113326

A MAGYAR SZEMLE
KINCSESTÁRA, 76. SZ.

*

A FILOZÓFIA NAGY RENDSZEREI

ÍRTA
NAGY JÓZSEF

BUDAPEST
MAGYAR SZEMLE TÁRSASÁG

A MAGYAR SZEMLE KINCSESTÁRA

76

A FILOZÓFIA NAGY RENDSZEREI

IRTA

NAGY JÓZSEF

egyetemi ny. r. tanár

BUDAPEST, 1929

KIADJA A MAGYAR SZEMLE TÁRSASÁG

113326

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
I. sz. Növedéknapló
1930 83.

R
1977

A Magyar Szemle Társaság tulajdonában lévő „Old Kenntonian Style" anyadúcokkal szedte és nyomta a Tipográfiai Műintézet, Budapest, V, Báthory-utca 18

A
FILOZÓFIA NAGY RENDSZEREI

BEVEZETÉS

A FILOZÓFIA TÁRGYA

A filozófia neve görög eredetű, mint majdnem minden tudományé, és szó szerint a „bölcseség szeretetét" 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 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 viziója. 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 viziója.*

A filozófia aztán a világ sokféleségének megfelelően maga is résztudományokra bomlik. De van egy filozófiai tudomány, amely tárgyának az egyetemességénél fogva mintegy középütt 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 hivatva vannak 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 felépíteni.

Ez az oka, hogy a következő lapokon főleg a metafizika fog a filozófiából érdekelni bennünket. De ennek a sorsfordulatait sem tárhatjuk fel történeti fejlődésében, mert erre e kis könyv terjedelme nem nyújt még csak megközelítő módon sem lehetőséget. Azonban arra a történelmi tényre támaszkodva, hogy a filozófia fejlődése néhány metafizikai alapfelfogásra, s ennek megfelelően néhány rendszertípusra sűrűsödik, amik szinte állandóan ismétlődnek a gondolkodás történetében, — megkíséreljük, hogy a történeti fejlődés sokrétűségéből kiemeljük azokat a filozófiai rendszereket, a melyek az emberiség világmagyarázatának a főállomásait jelzik. Úgy teszünk tehát, mint a repülőgép utasa, aki egy cél felé haladtában csak a nagy városokat tekinti meg, de nem törődik útja többi részével, s még kevésbbé azzal, hogy milyen mozzanatok vezettek e nagy városok kialakulására.

Úgy látjuk, hogy a világmagyarázó ész három nagy perióduson, mondhatnánk: három nagy és különböző jellegű országon át jutott el mai állapotába, s ezeket 1. *kosmocentrikus*, 2. *theocentrikus* és 3 *egocentrikus* korszakoknak nevezzük.

Az első periódus az antik filozófia kora, amelyben a kosmos, a világrend fogalma körül organizálódik a filozófiai kutatás, — a második a kereszténység, amelyben az Isten (theos) ismerete válik a filo-

zofálás irányítójává, — s a harmadik az egyházi irányítást megtagadó újkor gondolkodása, amely az emberi énben (ego) fölfedezett egyetemes észben, illetve szellemben találja meg a világmagyarázat elvét.

I. A KOSMOCENTRIKUS RENDSZEREK

1. PLATON

Az európai filozofálás az ész felfedezésével kezdődik. A görög természetfilozófusok a Kr. e. VI. században miatta hagyták el a régi mythologia világmagyarázatait, de alig tudtak még többre menni, mint hogy ámulattal próbálták összhangba hozni az ész sejtéseit és az érzéki tapasztalat adatait. Ez azonban lehetetlennek bizonyult, s ezért az ötödik század a nihilizmusnak, a korlátlan énkiélésnek és tagadásnak a kora a görög történetben. Ezek a filozófusok használták az észt, de még nem voltak tisztában ennek a mivoltával. Úgy voltak, mint a gyermek, aki lélekzik, de nem ismeri még a tüdőt és annak működését. Csodálkozik rajta, hogy a tüdő levegőre vágyik és a belélekzett levegőt mégsem tartja meg, hanem kileheli. Az ész is állandó ismeretre vágyik és a tapasztalat mindenütt csupa múlandó tárgyat vet eléje táplálékul. A kezdő filozófiai elmélkedés ezért fantomokhoz menekült és miattuk hátat fordított a valóságnak.

Sokrates (Kr. e. 469—399) volt az, akiben ez a filozófiai ész elérte a nagykorúságát, mert ő a fogalomban, a *logos*ban fölfedezte az ész birodalmát, azt a valóságot, amely az érzéki tapasztalat múlandó valóságaival szemben az állandóságot jelenti. Meglátta egyúttal azt, hogy a tudás tárgyai nem a mulandó dolgok, hanem ezek a változatlan fogalmak, de homályos volt még előtte az a viszony, amely a fogalom

és a neki megfelelő érzéki dolog közt áll fenn. Fölfedezésének eredménye tehát az emberi létben egy tudatos dualizmus, kettősség lett, s mikor választania kellett a két világ között habozás nélkül a maradandót, a fogalmi tudás világát választotta. Ennek a megismerésében kereste az emberi élet értelmét és szívesen szenvedett érte vértanúságot.

A filozófia igazi kezdetét az ő vértanú halálától számíthatjuk, mert ez a halál, illetve a rajta keresztül ragyogó életeszmény vált Sokrates legnagyobb tanítványának, Platonnak, az ihletőjévé, aki mestere fogalomtanán elindulva megalkotta az első nagy filozófiai világmagyarázatot, amelyből még ma is valamennyien élünk, akik filozófus módon gondolkodunk: a *mythologia philosophica*-t.

Az athéni *Platon* (Kr. e. 427—347) úgy áll előttünk ma is, mint a filozófia géniuszának megtestesülése, akiről nem ok nélkül állítja a mi Pauler Ákosunk, hogy aki gondolkodik, az mind platonizál. Kimondhatatlan az, amivel neki tartozik a gondolkodó emberiség: a filozófia úgy szólva belőle él, — tőle tanul és vele vitatkozik.

Platon Sokrates fogalomtanát fejlesztette tovább és pedig oly módon, hogy a fogalom tárgyát *ideá*nak nevezte, s bennük kereste az igazi, állandó és változatlan valóságot. Az ideák szerinte egy immateriális világ realitásai, amelyeknek a mulandó dolgok utánzatai, a fogalmak pedig lelkünknek rájuk való eszmélései. Ennek a megmagyarázása végett bölcselőnk egy egész filozófiai mythost alkotott meg. Ennek a lényege az, hogy tulajdonképen két világ van: az állandó, igazi létezőknek, s a keletkező és elmúló, egy szóval: a változó dolgoknak a világa. Amaz az ideák hona, emez pedig a földi világ. Amarra ráeszmélünk, emezt pedig az érzéki tapasztalat segítségével ismerjük meg.

A tudomány tárgyai nem a múlandó érzéki dolgok, hanem az ideák. Velük azonban e földi létben nem juthatunk érintkezésbe, s hogy mégis van tudomány ennek a lélek előzetes, velünk született tudásában rejlik a magyarázata. A lélek ugyanis ideaszerű valóság, s mint ilyen összekötő szerepet játszik az ideák világa és a földi világ között. Ideaszerűségével függ össze, hogy halhatatlan és mielőtt a földi testbe költözött volna, már az ideák világában időzött, ahol szemtől-szembe látva az ideákat megismerte ezeket és teleszítta magát ezek emlékezetével. Így lehetséges aztán, hogy a földi dolgok látásakor visszaemlékszik ezek ősképeire, s ez a visszaemlékezés a fogalmi ismeret. A tudás tehát lényegében visszaemlékezés. Egyben neki köszönhető, hogy a lélekben eleven marad az érzéki dolgok közepette is a tökéletes ideavilág tudata és ezért állandóan oda visszavágyik. Ez a vágy a platoni *erósz*, amely szárnyat ad a léleknek, hogy az ideák felé szállhasson. Az életnek, a tudásnak és az alkotásnak ez az erósz az alapja, mert ez késztet bennünket a tökéletlen létből a tökéletes felé való haladásra, s egyúttal ez sarkal bennünket, hogy alkotásainkban az ideák utánzatait hozzuk létre.

Mert az érzéki világ valóban alkotás eredménye, amely úgy jön létre, hogy az alkotó istenség, aki maga a megtestesült jóság, szemét akárcsak az alkotó ember az örökös és változatlan ideákra függeszti és ezek mintájára az üres teret, ezt a nemlétező semmit benépesíti az ideák utánzataival. Csakhogy az utánzat nem lehet azonos a mintával, — az érzéki dolog léte nem lehet teljes, örökkévaló és igazi lét, mert benne az idea csupán részben jelenik meg, egy időre kölcsön adja neki léte egy részét, amivel persze az örökkévaló lét nem fogyatkozik meg. Ezért mondja aztán Platon, hogy az idea „részt vesz" az érzéki

dologban megjelenik benne és ezzel létét, múlandó, időbeli létet kölcsönöz neki.

Tudás és érzéki valóság tehát egyaránt az ideákon függenek: az egyik a lélekben, a másik a térben megjelenő képe, utánzata az ideának. Ezért lehet igaz az idea ismerete az érzéki valóságról is, hiszen mind a kettőben ugyanaz az örök és változatlan lényeg áll előttünk.

