látott benne többet, mint egy kellemetlen kérdéseket firtató szofistát, s az athéni közélet felfújt álnagysága megkönnyebbedett, mikor hallotta, hogy az agg kőfaragó, aki élete végén márványtömbök helyett emberi lelkek alakításával foglalkozott, kénytelen volt kiüríteni a méregpoharat. Egyik megszokott útja volt ugyanis ez annak, ahogyan az athéni hatalmasok meg szoktak szabadulni azoktól, akik terhükre váltak. Csak halála után derült ki, mily nagy ember esett itt áldozatául az irígységnek és a gyűlöletnek, s ez a szellemi nagyság azóta nem hogy megfogyatkozott volna, hanem mindig tisztábban és világosabban áll az utókor előtt. Sokrates szellemi műveltségünknek valóban ama nagy ősei közé tartozik, akiknek a legtöbb hálával tartozunk, mert egyike volt azoknak, akik életükkel és példájukkal megmutatták nekünk, hogy érdemes embernek lenni. Mikor azt látjuk, mily tenténtelen azoknak az embereknek száma, akik miatt szégyenkeznünk kell, hogy mi is emberek vagyunk, az ilyen fölemelő emberség, mint Sokratesé, a legjobbak számára mindig öröm és vigasztalás.

Mi volt hát az, amiért ezt az athéni bölcset az emberiség legnagyobb jótevői közé kell sorolnunk, noha a hatalom és a vagyon koldusai közé tartozott? Nem volt a kezében kard és nem voltak a zsebében kincsek, amelyek-

kel embereket gyűjthetett volna maga köré. Még tudománya se volt, mert hiszen állandóan azt hangoztatta, hogy semmit se tud, s inkább tanulni akar másoktól, mint tanítani, és mégis azt kell mondanunk, hogy hívei és tanítványai vagyunk mindannyian, akik hiszünk az igazságban, a jóságban és általában abban, hogy az élet anyagi javain túl vannak még olyan szellemi javak, amikért sokkal érdemesebb élni, mint a világ minden hatalmáért és kincseiért...

Az ókor keleti népeinek életét sokszor csodás műveltségük ellenére is úgy jellemezhetjük, hogy hiányzott belőle a szabadság öntudata. A természet óriás erőinek és nagy zsarnokoknak az igájában görnyedtek. A természet titkai iránt úgy érdeklődtek, mint ahogyan a rabszolga szeretné ellesni ura titkos gondolatait, mert azt hiszi, hogy ezzel előnyöket szerezhet magának, mikor parancsszó nélkül már teszi is azt, amit az éppen parancsolni akar. Ezt a lealázó helyzetet csak a görögök, s köztük is csak az ión törzsek fordították meg. Ők voltak az elsők, akikben felébredt a szabadság vágya, s akik először kívántak urai lenni önmaguknak is, meg az őket körülvevő természetnek is. A szabadságnak ezzel a világos óhajtásával lettek az első európaiak. Bennük vált el Európa Ázsiától, hogy aztán egész történelme folyamán ne legyen más, mint ennek a szabadságnak mind szélesebb körökben való megszerzése. Európa tehát a szabadság jegyében született, s addig él, míg a szabadság vágya él benne. S minthogy a világ minden valósága közül egyedül a szellem szabad, az iónokon át Európa egyben a szellemmel jegyezte el magát, s meg kell halnia, mikor a szellem uralmát az anyag kényszere veszi át fölötte.

Ebben a távlatban válik előttünk világossá az iónok, s köztük is főleg az athéniek nagysága. A szabad szellem ugyanis legtisztábban az ión tudományban és az athéni filozófiában mutatta meg magát a világnak.

A kisázsiai iónok voltak az elsők, akik nem a rabszolga ijedelmével, hanem a szabad ember bátor tekintetével fordultak a természet felé, s nem apró-cseprő titkai, hanem legbenső lényege felől érdeklődtek. Azt kérdezték, mi az a központi valami, ami e világot bensejében

összetartja, mert abban a meggyőződésben voltak, hogy ha ezt sikerül megragadniok, hatalmat nyernek a világ fölött. A tudást ugyanis a természet fölött nyert hatalomnak, s a bölcset a világ urának tartották, aki nincs többé kiszolgáltatva az ismeretlen világegyetemnek, hanem a szellem erejével fölötte áll. Csak ez a hit magyarázhatja meg, miért állt oly különös becsben a bölcs a görögök között: benne valóban az emberség csúcsát látták, akit tudása oly magasra emel, hogy vele értékben sem a hadvezér, sem a politikus nem versenyezhet. Az antik bölcs ebben a hitben lett népének vezére, államférfia és törvényhozója, mint arra a görög nép történetének számos példája ismeretes.