Ennek a mythosnak persze sok homályos pontja van, s Platon hosszú pályafutása alatt nem szünt meg ezeknek megvilágításán fáradozni. Eleinte a félig költői, félig tudományos dialógusok írásának az idejében főleg az a vágy töltötte el csodálattal, amely a földi dolgok közül a tudásnak szebb és tökéletesebb világába vonta az emberi elmét. De amint megalapította az Akadémiát, ezt a filozófiai kutató társaságot, ahol közös munkával igyekeztek belelátni az ideák világának rejtelmeibe, akkor maga is szükségét érezte, hogy racionálisabb módon közeledjék ehhez a tárgyhoz és így próbálta meg föltárni az ideák mibenlétét.

Az ideákat általában mint az érzéki valóságok ősképét, lételüknek a feltételét fogta föl Platon. De számukra és az ideavilág szerkezetére nézve nem látunk tisztán. Eleinte úgy tünik fel, mintha minden pozitív valóság számára tételezett volna egy-egy ideát, később azonban csak az általános fogalmak, a fajták számára. Bizonyos, hogy ebben a tanításban könnyen az érzéki világ megkettőzését érezhetjük, s így a platoni ideák alig lennének egyebek, mint az örökkévalóságba emelt érzéki dolgok. Bölcselőnk maga is láthatta ennek a hiposztázisnak a nehézségeit, s ezért élete kései korszakában az ideaelméletnek egy mathematikai formáját alkotta meg, amelyről szintén elég homályosan Aristotelestől értesülünk. E szerint az ideák geometriai figurák, illetve számok volnának.

Platonnál a *Timaios* c. dialogusban vehetünk észre hasonló törekvést: itt beszél ugyanis arról, hogy a világalkotás geometriai formák szerint ment végbe. Ebben a tanításban első tudatos megjelenését láthatjuk annak a gondolatnak, hogy a dolgok törvényszerűségei mathematikai természetűek. Ebben a tételben bölcselőnk a pythagoreusok hagyományaira támaszkodott, akik elsőnek hangoztatták azt a titokzatos összefüggést, amely a számok és a dolgok között fölfedezhető. Azonban Pythagoras iskolája a számoknak misztikus minőségi tulajdonságokat és nem mennyiségi vonásokat tulajdonított, s így még igen messze volt a modern quantitatív oksági viszonyt kifejező természettörvény fogalmától. E minőségi mathematikától Platon tanítása sem mondható mentesnek, ami azonban érthető, mert a görögöknek a mathematikai tárgyakról való gondolkodásában még nagyon együtt volt a szám és az alak fogalma. Ezért náluk az arithmetika és geometria sem differenciálódtak még . Mivel nem voltak külön számjegyeik, hanem az alfabetum betűit használták a számjegyek kifejezésére, már ez a körülmény is a betükre és formákra, egy szóval: a szemléletre utalta őket a számokkal kapcsolatban. Ebből fakadt aztán a geometriai fíguráknak és a számoknak a kapcsolata is. Szerettek háromszögű, négyszögű, sőt oblongum, stb. számokról beszélni. Mivel pedig az érzéki dolgok alakja geometriai formákra volt felbontható, ebből most már naív analógiákat alkottak a számok és a dolgok benső formája, létesítő feltétele között. Ez volt úgy a pythagoreizmusnak, mint a platoni ideaelméletnek psychologiai motívuma. Platon aztán a költő-filozófus látó géniuszával átmentette ezeket az ősformákat e múlandó világból egy rajta túl fekvő örökkévaló világba, s így alkotta meg az ideák honának képzetét és vele a filozófiai transcendentiz-

must. E szerint e keletkező és elmúló valóság létének a feltételei nem ebben a világban és nem magukban a dolgokban rejlenek, hanem egy transcendens szférában, amely nemcsak az örökkévaló létnek, hanem a tökéletességnek: a szépségnek és jóságnak a honaként is áll az oda visszavágyó lélek előtt.

Világos ezekből, hogy bölcselőnk rendszerében igen fontos szerep jut a léleknek, hiszen a közvetitő a földi világ és az ideák világa között. Ideák nélkül nem volna lehetséges a tudás és bölcselőnk éppen a tudás tényére építi főleg a lélek halhatatlanságáról való tanítását. De a halhatatlanság még nem jelent örökkévalóságot, hanem egy kezdet után állandóan való életet. A lélek ennélfogva maga nem idea, mert ez az örökkévaló, hanem csak rokona az ideának. Gondolkodó része immateriális, de ösztönössége és érzelmi oldala az anyagi világ felé vonják. Nem ment tehát egészen a chaostól, s ez elválasztja az ideáktól. A *Phaidrosban* olvasható híres hasonlat szerint a lélek olyan, mint egy fogat. A két tüzes paripa az ösztön és az érzelem, míg a gyeplőt a gondolkodó ész tartja a kézben. Az ész látja a célt, amerre haladnia kell: az ideák világát. Az érzelem hajlik is szavára, de az ösztön más irányba, a földi dolgok felé akarja húzni a kocsit. Ebből disharmonia keletkezik, amit csak az ész felülkerekedése szüntethet meg, mert ha az ész gyönge és elejti a gyeplőt, tragikus bukás lesz az osztályrészünk.

Ime, ebben a költői hasonlatban benne van Platonnak az ember rendeltetéséről szóló egész tanítása! A helyes élet az ész irányitotta élet, amely az ideák ismeretén épül fel és feléjük törekszik. S bölcselőnk szemében lélek nemcsak az emberben van, hanem minden élő lényben több kevesebb mértékig megtalálható. A lélek ugyanis a mozgató, az életet adó elv, s ami összhangzó mozgást, önmagából fakadó

tevékenységet fejt ki, az mind él. Így nemcsak az ember, az állat, a növény, hanem a világegyetem is él, mint egységes egész.

A világegyetem, a *makrokosmos* egyetlen nagy organizmus, amelyben minden tökéletes renddel illeszkedik egymáshoz. Nem is lehet ez másképen, hiszen a világalkotó istenségben nyoma sincs az irigységnek, s egész lénye túláradó jóság, ezért alkotása a legszebb, s méltó utánzata az ideák világának. Így a világ nem puszta látszat, nem is illuzió, hanem az abszolut tökéletességnek és jóságnak tükörképe: van benne tehát olyan érték, ami érdemessé teszi a benne való lakozást. A rossz, ami a világban található, nem az isteni alkotó műve, hanem hiány: az anyag felülkerekedése az ideán, a chaosé a renden és a Jóság elhomályosulása. Az ember életében forrása a tudatlanság, mert a tudás az idea megvilágosodása a lélekben, s az a lélek, amelyik látja az ideát, nem tévedhet rossz útra. Így tartja meg Platon Sokratesnek azt a hitét, hogy az erényes élet azonos a tudásra épített élettel.

Persze voltak bölcselőnknek is keserű pillanatai, mikor kétségbe kellett esnie annak a küzdelemnek jó kimenetele felől. amit a test és a lélek vágyai egymással folytatnak. Ilyen hangulatok emléke a műveiben található olyan kifejezés, mint pl. hogy a test a lélek sírja, s hogy az élet célja a test elölése; a bölcs élete a halálra való előkészület, mert halála igazában lelkének föltámadása lészen. E világgyűlölet Sokrates sorsának a látásából fakadt, s nem a platoni filozófia elvi gyökereiből nőtt. Platon bölcsesége úgy fogja föl az emberi életet, hogy nekünk itt a földön hivatásunk van. Kinek-kinek a maga feladatát kell végeznie, amely abban áll, hogy a maga körében igyekezzék ezt a világot minél jobban hasonlóvá tenni az ideákhoz, amelyeket megismert.

Az ember ugyanis *mikrokosmos*, akinek bele kell simúlnia a nagy Egészbe, — első sorban abba a társadalomba, amelynek talaján él. Az egyén ugyanis csak a társadalomban, a rész az egészben érheti el a maga létének célját: a mikrokosmosnak bele kell simulnia a makrokosmosba. Ezért Platon rendkívül sokat foglalkozik a társadalom kérdéseivel. Legnagyobb műveit: az *Államot* és a *Törvényeket* a társadalom filozófiájának szenteli, s bennük a társadalmi reformer egész nagyságában bontakozik ki előttünk.

Az ember erkölcsi lénye — szerinte — csak a társadalomban, s annak is csupán az ideális formájában valósúlhat meg. Ezért elénk állítja a tökéletes állam rajzát, ahol ki-ki ideális módon élhet a maga feladata teljesítésének. Politikája az erkölcsi szempontoknak van alárendelve és a törvényhozó kötelességének azt tartja, hogy az erkölcs uralmát biztosítsa az emberek között. Az államot az ember analógiájára fogja föl: az állam az ember nagyban. Az emberi lélek funkcióit azonban itt társadalmi osztályok végzik. Az anyagi szükségletek kielégítéséről a kézművesek és földmívelők osztálya gondoskodik, az állam létérdekeinek védelme a katonákra van bízva, míg a kormányzást, a polgárok irányítását a kevés számú kormányzó végzi. Mivel a cél az ideák megvalósítása, kormányzó csak olyan lehet, aki ezeknek ismeretéig eljutott, vagyis Platon ideális államában a tudósok, a filozófusok vannak hivatva a kormányzásra. A magasabb osztályok nem születés, hanem rátermettség, nevelés útján nyerik a tagjaikat: ezért bölcselőnk egész nevelési elméletet épít ki, hogy miképen lehet a kormányzó filozófusokat feladatuk teljesítésére alkalmasokká tenni.