Azonban ez a természet felé fordulás amily nagy eredményeket ígért, épp oly veszedelemmel is járt. Aki egyebet sem tesz, mint a természetet vizsgálja, az előbbutóbb elvész a dolgok áradatában, bármennyire igyekszik azoknak fölébe emelkedni. A természetvizsgáló, hacsak saját hajánál fogva nem akarja önmagát a vízből kimenteni, okvetlenül belefullad a valóságba, amely mindig relativ és változó jelenségeket mutat. Az időbeli változás világából a törvény állandósága felé törekedett ugyan a görög tudomány, de ezt nem találhatta meg mindaddig, míg a szellem önmagára nem eszmélt, hanem örökösen a külső világban kereskedett.

Hogy az emberi értelem mennyire ingadozik és mennyire elsüllyed a változó jelenségek világában, azt semmi sem mutatja jobban, mint a szofisztika mozgalma a görög tudomány életében. A szofisták ugyanis észrevették, hogy minden változásnak nem önmagában, hanem csak az emberrel kapcsolatban van értelme: a változó nem önmagának, hanem nekünk változik, akik a jelenséget szemléljük, s ebből a tapasztalatból levonták a tanulságot, hogy t. i. minden dolog mértéke az ember, a létezésnek abban, hogy létezik, a nemlétezőnek pedig abban, hogy nemlétezik. Ez végeredményben minden igazságnak a tagadását és minden tudásnak a lehetetlenségét jelenti, mert ha így van, akkor még ez a szofista „igazság" sem tarthat valójában igényt az igazságra, hiszen maga sem egyéb, mint vélekedés, ami éppen így

látszik annak, aki így vélekedik. Ha a görög filozófiának ez lett volna a végső szava, akkor Európa és az európai szellem, az európai tudomány elsüllyedt volna a látszat és az örökös változás mocsarában: a szellem örök igazságainak fénye sohasem ragyoghatott volna fel ezen a földrészen.

S hogy mégse lett vége Európának és a szellem önmagára eszmélhetett, azt köszönjük Sokratesnek, s ezért kell alakját és tanítását az európai műveltség legtisztább és legbővebb vizű forrásának tekintenünk.

Legnagyobb tettének azt kell tartanunk, hogy a természeten, a külső világon túl önmagunkban, az emberi lélekben egy más világot fedezett fel, amely nemcsak hogy független a külső világtól, hanem ennek a külső világnak is csak vele kapcsolatban, csak reája vonatkoztatva van valami örökkévaló értelme. A természet mellett, sőt fölött így tárt föl előttünk egy magasabb világot, amelyet kiki megtalálhat önmagában, ha kissé erőt vesz magán és őszintén önmagába tekint. Ennek a követelményét látta kifejezettnek a delphii Apollon-templom feliratában: „Ismerd meg tenmagadat!" Vagyis ahhoz, hogy az örökkévaló feltárulhasson előttünk, nem kell elmerülnünk a külső világban, a természet kutatásában, mert ott van az előttünk, sőt bennünk, csak feléje kell fordulnunk, s legott felragyog az igazsága tudatunkban. Ezért szakít Sokrates az előtte élt természetvizsgálókkal, noha maga is próbálkozik fiatal korában ezzel az úttal, de csakhamar hátat fordít neki, mert rájön, hogy ezen az úton soha nem ér célhoz: az örökkévalót a külső világban nem fogja megtalálni. Nem a kövektől és növényektől, hanem az emberektől várja kérdéseire a feleletet, így lesz belőle az első tipikus városi ember és a természet helyett a szellem kutatója, mert a város a faluval szemben a legrégibb idők óta a szellem prototípusa: úgy fejezi ki a szellemet, mint a falu a természetet.

Jellegzetesen városi ember Sokrates abban is, hogy a szellemet nem aszketikus remeteségben, nem a befelé forduló lélek misztikus útján reméli megragadhatónak, hanem az emberekkel való társalgásban várja a kipattanását. A tudás az ő szemében közös kutatást, egy célra

törő elmék közös erőfeszítését követeli, s az eredmény éppen ezért lehet ment minden egyéni viselkedéstől: a közösen megragadott igazsag mindnyájunkra egyformán kötelező érvénnyel bír. Éppen ezzel győzi le Sokrates a szofisták alanyi önkényét, akik a maguk igazságait apodiktikus módon, mintegy parancsként nyilatkoztatták ki és az elme mindenféle ravaszkodásával és salto mortaléival igyekeztek azt embertársaikkal elfogadtatni. Velük szemben Sokrates a lelkiismeretre hivatkozott, mint az igazság ismertető jelére: ennek a hallgatása reményt keltett benne arra nézve, hogy jó úton jár és így várhatja a keresett egyetemes igazságnak a lélek előtt való felbukkanását. Mert elődeivel szemben az volt legnagyobb felfedezése, hogy az igazság nem rajtunk kívül, hanem bennünk lakozik. Nem úgy kerül tehát az bele a tudatunkba, hogy kívülről mintegy belénk önti valaki, hanem belülről kell annak megvilágosodnia. A külső segítség csupán arra lehet jó, hogy szikrát kap tőle a lélek és világosság gyúl benne.

Nem tesz semmit ennélfogva, hogy ő magát állandóan tudatlannak mondja, mert él benne a tudás vágya. Nyugtalanul jár-kel az emberek között és keresi az alkalmat, hogy a várva-várt szikra beléhulljon akár a saját, akár a vele társalkodók lelkébe és napfényre kerülhessen az az igazság, amelyre mindnyájan annyira vágyakoznak.

Mind ezzel Sokrates visszaadta az európai embernek az örök és változatlan igazság megismerhetésébe vetett hitét, s rámutatott arra is, hogy ez éppen nem emberfeletti feladat, mert nem kell miatta elérhetetlen magasságokba szállnunk. Nem kell ég és föld között valahol a sztratoszférában lebegnünk, mint a rosszmájú Aristophanes tételi éppen Sokratesszel, mikor benne a tudomány emberét akarja kicsúfolni, mert hiszen az igazság a saját lelke mélyén minden ember számára hozzáférhető. E nagy tanító nem győzi eleget hangoztatni, hogy ő éppen ezért nem tanít, csak segít abban, hogy mások erre a belső igazságra ráébredhessenek. „Én magam — mondja Platon *Theaitetos*-ában — egyáltalán nem vagyok bölcs, nincs is olyan fölfedezésem, amely lelkemből fakadt sarjadé-

kom volna. Azok közül azonban, akik velem társalognak, némelyek először teljesen tudatlanoknak látszanak, de ha társalgásunk tovább tart, mindazok, akiknek az Isten megadja ezt, mind a maguk, mind a mások véleménye szerint, csodálatos előhaladást tesznek. Világos ebből, hogy ők tőlem semmit se tanultak, hanem önmaguktól sok szépet fedeznek föl és birtokolnak". A maga szerepét tehát a meglehetősen szerény segítésben látja csupán, mikor sokan azt vélik, hogy másokat tanítani akar. Beszélgetéseiben csupán a hazugság dédelgetését és az igazság elkendőzését nem tartja megengedhetőnek.