Az egyén életében az állam mindenhatóságának a híve. Az athéni demokrácia ferdeségeivel szemben a kevés hozzáértő kormányzatának a helyességére

mutat rá, s követeli, hogy éppen a közjó és a polgárok boldogsága érdekében vagy a kormányzók legyenek filozófusokká, azaz idealátókká, vagy a filozófusokat tegyék kormányzókká. Hogy az egyéni érdek el ne vakítsa a vezető osztályok tagjait, azt kívánja tőlük, hogy se vagyonuk, se családjuk ne lehessen, mert ebből a két forrásból fakad minden egyéni érdek, ami ellentétes a közérdekkel. Vagyon- és nőközösséget ajánl tehát a számukra, s gyermekeiket az állam által óhajtja neveltetni. Ebben aztán teljesen a spártai szigorúság lebeg előtte követendő például. Platon az első filozófus, aki nevelésben és közéleti karriérben nem tesz különbséget a férfi és nő között: ha van tehetsége, az ő államában a nő minden közszerepben méltó versenytársa a férfinak.

De az öregedő Platon maga is ráeszmélt, hogy ideális államának a rajzában nem volt tekintettel az egész emberi természetre, s így az embert túlságos nagy feladat elé állítja benne. Kérlelhetetlenségére jellemző, hogy a költőket megkoszorúzza ugyan, de kizárja az ideális államból, mert kívánatossá teszik a polgárok szemében a hazugságot. Az a Platon, aki az *Államot* írta, még nem ismert kompromisszumot, holott az élet és politika örökös kompromisszumokból áll. Ezért írta meg később a *Törvényeket*, ahol már az ideális követelmények mellett a valósággal is igyekezett számolni. Itt hátat fordít a kommunisztikus berendezkedésnek, mert ehhez nem eléggé erényesek az emberek; megtűri a költőket, de szigorú előzetes cenzurának veti alá a műveiket; a polgárokban pedig fékezni igyekszik a bírvágyat.

Általában a közjónak és az erkölcsös életnek fanatikusa Platon, mint társadalomfilozófus és ez a vonása abból eredt, ahogyan látta a valóságnak és az ideáknak egymáshoz való viszonyát. A transzcendens világon függött állandóan a szeme, s a filozófia

még ma is oda néz, ahova Platon irányította a tekintetét. Tettének jelentőségét legjobban R. Eucken találó szavaival jellemezhetjük: „Az ideák tanában lehet sok problematikus, mégis egy alapvető igazságot tár föl, amely azután sohasem volt többé elhagyható. Ez az a meggyőződés, hogy az igazság birodalma az emberi tetszésen túl áll fenn, hogy az igazságok nem azért érvényesek, mert mi elfogadjuk őket, hanem attól függetlenül is, hogy az ő országuk oly messze van mindenféle emberi vélekedéstől és lehetőségtől, mint ég a földtől. Ily meggyőződés nélkül nem lehet önálló a tudomány, nem építhető föl a kultúra: csak ez a felettünk álló igazság fejleszthet oly törvényeket, és normákat, amelyek fölemelik az emberi létet, miközben megkötik és irányítják. Ez azonban minden ideálizmus alapgondolata, s így ez mindig Platonra mutat vissza".

2. *ARISTOTELES*

Platon művét legnagyobb tanítványa a stagirai *Aristoteles* (384—322) folytatta, akire az a feladat várakozott, hogy a platonizmust megfossza költői köntösétől, de még hangsúlyozottabban emelje ki annak filozófiai értékét: a materiális világnak immateriális alapokon való nyugvását.

Aristoteles mindenek fölött logikus és univerzális elme, aki bámulatos tudatossággal fogta össze mindazokat a szálakat, amelyeket elődei a tiszta racionális tudomány megalkotása érdekében szőttek és ezzel csaknem valamennyi szaktudományunknak a megalapítójává lett. Alig van tudomány, amelynek a kezdeteit ne nála kellene keresnünk, s ennek az az oka, hogy a legtudatosabban látta azt a célt, amely felé az összes görög gondolkodók törekedtek. Tanítása a filozófia eszméjének az egységén nyugszik, s abból indul ki, hogy a filozófusok mindig a dolgok

legvégső elveit és okait nyomozták. Ebben a kutatásban mindegyik gondolkodónak sikerült valami állandót és igazat megismernie, de amit tudtak, az nagyon tökéletes igazság és ezt is legtöbbször homályosan, dadogó nyelven mondották el. Abból az alaktalan tömegből, ami a régebbi hellén filozofálás eredményeként előtte gomolyog, bölcselőnk kiválasztja azokat az igazságokat, amelyeket a maga rendszerében is fölhasználhatott. Így jött létre aztán az aristotelizmus, mint a görög filozofálás hatalmas szintézise: egy óceán, amelybe az igazságkutatásnak minden forrása beleömlött, hogy vízével táplálja, s amely mégis egészen más összetételű, mint bármelyik előző filozófia.

Ez az öntudatos szellem első sorban is úgy áll előttünk, mint a logika tudományának megalapítója Nemcsak használta az észt, a görög gondolkodásnak ezt a büszke fölfedezését, hanem megállapította annak a törvényszerűségeit is és pedig oly alapossággal, hogy az aristotelesi logika épületéhez alig tudtak a későbbiek kétezer éven át valamit hozzátenni vagy rajta változtatni. A logikát bölcselőnk úgy fogta föl, mint az igazságkereső ész eszközét, organumát, s az elvekből kiinduló bizonyítás menetét; a syllogistikus következtetést teljes világossággal tárta föl. Az igazságkereső gondolkodás alapjának az ellenmondás elvét vallja, amely szerint — mint mondja — „lehetetlen, hogy egyugyanazon dolgot egyugyanazon tekintetben valami állítás megillessen és ne illessen meg".

A valóság strukturájára vonatkozó vizsgálódásaiban főleg Platon tanításából indul ki, azonban az érzéki valóságnak nagyobb megbecsülése jellemzi őt, mint mesterét. Aristoteles filozófiáját a platonival szemben szinte úgy foghatjuk fel, mint az érzéki tapasztalat rehabilitációját. Bölcselőnk szemmel lát-

hatóan a tünemények megmentésére törekszik ezeknek a platoni elhanyagolásával szemben. Különösen élénk elégedetlenség él benne az ideának azzal a transcendenciájával szemben, amely egy áthághatatlan űrt állított a dolog és ideája közé. Bölcselőnk sokszor szenvedélyes hangon bírálja ezt az u. n. chorismost, amely oka annak, hogy Platon úgy szólva minden létet csak az ideák oldalán volt hajlandó látni, míg a dolgok lételét a halvány árnyékhoz hasonlónak fogta föl. Aristoteles ellenkezőleg abban a meggyőződésben van, hogy az igazi valóság maga az egyedi dolog, amit szubstanciának nevez, s csak a logikai elemzés tud ebben a valóságban u. n. létesítő mozzanatokat elkülöníteni. Ezeknek a mozzanatoknak azonban nincsen önálló létük, hanem csak együtt és egyszerre, mint a dologban organizált okok és elvek „létezhetnek". Bölcselőnk két ilyen elvi mozzanatot különböztet meg minden dologban, — az, amiből lesz valami, az illető dolog anyaga, s az, amivé lesz, a formája. Anyag és forma tehát a létező dolog két őselve, mert minden valóság valahogyan erre a két tényezőre bontható fel a logikai elemzés útján.

Anyag és forma egyaránt léteznek, de nem egy módon. Aristoteles gondolkodásának egyik jellemző sajátsága ugyanis, hogy nem fogalmi ellentétek kiélezésére törekszik, mint az őt megelőző filozófusok, hanem ezek áthidalására vágyik. Ezért szokták őt a „közép", a mértéktartás filozófusának tartani. Míg a régiek szívesen állították szembe a létezőt a nemlétezővel, addig Aristoteles arra hivatkozott, hogy ezzel lehetetlenné válik a keletkező dolgok megértése, mert csak örök létezést és nemlétezést ismerne így a filozófus. Ő felhívta a figyelmet arra, hogy ami létezik, az nem jöhet létre a nemlétezőből: lehetetlen, hogy valami nemlétezik, s egyszer csak mégis mint létező

áll előttünk. Ami van, az csak úgy jöhetett létre, hogy valahogyan már megelőzően is létezett. Létezett, mint lehetőség. Ezért bölcselőnk a valóságos létezés mellett megkülönbözteti a lehetőség szerint való létezést, s a fejlődést, a keletkező létet úgy fogja föl, mint egy dolognak a lehetőség állapotából a valóság állapotába való átmenetét. A szobor nemcsak akkor „van", amikor készen látjuk, hanem lehetőség szerint ott van már abban a márványtömbben, amelyből a művész keze napfényre hozza.

Anyagnak és formának, lehetőségnek és valóságnak azonban csak együtt és egymásra vonatkoztatva van értelmük: az anyag a lehetőség állapotában lévő forma és a forma a valósággá vált lehetőség. Minden anyag mélyén valami vágy él a kialakulás, a formálódás iránt, amely a lehetőséget a megvalósulás felé hajtja. Ilyen értelemben a forma a fejlődés célja, záró köve, a melynél a változás véget ér. A lehetőség azonban önmagában tehetetlen. Hogy fejlődésnek induljon, s létében változás következzék be, ahhoz egy kifejlett formában létező kész valóságnak az indító, mozgató hatása szükséges. Ezért lehető és valóságos létező viszonyában a valóságos a feltétlen, az abszolút, s hozzá viszonyítva mondhatunk csupán lehetőnek valamit. Ezt Aristoteles úgy fejezi ki, hogy a valóságnak meg kell előznie a lehetőséget, — a kialakult lénynek előbb kell lennie, mint a csírának, mert a csíra éppen a valóság csírája, s mint ilyen egy valóságtól származik.