Így ad nekünk példát Sokrates egyrészt arra, hogy a bennünk élő szellemiség aktív erő, másrészt pedig, hogy itt kell keresnünk az igazság forrását, amely az értelmes gondolat fényét aztán ráárasztja a külső természetre is. Van valami benső rokonság az emberi lélek és az igazság között, éppen ezért lehetséges a megismerés. De — mint Platon, Sokrates szellemének leghívebb örököse mondja a VII. levélben — csak az igazsággal való szakadatlan foglalkozás hozhatja létre a lélekben annak megismerését. „Ahol azonban a lélektől már természetére való tekintettel sem várhatunk jót, — mint ahogy az átlagember lelkiségében a tanulásra és az erkölcsiségre nézve már eleve ez a helyzet, ha pedig nem, akkor a későbbi romboló hatások fejlesztik odáig, — ott még egy Lynkeus sem tudná meggyógyítani a lelki vakságot. Egyszóval: azon, akinek lelke nem rokon a tárggyal, sem könnyű felfogás, sem a jó emlékezőtehetség nem segíthet", mert az ilyen sohasem lehet az igazi tudásnak megvilágosodott birtokosa. A sokratesi tudás társaságban, vitatkozás közben születik meg: a problémát egymás iránt jóindulattal viseltetve, irigység nélkül, kérdés és feleletek formájában minden oldalról meg kell vitatni, s akkor ugyancsak Platon szavai szerint: „rávillan a kutatás minden tárgyára a megértés és az igazi belátás fénye, még hozzá oly világossággal, hogy az már szinte nem is embernek való".

Íme, ebben a követelményben Sokrates atyja lett az európai tudománynak, mert azóta is az igazságnak ilyetén megismerését tartjuk itt Nyugaton tudománynak,

egészen eltérve ebben a Kelettől, ahol a tudományból éppen ez a közös megvitatás és az emberi értelemnek éles világossága hiányzik. Keleten tudomány az, amit egy tekintély igazság gyanánt kijelentett, Európában azonban Sokrates óta nem vagyunk hajlandók tudományos igazságnak elismerni azt, ami a megvitatást nem bírja el és az ész ítélőszéke előtt nem állhat meg. Ezért Keleten a dogma uralkodik, Nyugaton a kritika. A keleti embernél a nyugati tudomány elméletei se vitatható teóriák, hanem dogmák. A darwinizmus pl. nem az élőlények kiválasztódásának és fennmaradásának egy vitatható magyarázata az ő szemében, hanem — ha elfogadta, — érinthetetlen igazság, hitcikk, s ezért a lamarckiánust, vagy az antidarvinistát kész megölni. Ugyanígy van a filozófiával is: ennek az elméleteiből is dogmát csinál és hadba száll érte, míg a nyugati ember gondolkodik és vitatkozik fölötte, de tudományos elméletéért nem akar se ökölre menni, se gyilkolni.

Ezt az ész előtt való igazolást Sokrates odáig vitte, hogy még az erény, az erkölcsi élet alapjának is a tudást vallotta. A bűnöst egyenesen tudatlannak mondta. Démoni hatalmat érzett magában, mely arra készteti, hogy egész életét a tudásra építse fel. Ebben is mintája lett az európai embernek, aki egész életét, még állami-társadalmi berendezkedését is a tudományra szeretné szintén felépíteni. Idegenkedik az ösztönöstől, a titokzatostól. Sokrates előtt is meg kellett szégyenülnie az ösztönös és irracionális vágyak embereinek, mint ahogyan szégyenkezett előtte Alkibiades, a hatalomvágynak és a vagyonnak szerelmese. Ez a cinikus lélek, aki előtt semmi se volt szent és szégyenkezés nélkül tört nagyon is földi céljai felé, Platon *Symposion*-jának szavai szerint Sokrates hatása alatt sokszor úgy volt, hogy azt kellett éreznie, nem érdemes úgy élnie, ahogyan él, Sokrates rákényszerítette őt, hogy bevallja, mily szörnyű sok a fogyatékossága, mennyire nem tud semmit és mégis vezetni kívánja az athénieket. S ezért egyedül Sokrates előtt érzett restelkedést. Csak vele szemben támadt fel benne az elhatározás, hogy mássá váljon: jobbá és különbbé, mint aki volt.

A tudás emberének mindig megvolt Európában ez a különös hatása. Nem hiába a primitiv társadalmak varázslójának a szerepét vette át, maradt is benne valami a démoniból. Platon a görög szónak a konkrét körében maradó megjelölésével erotikus embernek nevezi Sokratest és azt érti rajta, hogy képes a változóban a változatlant, s az időiben az örökkévalót megpillantatni azzal, akiben érintésére vágy támad e magasabb világ iránt.

Sokrates különben a példájával tanított, mert egyetlen sort sem írt. Elgondolkoztató, hogy az a két példa, akik Európát formálták: Jézus Krisztus és Sokrates, mindegyik csak személyes példát mutatott arra, hogyan kell élni, de nem fordult egyik sem az íráshoz. Ott éltek az emberek szeme előtt, társalogtak velük, s ezzel többet tettek, mintha egy cellába elvonultan köteteket írtak volna össze. S mégis, ha egyszer az ő példájukból megszületett keresztyén erkölcsöt és a racionális tudományt kitörölnék Európa szelleméből, minden technikai és művészi civilizációnk ellenére nem maradna belőle egyéb, mint a többé-kevésbbé álcázott barbárság. Európa és az egész világ szerencséjére azonban a példa élő hatására evangéliumok és filozófiák születtek meg, amelyek hol halványabban, hol világosabban mégis át tudták menteni ezeket a nagy példákat az utókor számára, amely már szemtől-szembe nem állhatott velük, mint a tanítványok a Jézus Krisztussal és a szégyenkező Alkibiades Sokratesszel.

Sokrates szellemét főleg Platon iratai őrizték meg a számunkra. Bennük a sokratesi szellem teljes tisztasággal ragyog fel, s egyben ennek a szellemnek a termékenysége is szemünk láttára mutatkozik meg. Leveleiben Platon maga tiltakozik az ellen, hogy írait a sajátjának tekintsék, mert nincsenek, úgymond, platoni művek, amelyek ilyenek gyanánt ismeretesek, azok valójában a megszépült és megifjult Sokrates iratai. Az ő szelleme lüktet ezekben a filozófiai dialógusokban, s rajtuk nőtt nagyra az európai tudomány, épp úgy, mint ahogy az európai erkölcs eszméltetői az evangéliumok voltak. Ezen az úton termékenyítette meg Sokrates tanítása és példája a mi szellemünket. S ha végig kísérjük Európa történe-

tét, azt látjuk, hogy a racionális tudomány mindig olyankor virult fel, amikor ez a sokratiko-platonikus örökség elevenen élt benne. Mikor a külvilágot a bennünk élő szellem fényénél szemléltük, akkor sikerült állami és társadalmi életünkben is olyan egyensúlyt teremteni, amelyben az egyén szabadságát nem akarta megsemmisíteni a köz zsarnoksága, mert egyén és közösség, szabadság és tekintély békét találtak a jog és a kötelesség tudatában. Ez az örökség késztetett rá, hogy a középkorban hitünkre is rávessük a tudomány világosságát és megalkossuk a keresztyén teológiát. Ez lobbant újra lángra Descartesban, hogy ráeszméltessen a matematika használhatóságára a természet törvényeinek felismerésében, s ez újult meg Kant filozófiájában, hogy igazságot tegyen az akkor egymással hadakozó világmagyarázatok vitájában. Valahányszor ráébredtünk arra, hogy a világon van valami több és nagyobb is, mint az anyag és a vagyon valósága, s ezt a többet és nagyobbat a magunk lelkének rejtekében sikerült megtalálnunk, mindig Sokrates szava is szólt hozzánk kétezer év távolából, s ez az ő igazi nagysága és vele a filozófia hivatása.

LIBRARY AND INFORMATION CENTRE OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
MTA KÖNYVTÁR ÉS INFORMÁCIÓS KÖZPONT

TARTALOM:

Oldal

A filozófia tárgya --- --- --- --- --- --- --- 5

A filozófus --- --- --- --- --- --- --- --- --- 9

Az igazság --- --- --- --- --- --- --- --- --- 29
1. Mi az igazság? --- --- --- --- --- --- 29
2. A relativizmus --- --- --- --- --- --- 32
3. A pragmatizmus --- --- --- --- --- --- 35
4. Fikcionálizmus --- --- --- --- --- --- 38
5. Mi az ismeret? --- --- --- --- --- --- 41
6. Kétség --- --- --- --- --- --- --- --- 42
7. Agnoszticizmus --- --- --- --- --- --- 45
8. Irracionálizmus --- --- --- --- --- --- 48
9. Racionálizmus --- --- --- --- --- --- 52
10. Kriticizmus --- --- --- --- --- --- --- 54
11. Az igazság ismérvei --- --- --- --- --- 57
12. Tudomány, történet és gyakorlat --- --- --- 59