A változó valóságok léte épp így egy változatlan és őket lételében megelőző lény létezése felé mutat. A sok relatív valóság fejlődése az egy abszolút valóságtól nyeri a mozgását és változása mint cél felé feléje mutat. Aristoteles ezt az abszolút lényt első mozgatónak nevezi és benne találja föl az istenséget. Úgy fogja föl, hogy ő az a lény, aki tiszta és teljes

valóságforma, akiben tehát nyoma sincs az anyagnak és a lehetőségnek. Az istenség tehát tiszta szellem, örök valóság, aki nem is lökéssel, azaz anyagi módon mozgatja a világot, hanem szellemi módon: vágykeltéssel. Úgy mozgat, mint ahogyan a szeretett lény indítja mozgásra a szeretőt: vágyat támaszt benne a maga tökéletessége iránt és hasonlóvá lételre ösztönzi. Isten léte mint tiszta szellemé nem is lehet más, mint a gondolkodás legmagasabb foka: a tökéletes ismeret, a tudás teljessége. Viszont a tökéletes gondolkodásnak nem lehet egyébb tárgya, mint ami maga is tökéletes, — ezért csak önmaga lehet a maga gondolatainak tárgya. Így aztán Isten a formák formája, s gondolkodása az örök formák teljességét zárja magába és mivel a forma léte a teljes valóság, ő a valóságok valósága is, az *ens realissimum*, ahogyan a skolasztikusok mondották. Minthogy pedig egy lény benső valójának megvalósítása boldogító tevékenység, azért Isten, aki a maga létét legteljesebb formájában megvalósúltan szemléli, egyúttal a legboldogabb szellem is.

E boldog szellem azonban túlságosan görög, semhogy teljesen a magunkévá tudnánk tenni. Nincs meg benne a szeretet és odaadás a világ iránt, s vele a gondviselés, ami elválaszthatatlan a keresztyén istenszemlétől. Vannak, akik szívesen látnak ebben a tiszta intellektuális lényben ilyesféle vonásokat, ezek azonban christianizálják ezt a spekulációból és nem a szív vágyaiból született istenséget, akiben tulajdonképen a hellén bölcs eszményét emelte Aristoteles transcedens magasságokba. Hogy a keresztyénség is elfogadja ezt az istenséget, ahhoz oly mélyreható változtatást kell véghez vinni bölcselőnk istenfogalmán, amilyet Aquinoi Szent Tamásnál találhatunk.

Ha végiggondoljuk Aristoteles tanítását a világ strukturájáról, láthatjuk, hogy bölcselőnk minden

tiltakozása ellenére is mennyire platonikus maradt. Az ő forma-fogalma a platoni ideának egyenes örököse, csakhogy ez a forma nem egy transcendens szférában él, hanem a valóság mélyén, immanens módon fejti ki alakító hatását. Platon is, meg Aristoteles is az immateriális örök elvnek a materiális léttel való kapcsolatát kutatták, s mindketten a szellemi oldalon találták meg a világ létesítő feltételeit. De míg Platon azt tanította, hogy ennek a világnak egy világalkotó szellem jósága és alkotása ad létet és értelmet, addig Aristoteles ezt a tevékeny, immateriális tényezőt minden egyes dolog mélyén meg tudta pillantani a dolog örök és változatlan formájában, a fogalmában. Végső fokon pedig az immateriális istenségnek, mint transcendens célnak, örök első mozgatónak és a feléje vágyó fejlődő világnak a képével Aristoteles is megmarad a platoni dualizmus, a „két világ" eszmekörében. Az aristotelesi önmagának élő istenség a platoni ideavilág élő megszemélyesítése, tehát hasztalan volt az ideaelmélet éles kritikája, bölcselőnk sem tudta széttépni a platoni *mythologia philosophica* szövetét, mert vele magát a filozófiát tépte volna szét.

Ennek a generális metafizikának részben kiegészítése, részben alkalmazása aztán Aristoteles többi munkája. Psychologiája fényes igazolása annak a meggyőződésnek, hogy minden lét tulajdonképen élet, amelynek éltető elve a lélek. Erkölcstana az életet ismerő bölcs szellemét leheli. Távol van tőle a világtól elfordúló aszkézis és minden lény erényét a saját szellemi valója kifejtésében keresi. Nem idegenkedik a gyönyörtől, hisz ez úgy kíséri a forma megvalósúlását, mint az ifjúságot a virág. A boldogság nem ellensége a szellemi életnek, sőt illik hozzá, s mennél szellemibb egy élet, annál boldogabb. Fiához, Nikomachoshoz intézett Ethikája az erényeknek

ma is legkiválóbb bölcseleti fejtegetése, amit tanulsággal olvashat a huszadik század embere. A lelki arisztokráciának maradandó emléke ez a könyv. Hasonló hozzája bölcselőnk politikája is, amelyben sok dolog idegen már nekünk, de elévülhetetlen benne a józan polgári létnek a felfogása.

Aristoteles általában nagy tudós és józan elme. Ez a két vonása tette őt a középkorban „mindazok vezérévé, akik tudnak" (Dante). A józan észnek ő a sajátos értelemben vett megtestesülése. Mint ilyen legtudósabb a filozófusok között és legnagyobb filozófus a tudósok között. Sokszor hajlandók vagyunk mérlegelni, hogy vajjon a tudós, vagy a filozófus nagyobb-e benne, de hogy az emberiségnek ő volt talán a legegyetemesebb elméje, ahhoz alig férhet kétség.

II. A THEOCENTRIKUS RENDSZEREK

1. VALLÁS ÉS FILOZÓFIA KAPCSOLÓDÁSA

A görög gondolkodás az emberi ész nagyszerű próbálkozása, hogy a maga erejéből megfejtse a valóság kérdéseit. A hagyományos hellén polytheismus romjain épült föl, s megszületése egy naturalisztikus és felvilágosúlt természetmagyarázat vágyának volt köszönhető. Ezért meg sem foganhatott benne az a probléma, amely a kereszténység idejében uralkodott a filozófián: az ész és hít egymáshoz való viszonyának a skolasztikus kérdése. Hogy ez a probléma a filozófiában fölvetődhessék, ahhoz a vallási érdeklődésnek a filozófiain való elhatalmasodására volt szükség, s ez be is következett akkor, amikor a Kelet misztikus vallásai beleömlöttek a hellén világba. Történelmileg Nagy Sándor világbirodalma, s még inkább a *Pax Romana*, Róma világuralma adták meg erre a lehetőséget.

Vannak akik már Platon ideálizmusában is a keleti ihlet túlsúlyát érzik a hellén naturálizmussal szemben, de a hellenisztikus és görög-római kor stoicizmusában és újplatonizmusában ez az ihletés kétségtelen. A klasszikus görögség filozófiája a kosmosban, a világrendben helyét megtalált ember világmagyarázata volt, s ezt az aristotelizmus csodálatos tökéletességgel fejezte ki fény- és árnyoldalaival egyetemben. De a keleti misztériumokban a lét súlypontja és értelme a halál utáni életre tolódott át, amelynek boldogsága fontosabbá vált, mint a földi élet és ezt a túlvilági boldogságot csak a beavatott hívők áldozatai garantálták a hívők szemében. Így lett a földi lét a halál kapuja után föltáruló örök életre való előkészületté és így hatalmasodott el a pesszimizmus a lelkeken. Ennek a hítnek a nyomában járt az ember kicsinységéről és tökéletlenségéről vallott felfogás, amit a pesszimizmussal együtt csak a kereszténység tudott aztán a szívek mélyén enyhíteni, mint a megváltás és az isteni kegyelem igéretének vallása.

A pesszimizmusba fulladt és földre sújtott antik világba valami csodálatos fényként hasított bele az Evangélium: az örvendetes üzenet az isteni megváltóról, s egyszerre bizalmatlanná tette az embereket az antik intellektuálizmus és a hellén filozófia iránt. Pál apostol igehirdetése klasszikus fogalmazása a hellén intellektuálizmus értékei teljes megfordításának (v. ö. I. Kor. 8,1;1,18—25. 2,1—10. Koloss. 2,8.). Ennek a felfogásnak az elhatalmasodása után éppen nem csoda, hogy 519-ben a keresztyén Justinianus császár azért csukatta be a pogány filozófiai iskolákat, mert egyszer s mindenkorra végezni akart az antik tudománnyal és bölcseséggel.

A keresztyénség tehát a filozófia megvetésével lépett a világtörténet színpadára és mégis nemcsak vallás, hanem filozófia is lett belőle. Ennek a meg-

lepő jelenségnek a magyarázatát abban kereshetjük, hogy a szellem történetében épp úgy megmaradnak az értékek, ha átalakulnak is, akárcsak a fizikai világ energiái. A keresztyének közt is mindig akadtak olyan nagy szellemek, akik keresztyénségük ellenére sem tudtak teljesen elszakadni a pogány szellem irodalmi formáitól és fogalmi kincseitől. Alexandriai Kelemen, Dio Chrysostomos, Szent Ágoston, Szent Jeromos és a hozzájuk hasonlók voltak azok, akik a régi formákba új szellemet öntve a hellén filozófia fogalmainak segítségével dogmákba tömörítették a keresztyén vallás misztériumát. A filozófiának ez a hasznosítása a vallás érdekében az ő idejüktől kezdve még ma is folyamatban van. Ennek az eredménye a skolasztika, a keresztyén racionálizmusnak ez a pompás dómja, amelyen egy ezredév dolgozott, hogy a belső díszítésen még ma is találhassanak munkát odaadó és áldozatos szellemek. Természetes, hogy az ily módon hasznosított filozófiának más lett a szerepe, mint volt az antik világban. A híttel szemben elvesztette önállóságát, szolgálóvá lett: *philosophia est ancilla theologiae*. Az igazságok megismerésében az észnek meg kellett osztoznia, sőt alá kellett magát rendelnie a hitnek. Az észigazságok fölé oda boltozódott a kinyilatkoztatás igazsága: a filozófia, a természetes emberi ész tudománya fölött ott állt a theologia, mely a természetfölötti tudásból táplálkozott.