Világnézetek --- --- --- --- --- --- --- --- 61
1. Naturálizmus --- --- --- --- --- --- 64
2. Az ideálizmus --- --- --- --- --- --- 77
3. Az ellentétek feloldása --- --- --- --- --- 87
4. Egy példa a világnézet és filozófia érintkezésére 90
1. Plotinos és a változó lét --- --- --- --- 100
2. Az Ujkor és a fejlődés eszméje --- --- 102
3. A fejlődés eszméje és a társadalom --- --- 118

A filozófia sorsa --- --- --- --- --- --- --- --- 130
1. Keleten --- --- --- --- --- --- --- --- 130
2. Görögországban --- --- --- --- --- --- 132
3. A középkori Európában --- --- --- --- 134
4. Az ujkorban --- --- --- --- --- --- --- 136

Oldal

A filozófia néhány remekműve --- --- --- --- --- 141
1. Sokrates beszélgetései --- --- --- --- --- 141
2. Platon Állama --- --- --- --- --- --- 149
3. Aristoteles Etikája --- --- --- --- --- --- 158
4. Marcus Aurelius Elmélkedései --- --- --- 168
5. Boethius a filozófia vigasztaló erejéről --- 180
6. Szent Ágoston Vallomásai --- --- --- --- 189
7. Szent Tamás Summái --- --- --- --- --- 197
8. Descartes Értekezése a módszerről --- --- 206
9. Pascal Gondolatai --- --- --- --- --- --- 216
10. Leibniz Monadologiája --- --- --- --- --- 226
11. Rousseau Társadalmi Szerződése --- --- --- 236
12. Kant müve: „A tiszta ész kritikája" --- --- 251
13. Schopenhauer müve --- --- --- --- --- 259
14. Bergson az erkölcsről és a vallásról --- --- 269
15. Böhm Károly müve --- --- --- --- --- 280
16. Pauler Ákos müve --- --- --- --- --- --- 300

Test és lélek --- --- --- --- --- --- --- --- 317

A lelki élet --- --- --- --- --- --- --- --- 332
1. A lelki jelenség --- --- --- --- --- --- 332
2. A lelki képek --- --- --- --- --- --- --- 339
3. Az érzelmi élet --- --- --- --- --- --- 349
4. Az akarás --- --- --- --- --- --- --- 351

Az emberi élet értékei --- --- --- --- --- --- 360

A művészet --- --- --- --- --- --- --- --- 376

Filozófia és kultúra --- --- --- --- --- --- --- 393

ISBN 963 05 5929 3

Kiadja az Akadémiai Kiadó, Budapest

Első kiadás: 1944

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1991 · Halasy-Nagy József jogutódja

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Hazai György
Budapest, 1991
Nyomdai táskaszám: 19745
Felelős szerkesztő: De Coll Lajos
Műszaki szerkesztő: Szakács Sándorné
A fedélterv: Hodosi Mária munkája
Kiadványszám: 2877
Megjelent 22,44 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 0237—6458

Printed in Hungary

„A világról, amelyet megfejteni kíván, talán keveset és használhatatlant mond egy filozófia, de annál többet árul el a lélekről, mely e filozófia mögé vonulva veszi fel a harcot azzal a valósággal, amelynek fölébe szeretne kerekedni..."

Halasy-Nagy József (1885—1976) egyetemi tanár filozófiakönyvei népszerűek voltak a második világháború előtt Magyarországon. Közéjük tartozott *A filozófia* című, kiadásunkban újra megjelenő munka is, mely alapos bevezető az európai bölcselet gazdag irodalmába. A szerző közérthetőségre törő tudományos nyelvezete még mindig eleven: őrzi a professzor didaxissal párosuló pedagógiai szellemét, amely az olvasónak ma is megkönnyíti a bemutatott filozófiai remekművek áttekintését. Halasy-Nagy József könyve teret szentel a bölcselettől el álaszthatatlan etikai, esztétikai, lélektani fogalmak tárgyalásának; jelezve, hogy az ember kultúrája (kulturáltsága) sokféle és többrétegű gondolatkapcsolaton épül fel.

Ára: 390,— Ft

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

Halasy-Nagy József **A FILOZ**

508.509