A tudásnak tehát két forrása van most már: az ész és a hit, s az előbbi töredékes tudását az utóbbi teszi teljessé. Megszületik az ész és hit, a természetes és természetfölötti ész viszonyának a kérdése, s mindez megnyugtató megoldást az Isten eszméjében és az ő létében talál. Így jön létre a filozofálásnak az a formája, amelyet központi gondolata alapján theocentrikus gondolkodásnak nevezhetünk.

Az első egyházatyák fáradozása a zsidógörög Philon példájára még oda irányul, hogy a hellén filozófiát úgy mutassák be, mint ami Mózesből és a Szentírásból való elferdített plágium. De lassankint hajlandók voltak elismerni, hogy bizonyos igazságokat már a természetes ésszel megáldott pogány filozófusok is megláthattak. Így Justinus mártir szerint a pogányok bölcsesége, pl. a platonizmus, nem más, mint a keresztyénség előfutára, mert a világot alkotó Logos előttük is sok igazságot megvilágított, csakhogy ők még nem ismerték a Krisztust, az *egész* Igét, s így nem ismerhették az egész igazságot sem. A hellén filozófusok töredékes tanítása tehát a Krisztus evangéliumában teljesedett ki: az Evangélium ennélfogva betetőzi, lezárja a görög filozófiát. Innen már csak egy lépés, hogy elismerésre találjon az a felfogás, amely szerint az ész és hít nem ellenségei egymásnak, hanem a hít kiegészítője, támogatója az észnek. Az ész ugyanis a minden emberhez egyaránt szóló isteni szó, Logos, míg a Szentírás az a Logos, amely Isten kiválasztott emberei ajkával szól a világhoz. De úgy az egyik, mint a másik alakban ugyanaz az isteni Logos beszél: ezért nem is lehet ellentét az észigazság és a kinyilatkoztatás között. „Omne verum, quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est", — mondja Szent Ambrosius püspök. Ész és hít viszonyára nézve egyetlen probléma marad már csak nyitva: meddig terjed az ész világossága az igazságoknak a kinyilatkoztatással közös területén, s hol ragyog egymagában a kinyilatkoztatás fénye? Más szóval: meddig igazolhatja az ész egymaga is a kinyilatkoztatást? Erre a kérdésre aztán Szent Tamás adja meg a klasszikus feleletet a 13. században.

Egyelőre az a fontos, hogy az egyházatyák nem idegenkednek többé a filozófiától, sőt szívesen használgatják a theologia rendszerezésében. Így írja meg

az első Summa theologicát *Origenes* (185—254) „De Principilis" c. művében, ahol elsőnek vállalkozik arra, hogy a keresztyén tanítást, mint észszerűen elrendezett egészet állítsa olvasói szeme elé. Példáját követik aztán mások is, sőt filozófia és theologia, tudás és hit klasszikus szintézise is megszületik Szent Ágoston hippói püspök gondolkodásában.

2. SZENT ÁGOSTON

Szent Ágoston (354—430) tanítása nem olyan rendszeres egész, mint, pl. az aristotelesi filozófia. Ő a keresztyén Platon, aki még tele van szubjektívizmussal, de egyénisége érdekesen és jellemző módon foglalja egybe a keresztyén hitet és görög filozófiát. A pogány bölcselet közül erre az összeolvasztásra legalkalmasabbnak látszott már transcendentizmusa miatt is a platonizmus. Ezt hasznosította a ker. theologiában Szent Ágoston. Műve így vált az egyházatyák korának a betetőzőjévé. Életének a célja nem valami filozófiai rendszer megalkotása, hanem a keresztyén hit igazságainak a védelme a téves tanokkal, s természetesen a pogány filozófiával szemben. Így lett belőle az Egyház egyik legnagyobb hitvédője, aki korának minden áramlatával érintkezésben állott, s művei ennek megfelelően inkább alkalmi, mint rendszeres iratok. Szent Ágoston egyes problémák fejtegetésében igazán nagy és magával ragadó. Semmiféle rendszeres ismertetés nem tud igazi fogalmat adni az ő nagyságáról, mert kiválósága nem a systémában rejlik.

Korának eszméit közvetlen közelről ismerte, hiszen gazdag és változatos életének sorsfordulataiban majdnem mindegyik áramlaton maga is keresztül ment. Az Istent megtalált elméje boldog megnyugvással időzik aztán nála, s Isten lesz gondolkodásának az alfája és az omegája. Ő a kezdet és a vég, az igaz-

ság és a szépség, a jóság és tökéletes valóság. Szent Ágoston mindegyik műve az Isten dicsőítése kíván lenni, s ebben szuverén módon felhasználja a pogány filozófusok szellemi kincseit a keresztyén hít értékei mellett. Magának Istennek az elgondolása, ahogyan őt mint a legteljesebb valóságot felfogja, nem mentes az újplatonikus tanításoktól. Ennek tulajdonítható, hogy Istent szerinte se pozitívumokkal, hanem inkább negatívumokkal tudjuk jellemezni: százszor könnyebb elmondani róla, hogy micsoda nem, mint az ő lényének végtelenségét adaequat módon elbeszélni.

A platoni ideatant oly módon teszi magáévá, hogy az ideákat Isten teremtő gondolatai, a teremtés mintái (exemplarizmus) gyanánt fogja föl. Általában szakít a hellén intellektuálista isteneszmével, amely Aristotelesnél található, mert Ágoston Istene a keresztyénség Istene: a jóság és könyörületesség, az élő és teremtő akarat, aki azért teremtette a világot, hogy a maga mindenhatóságát és jóságát kinyilvánítsa, s magát a világban megdicsőítse.

Az ember az isteni világterv szerint azért teremtetett, hogy Istennel állandó összeköttetésben részese legyen a boldogságnak és az erényes életnek, amiben bűn és halál nem zavarták volna őt. Azonban Ádám bűne eltérítette az embert erről az útról és gőgje megnyitotta előtte a halálba és kárhozatba vezető útat. Mivel Ádám az egész emberiség ősatyja, az ő büne minden emberben öröklődött, s így az Isten szeretetét a bűnös emberben az önszeretet és a testi vágyak kultusza foglalta el. Az ember osztályrésze tehát a bűn és ennek zsoldja a halál. Kétségbe kellene esnünk, ha nem maradt volna e megromlott emberi természetben is némi halavány emlékezete a jóságnak és Isten kegyelme folytán nem állana fenn a megváltás lehetősége. Az ember azonban önmagában tehetetlen: semmit sem tehet a megváltása érde-

kében. Egyedül az isteni kegyelem emelheti ki a bűnből és halálból tekintet nélkül a megváltott ember érdemeire. Hogy ugyanis a bukott angyalok helyét az égi seregekben betöltse, Isten az ő helyükbe emberi lelket választ ki az örök életre, s ebben a kiválasztásban őt egyedül az ő könyörülő szeretete vezérli Vannak tehát az emberek között az örök életre kiválasztottak (praedestinatio), s vannak örök kárhozatra szántak.

Krisztus a közvetítő, akinek kereszthalála Isten és ember közeledését lehetővé teszi, de a megszentelődés csak akkor lesz teljessé, ha ezen az ember a maga akaratával is munkálkodik. Az isteni kegyelemnek a letéteményese az Egyház, s ennek a felfogásnak megfelelően nem szünt meg Szent Ágoston az Egyház tekintélyének és intézményszerű szerepének a biztosításán fáradozni. E világfelfogás alapján tanítja, hogy az ember csak akkor igazán szabad és jó, ha nem a bűn rabságában, hanem Istennel való közösségben él és őt „élvezi" (fruitio Dei). Ez a boldog élet alapja. Isten a világtervnek megfelelően egészen magának követeli az embert, aki nem is töltheti be másképen a világban való rendeltetését, csak ha teljesen átadja magát teremtőjének. Az emberi élet minden mozzanata és intézménye ezzel van összefüggésben. Különösen megkapó és nagyhatású e gondolatkörben Szent Ágostonnak az államról való tanítása, amelyet *Az Isten Államáról (De Civitate Dei)* című művében fejtegetett. Itt egy egész történetfilozófiát épít ki. Az állam szerinte szintén lehet erényes és bűnös. Erényes, ha a békének, a jognak és a rendnek a szolgálatában áll, s bűnös, ha a hatalom és bírvágy vesz rajta erőt. Amaz a *civitas Dei*, emez a *civitas terrena*, amelyek harcban állanak egymással. Szent Ágoston az Isten államában sokszor az Egyházat látja, míg a földi államban a római

birodalmat keresi. Persze azt képzeli, hogy a római birodalom a világ végezetéig fog tartani (chiliasmus), s az utolsó ítélet fogja a két állam polgárait láthatóan szétválasztani.

Ezek a gondolatok is mutatják, hogy Szent Ágostonban korszerűség és örökkévalóság valami csodálatos szintézisben egyesültek. Sokan az utolsó antik embernek, sokan viszont az első középkorinak tartják őt. Alig van a következő koroknak szellemi áramlata, amelyik ne talált volna benne olyan eszméket, amikért a magáénak vallotta. Katholicizmus és lutherizmus, jansenizmus és kálvinizmus mind szívesen hivatkoznak rá, s ez legnagyobb bizonysága annak, hogy a történet vízválasztóján állt és hogy igazán nagy elme volt, aki mindig meg fogja ragadni azokat a gondolkodókat, akik vele együtt vallják, hogy hít nélkül nincsen tudás se, — *non intellegetis nisi credideritis.*

3. AQUINÓI SZENT TAMÁS *(1225—1274.)*

A római birodalom összeomlott. Azonban a nagy pusztulásból diadalmasan emelkedett ki a római egyház, amelyért Szent Ágoston oly sokat harcolt kortársaival, s a középkor új Európájának ez az Egyház lett a szervezője és tanítója. Az *Ecclesia docens* nevelte kultúrára a barbárokat és ebben a munkájában a theologiának és filozófiának egy sajátos formáját fejlesztette ki. A középkori filozófia a tanítás gyümölcse, az iskolában született *scholastica philosophia*, s nagy alakjai el sem képzelhetők a középkori egyetemi élet nélkül. Itt, s különösen a párisi egyetemen játszódott le a középkor minden filozófiai mozgalma, ahol a XIII. században elérte a skolasztikus filozófia is virágzásának a tetőpontját.

Ennek a virágzásnak egyik feltétele volt az, hogy ismeretessé vált Európában az a filozófia, amely

szinte magában hordja a tanítás kellékeit. Az aristotelesi filozófiát értem, amelyet a spanyolországi arabok és zsidók közvetítésével ismert meg a keresztyén világ. Ennek a rendszernek az egyetemessége, logikus volta és intellektuálizmusa mind olyan vonások, hogy azt adták a skolasztikának, amire a legjobban vágyakozott. S ahogy Aristoteles a maga idejében összefogta mindazokat a szálakat, amelyeket a megelőző gondolkodás szőtt, az ő segítségével és mintájára úgy fogta most össze egy hatalmas filozófiai géniusz egyetlen szintézisbe mindazt, amit a katholicizmus a pogány bölcseletből és az előző keresztyén filozofémákból felhasználhatott. A középkori filozófia egyik kiváló ismerője Szent Tamást Szent Ágostont és Aristoteles szintézisének nevezi, s ez a megjelölés teljesen találó. Szent Tamás filozófiai nagysága ugyanis nem eszméinek az eredetiségében rejlik, hiszen erre ő maga sem tartott igényt. Nem az eredetiségre, hanem az igazságra vágyakozott és ebben készséggel ismerte el mások felfedezésének az eredményeit. Ő a középkor legnagyobb systematikus elméje, aki rendszerező erő tekintetében még a csodált Aristotelest is felülmúlta. Általában ezt vallja mesterének a filozófiában, s nem is említi őt máskép, mint a Philosophus, de azért nem másolja őt szolgai módon, hanem az aristotelizmust kora igényeihez mérten rekonstruálja. Felhasználja ehhez a középkorban szétszórtan élő platoni, plotinosi, ágostoni, sőt stoikus elemeket és az így megalkotott filozófiai systemát beleilleszti a katholicizmus dómjába, amelynek ez a filozófia ragyogó ékessége a dóm bejárata fölött. Mert Szent Tamás csak másodsorban filozófus. Első sorban és szívvel-lélekkel hívő katholikus, akinek a szemében a filozófia csak a katholikus hít rendszerében éri el a maga értelmét.

A világnak ez a viziója, amelyet Szent Tamás

tanít, nem a filozófiáé, hanem a katholikus hité és a filozófia, az ember természetes eszével elérhető ismeret, homályos zúg maradna, ha a kinyilatkoztatásban való hít nem vetné reá a világosságát. Szent Tamást csak tökéletlenül ismeri, aki csupán a filozófust ismeri belőle. Az ő filozófiája integráns része a theológiának, mert nem egyéb, mint a vallás igazságának filozófiai fejtegetése.

Ez pedig az által válik lehetségessé, hogy a világot két oldalról nézi: a természetes és a természetfölötti ész felől. A természetes ész is elvisz bennünket a világnak és okfejének, az Istennek ismeretében egy bizonyos pontig, de ez az ismeret külsőséges marad, nem tárulnak föl általa előttünk Isten lényének mélységes titkai. A tudással talán megoldhatjuk a világ misztériumát, de nem láthatunk bele az Isten misztériumaiba.

Tudás és hít, természet és természetfölötti lét azonban összeolvadnak, egységgé lesznek Isten valóságában, mert felőle nézve a dolgokat, rájövünk, hogy a természetes és természetfölötti létben egyugyanaz a rend uralkodik: az Isten rendje. Világ, ember, történet, társadalom, mind ennek a teremtő rendnek a kifejezései, s a természet törvényei az isteni kegyelem folytatásai. De ugyanaz a Rend, amelyik a világ valóságán uralkodik, az értelem rendjén is uralkodó. Az isteni kegyelem dolgokon, lényeken árad el: láthatóvá lesz és a kinyilatkoztatott dogmák metafizikai fogalmakkal is kifejezhetők. Aki hisz, az ért is — ez a meggyőződés teszi Szent Tamást filozófussá.

Metafizikája épp úgy a létezőnek az elmélete, mint Aristotelesé. A lét pedig mindig valami határozott formában lételt és hatást jelent. Az igazság ennek a létnek érvényes ideákban való elgondolása, míg a jóság a létező tevékenységeinek rendezett for-

mája egy végső tökéletesség irányában. Minden létező alapja és okfeje az abszolút létező, Isten, mint *ens realissimum*. A dolgok lételének csak reá vonatkoztatva van értelme és a világ fejlődése az ő változatlan lényét, mint végső célt tételezi föl. A világ a maga egészében Isten magamegmutatása. A dolgok különböző fokban az ő tökéletességének a hordozói. Nincs igazság, szépség és jóság, amely ne az ő abszolút igazságán, szépségén és jóságán függene. Az ész is reája vezet vissza mindent, mert nélküle semmit sem tud megérteni.

Isten létének a bizonyításában Szent Tamás úgyszólva minden lehető bizonyítási formát kimerített. Általában a relatívból következtet az abszolútra, a világ lételéből az Istenre. Éppen a relatívnak az abszolúttól való megkülönböztetése, s a logikai elvek szigorú figyelembevétele megóvja őt a pantheizmustól, amely a középkori gondolkodást sokszor örvénnyel fenyegette. Isten nem egy a világgal. A világ léte csak kifejezése az abszolút létnek: a testi világegyetem materiális képmása a tiszta Szellemnek.

Szent Tamás rendszerében minden e köré a tiszta Szellem köré csoportosúl és az egész világ mintegy ujjongó himnusz az Isten tiszteletére, amelyben minden lény az ő dicsőségét zengi. Itt, *sub ratione Deitatis* találja meg az ember is a maga létének az értelmét. Az isteni kegyelem a természet világából átemeli őt a kegyelem természetfölötti világába. A földi élet ezért előkészület erre a másikra: a szebbre, a jobbra és örökkévalóra. Az értelem feladata ennek a belátása. Mert a természet általában nem rossz, hanem rosszá válik akkor, ha nem a kegyelem irányában dolgozik. Minden lénynek bele kell tehát simulnia az egyetemes isteni világtervbe, s akkor elárad rajta a jóság. Jónak lenni ennélfogva annyi, mint Istennek szolgálni.

Szent Tamás bölcselete a theocentrikus filozófiának csaknem tökéletes kifejezése. Egyes hiányai inkább a kor fogyatékos tudásának, semmint alkotója geniejének tulajdoníthatók. Olyan ez a rendszer, mint azok a hatalmas dómok, amik a középkorból itt maradtak köztünk és mi ma is beléjük járunk imádkozni. Ezeken a dómokon szinte állandóan dolgoznak, javítanak munkáskezek a nélkül, hogy az egészen változás történnék. A thomizmus is így lett a katholicizmus által elfogadott *philosophia perennis*-sé: egyben-másban módosítanak rajta, de a rendszer egésze oly szilárd egység, hogy ezt nem lehet megváltoztatni, ha a katholikus hítrendszerhez nem akarunk hozzányúlni. Ezért lett Szent Tamás filozófiája minden katholikus híttudományi főiskolán tanított filozófiává, amelyet nem tudott háttérbe szorítani a jezsuita *Suarez* (1548—1617) sem, aki a thomizmust a jezsuita-barokk szellemében dolgozta át. A gotikus dómból azonban nem lehet barokk templomot csinálni, s ha barokk díszítést és barokk oltárokat helyezünk el benne, azért a dóm mégis gótikus marad. Ezért tért vissza a hivatalos katholicizmus is Suareztől Szent Tamáshoz, amikor XIII. Leó pápa 1879-ben az *Aeterni Patris* encyklikával a thomizmus tanulmányozására hívta föl a katholikus hívőket. Ennek a nyomán támadt aztán a ma virágzó újskolasztikus filozófiai mozgalom, amelynek melegágya a löweni egyetem. A magyar egyetemeken is napról-napra nagyobb rokonszenv mutatkozik e skolasztikus renaissance iránt.

III. AZ EGOCENTRIKUS RENDSZEREK

Az antik és középkori filozófia között könnyű felfedezni az összekötő szálakat. Nem így vagyunk az újkorral, amelynek a gondolkodása úgy tünik fel,

mintha egyenes szembehelyezkedés volna a filozófia középkori formájával. A 15. századtól egészen a huszadikig a filozófia szekularizációjának a folyamata áll előttünk: a szolgáló filozófia újra autonomiára törekszik és kiszabadítja magát a theologia karjaiból. A modern gondolkodók szeretnek elválasztó falat vonni a hít és tudomány közé, s nem engedik, hogy egyik a másik területén érvényesüljön. Ennek a szakadásnak az okát sok mindenben kell keresnünk, de talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a középkori katholicizmusnak igen nagy része van benne. A 15. században már nyilvánvaló volt, hogy az európai emberiség vallási érzésében, kivált az északi országokban, nagy változások mentek végbe. Egy immanens istenélmény lépett az előbbi transcendens istenélmény helyébe, amelyet a misztikának bizonyos fajai állandóan tápláltak. A katholikus egyházban nem volt elég rugalmasság, hogy fel tudta volna szívni ezt az új mozgalmat, mint régebben oly sok reformátori megmozdulásnál tette és így az egyháztól való elszakadás lett ennek a mozgalomnak az eredménye. A katholicizmus csak az ellenreformáció idejében, a spanyol jezsuita szellem segítségével kapta vissza régi erejét, s ezzel sok felé vissza tudta szerezni elvesztett pozicióját, de a nyugati keresztyénség grandiózus egysége nem lett újra valósággá és ezzel a középkor szellemének vége volt. Katholikusok és protestánsok egyaránt egy új világban találták magukat és ennek a szellemi élet egész vonalán, tehát a filozófiában is messzeható következményei lettek.

Ez az új világ első sorban is sokkal nagyobb volt, mint a régi, mert a végtelenbe nyúlt. Földünk a naprendszerben elvesztette kiváltságos központi helyzetét, s vele az ember is. Egy új fogalom: a végtelen természet fogalma nyomúlt előtérbe és a tudomány ennek a titkait igyekezett megfejteni. A végtelen-

séggel isteni attributum jutott a természet birtokába, s ennek a következtében elmosódtak a régi gondolkodás fogalmi határai, — a természetben egybeolvadtak a teremtő és a teremtett valóság, s egy új pantheizmus lépett a filozófia színpadára. A fenyegető fogalmi chaos miatt a filozófia elvesztette a tudományok közt uralkodó szerepét és helyét a mind diadalmasabban előnyomuló modern természettudomány foglalta el. S ez szakított a régi szubstanciális gondolkodással és a dolgok qualitatív magyarázatával, hanem ehelyett a funkcionális és matematikai gondolkodásra épített. Nem érdekelték a dolgok benső lényegei, figyelmét a tüneményekmennyiségileg meghatározható oksági kapcsolataira korlátozta. Ezzel megteremtette a modern természettörvény fogalmát, amely nyílt kérdésnek hagyja a lényeg problémáit, de pontos feleletet ad a dolgok kölcsönös függésére nézve és biztosítja az embernek a természet fölött való uralmát. Mert az újkor emberének szemében ez is fontos mozzanattá lett. Megszületett a tudomány utilitarisztikus felfogása, amely eszközt lát a tudásban a hatalom érdekében. S ez az utilitarisztikus szellem nem törődik a metafizikával. Szívesebben bíbelődik a tudományos eszköznek: az emberi észnek a szerkezetével és így a metafizika kérdéseit az újkorban háttérbe szorítják az ismeretelmélet problémái. Azt hiszik, hogy ezt metafizika nélkül is megoldhatják, s ezért idegenkednek minden nyílt vagy titkos metafizikától.

A metafizika persze nem hal meg, hiszen egy olyan lelki szükségletből fakad, amit nem lehet kiírtani az ember lelkéből. Legfeljebb álképződményekben jelentkezik, akárcsak a vallás, ha külső erők megfojtással fenyegetik. A modern gondolkodás éppen ezért sokszor egy-egy rejtett metafizikát cipel magával. Ahol pedig nyiltan jelenik meg ez a tudo-

mány, ott új formába kell öltöznie és vigyáznia kell, hogy a természettudománnyal, ezzel a modern bálvánnyal, ne kerüljön ellentétbe, mert ez a körülmény már eleve bizalmatlanságot keltene irányában.

Az új tudomány, mint mondottuk, függetlenítette magát a hittől. A filozófiának is ezt az útat kell járnia, s központi kérdésévé az válik: mit tudhatunk? E végből magát az emberi észt teszi vizsgálat tárgyává és csakhamar szakít a természetes és természetfölötti ész megkülönböztetésével. Egyetlen észt ismer, amely emberben és istenben egyaránt ugyanaz, s nem lényegi, hanem csupán fokozati különbségek állhatnak fenn közte. Az isteni mindentudással szemben az embernek töredékes tudással kell beérni, de e gondolat mélyén kétségtelenül a modern ember gőgje: az ember istenítése rejlik. Az ész lesz a világ törvényhozója, s ez az ész bennünk van. Önmagunkba kell a megismerése miatt elmerülni: énünkből így egész világunkat kifejthetjük. Ez az újkori gondolkodásnak legalapvetőbb meggyőződése és innen van egocentrikus jellege. Énünkben egy egyetemes szellemiséget sikerül aztán megállapítanunk, s mivel ezen függ egész világunk, ez a bennünk, a mi eszünkben tevékeny szellemiség lesz majd a filozófiai világmagyarázat tengelyévé.

Különös fontosságot nyer ez által most már az ember énisége. Eredménye ennek az újkor individualizmusa, amikor minden egyén és minden közösség (család, nemzet, stb.) a maga különvalóságát hangsúlyozza és szívesen megfeledkezik az összekötő mozzanatokról. A filozófiában is az eredetiség vágya hevíti a filozófusokat. A középkor nagy objektivitását szubjektívizmus váltja föl és a rendszerekben az egyéni műalkotás szempontjainak a kidomborítása sokszor elnyomja az igazságkeresés őszinte vágyát.

Hogy az új szellem milyen más volt, mint a kö-

zépkoré, az igen érdekesen szemlélhető három különböző egyéniségen: Nicolo Machiavelli-n (1469—1527), Giordano Bruno-n (1548—1600) és Francis Bacon-on (1561—1626).

Machiavelli nem érdeklődött metafizikai elméletek iránt, s nem is voltak a világegyetemre vonatkozó viziói. De annál élesebben merült el az emberi lélek vizsgálatában és mindenkinél tisztábban látta meg a transcendens erőktől elszakadt embert. Az önzés filozófusa ő, aki feltárta az emberi ösztönök mechanikáját egy olyan társadalomban, amelyet nem tartanak féken az erkölcs kötelékei. A politikában a hatalom theoretikusa és az erő szerelmese. Öntudatosan szakít az állam középkori eszméjével, amely az isteni célok szolgálatában áll: az ő szemében az állam öncél, s a fejedelem, mint a hatalom korlátlan birtokosa oly szuverén, akit rajta túl eső célok nem korlátozhatnak.

Bruno, a hevülékeny délolasz, az újkori gondolkodásnak romantikus és rajongó ifjúkorát képviseli. Filozófiája még teljesen a skolasztikus fogalmakon szól, de egészen más értelmet akar kifejezni. Semmit se gyűlöl jobban, mint a skolasztikát és Aristoteles logikus spekulációját, mert exaltált lelke tele van a végtelen világegyetem és keringő naprendszerek víziójával. A heroikus hevület filozófiája ez, amely egyetlen élő egységben fogja össze Istent és a természetet. Megittasúl a végtelenség gondolatától és ez belőle nem fogalmakat, de elragadtatott látomásokat vált ki, amiket aztán szeretne fogalmakba önteni. Tele van sejtelmekkel, de mindebben az neki a legfontosabb, hogy lerázta velük a középkori tekintélyek igáját és a felszabadult ember büszkeségével tekint a csodákat igérő jövő elé, amely ugyan hamar bezárúlt ez „istentagadó" előtt a római Campo dei Fiore-n fellobogó máglya tetején.

Az angol *Bacon* a praktikus és utilitarisztikus szellemet szólaltatja meg a filozófiában. A tudományok nagy megújítását tervezi és ezt úgy látja elérhetőnek, ha a tapasztalat talaján maradunk. Szerinte a tudomány hatalom, amely biztosítja az ember uralmát a természet fölött. Mert a természet az embernek nem barátja, hanem ellensége, s meghódításának eszköze a tudomány. Nem szabad tehát egy pillanatra sem eltávolodni tőle, hanem állandóan a közelében kell maradnunk. Ezért a deduktív logika helyett egy induktív logikát és kutatási methodust kíván kiépíteni, amelynek *ars inveniendi*-vé, a feltalálás művészetévé kell aztán lennie. Hirdeti, hogy a természetet úgy ismerjük meg teljesen, ha megtisztítjuk elménket mindazoktól a balvélekedésektől, mint mondja: *idolumoktól*, amelyeket emberi mivoltunk, neveltetésünk, tekintélyek és egyéb hatások következtében a magunkévá tettünk.

Van ebben a filozofálásban sok naívság, de sok friss önbizalom is. Az utóbbi körülménynek köszönhető, hogy Bacon neve az újkori gondolkodás természettudományos irányának a zászlajává lett és programmja sok tiszteletreméltó elménék vált kiinduló pontjává. De a világnak, mint egységes egésznek a magyarázatát nem az ilyen programmatikus gondolkodók kísérelték meg az újkorban sem, hanem akik merészen egy új metafizika megalkotására vállalkoztak. Köztük első volt a francia *Descartes*, a cartesianus filozófia atyja.

1. DESCARTES ÉS A VILÁGMECHANIZMUS ESZMÉJE.

Az új világmagyarázat filozófiai megformulázása Franciaországból indult ki, ahol René *Descartes* (1596—1650), egy touraini nemes, arra a merész

lépésre vállalkozott, hogy leásson tudásunknak egész a gyökeréig. Miután katonáskodva bejárta Európa nyugati országait és Bethlen Gábor ellen harcolva hazánkban is megfordúlt, egy sokkal nagyobb utazásra vállalkozott, — el akart jutni tudásunk bizonyosságának a forrásához. S jellemző, hogy ő, a jezsuiták iskolájának a neveltje, ezt nem a skolasztika által megjelölt úton kereste, hanem egészen másfelé. A hít és a tudás kérdésében nem akar kapcsolatot látni. Hívő katholikus, akinek egy pillanatig sem okoz fejtörést, hogy mit kell hinnie, de a tudását nem akarja az Egyháztól kapni, — ebben csak a saját eszének az erejére bízza magát. Mintha azt mondaná: „hogy mit higyek, azt kérdezzétek meg Rómában, de hogy mit tudok, ezt magam szeretném magammal elintézni". A tudásról alkotott eszményében pedig megbabonázta őt a geometria, a természettudomány geniális eszköze, s egy múlt századbeli francia nem ok nélkül írta: „A geometria démona volt Descartes rossz szelleme". Valóban, Descartes rejtély volna a geometria nélkül, s kitárt könyv a geometriával.

A geometriának semmi köze a híthez. Nem misztériumokkal, hanem tiszta és világos tételekkel kezdődik, amelyeket eszünk nem tud magától elutasítani, mert csak át kell gondolni, a jelentésüket meg kell érteni és ezzel az igazságuk is napfényes tisztasággal áll a gondolkodó elme előtt. Descartes arra vágyik, hogy a bölcseletben, s a világ egységes filozófiai képében is meghonosítsa a tudásnak ezt a biztosságát. A skolasztikus metafizika helyébe egy világosabb és mindenek fölött bizonyosabb metafizikát szeretne tenni, mint a tekintélyében ez időtájt már megingott skolasztika. Bölcselőnk tehát nem atheista: a vallásnak nem ellensége, sőt igazi barokk lovag, aki a hít igazságának a védelmére vonúl harcba akkor is, ha

a filozófiát ki akarja szabadítani a theologia rabságából.

Abból indúl el, hogy úgy veszi észre, mindenfelől kétségek veszik körül az elmét, s a geometria sziklaszilárd fundamentumai a filozófiában nincsenek sehol. A filozófia sorsa azon fordúl meg, sikerül-e a homályos és kétséges tételek közül, ebből a sűrű erdőből, a bizonyosság napfényes tisztására kijutnia. Most, amit tud, abban mindenben lehet kételkednie. Kételkedhetem abban, hogy ez a lámpa, amelynek a fényénél írom e sorokat, valóban lámpa. Kételkedhetem abban, hogy ez a papiroson futó kéz az enyém, — hiszen mindez valami gonosz szellem játéka is lehet, amivel megejti tudatomat. Ámde minden ilyen kétség mélyén felbukkan előttem annak a bizonyossága, hogy csalásnak, létnek, igazságnak egyetlen előfeltétele az én tudatom, az én gondolkodásom. Mi lenne az én létemmel, az igazságommal és a megcsalatásommal, ha én nem tudnék minderről?! A gondolkodásomban van tehát minden létnek a nyitja, s Descartes boldogan pillantja meg az első kétségbevonhatatlan bizonyosságot: *Cogito ergo sum*, — gondolkodom, tehát vagyok! Hiszen ha tagadom, ha kétségbe vonom ezt a létet, akkor is csak úgy tehetem ezt, hogy gondolkodom: mindennek tehát a gondolkodás adja meg a nyitját.

A *Cogito*val birtokában van Descartes az első tiszta és világos igazságnak, amelyből aztán a mathematikai következtetés módjára deduktív úton egy egész világmagyarázat alapjait tudja kifejteni. A gondolkodás ősténye más tények fundamentumává válik. Mert mi vagyok én a *Cogito* világánál nézve a kérdést? — Gondolkodó lény. Van tehát egy valóság, amelynek a lételéhez kétség nem fér, s ez a valóság gondolkodó valóság. S ha e gondolkodó valóság gondolataiba elmerülök, legott be-

látom, hogy én korlátok között élő, tökéletlen, véges lény vagyok, de tudok egy tökéletes és végtelen lényről, az Istenről. Az ő eszméje nem származhatik gondolkodásomban a tapasztalatból, mert itt ilyen lénnyel sehol sem találkozom. Ez az eszme a magam alkotása sem lehet, mert hogyan alkothatna tökéletlen valóság tökéletesről képzetet, hiszen akkor nagyobbat és különbet alkotna, mint amilyen önmaga. Az Isten eszméje ennélfogva velem született és magának Istennek a műve, aki ezt belevéste az én lelkembe. Ő ugyanis ennek az eszmének az oka, s én a bennem lévő okozatból, az eszme meglétéből következtethetek Isten lételére, mert a hatás nem állhat fenn az okozója nélkül.

Isten lételének ez a bizonyítása, az eszméről a valóságra való következtetés, az u. n. ontologiai istenbizonyíték; ha egyebet nem, hát Descartesnak a gondolkodásban való csodálatos bizodalmát mindenesetre bizonyítja. Így vált most már metafizikájának két valóságává egyrészt Isten, másrészt énem, gondolkodó alanyiságomnak a létezése. Egyben mutatja ez a fundamentum az újkori gondolkodás szubjektívista álláspontját is, mert magából az alanyból indúl el elmélkedései útján, s nem a létre építi a gondolkodást, hanem a gondolkodásból igazolja a létezést.

De tovább haladva: mi vagyok én, aki gondolkodom? Semmi esetre sem ez a kéz, vagy általában ez az érzékelhető test, mert éppen a test az, amit elgondolok, s az, ami mindezt elgondolja, az nem érzéki való. Ilyen nem-érzéki, gondolkodó valóság az, amit léleknek neveznek. Tehát én lélek vagyok, immateriális szubstancia, amelynek lényege éppen a gondolkodásban merül ki.

Immár biztos tudás birtokában vagyok a teremtő Isten és a teremtett, az ő hatásait befogadó lélek valóságára nézve. De gondolkodásom ezzel a két való-

AKAD

sággal még nem merül ki, mert hiszen ott találom még benne azokat a képzeteket is, amik arról tudósítanak engem, hogy van még ezeken túl egy materiális világ is, amelyhez tartozik a többek közt az én testi mivoltom is, nem is említve a természet ezer meg ezer valóságát. Hogy mindezek csakugyan valóságok-e, arra nézve önmagam tehetetlenül állok. Ezek ismerete ugyanis meg lehetne bennem akkor is, ha mindez illuzió volna: ha játékszere lennék ebben valami gonosz szellemnek, aki ily délibábos képeket varázsol gondolkodó lényem elé. Ámde, — s ez a fordulat ismét jellemző most már a hívő Descartesra, — ez a csalatás teljességgel lehetetlen. Lehetetlen, mert van Isten, aki engem és általában a világot teremtette, s ez az Isten jó és tökéletes valaki, aki éppen a jóságánál fogva nem teremthetett engem úgy, hogy menedék nélkül oda legyek dobva egy gonosz és csaló szellem játékainak. Istenben és az ő igazmondásában van a kezesem arra nézve, hogy amit én az ő teremtett világáról tapasztalok, az nem hazugság, hanem teljes igaz való. Van tehát a világ, a természet is, nemcsak Isten és a gondolkodó lélek. Így lép a már megismert két metafizikai valóság mellé harmadiknak oda az anyagi valóság, amelynek a lényege a kiterjedtségben, a teret betöltésben áll.

Így forog ettől kezdve bölcselőnk gondolkodása Isten, lélek és anyag metafizikai valósága között. Világos előtte, hogy testem egészen más, mint a lelkem, s az emberben ily módon a Teremtő a két teremtett lényeg kapcsolatát hozta létre.

Ha pedig azt keresem, hogy milyen viszonyban van egymással ez a három ősvaló, akkor rá kell jönnöm, hogy abszolut csak az Isten lehet köztük, s a másik kettő tőle fog függeni. Isten a végtelen teremtő való, s lélek és test a véges teremtett valók;

ez utóbbiak létele tehát Istenéhez mérve csak viszonylagos lehet.

Ez Descartes rendszerének, a cartesianismusnak a gerince, s a többi tétel mind ezeknek a függvénye. Bölcselőnk a metafizikában elvakult tiszta és világos fogalmainak a fényétől, s nem vette észre, hogy akárcsak a mathematikusok, nem valóságok, hanem önmaga alkotta fogalmak között mozog. A racionális tudomány mámora ez, amely gyönyörrel rakja fogalmait fogalomra, s el sem tudja képzelni, hogy a valóság más lehetne, mint ez a fogalompalota. S Descartes azt hiszi, hogy e rendszerben sikerült teljesen szakítania a skolasztikával, holott minden fogalma csak a skolasztika talaján él, s átültetve ebbe a konstruktív mathematizmusba, kivész belőlük az életerő, s halvány vázakká lesznek.

Descartes nem is a metafizikában volt igazán nagy, mert itt az ellenmondásait és fogalmainak az ürességét könnyű észrevenni. Magabízása imponált és úgy tűnt fel, mintha talpra állította volna az észt, amely addig mankóra szorult. Ez a metafizika egy heroikus élet tükre, de képtelen vállalkozás, mert a tüzet és vizet szerette volna benne bölcselőnk összebékíteni. Megalkotott egy metafizikát, amely lázadás minden tekintéllyel és dogmával szemben, kivéve az ész tekintélyét és az ész dogmáját, s azt akarta, hogy végül ez megférjen a vallási dogmával. *Metafizikai Elmélkedései* elején egyenesen azt mondja, hogy az ő célja az atheizmus elpusztítása. De hogy az ő Istene mennyire nem az az istenség, akit a hivő lelkek vágya óhajt, arra a legjobb bizonyíték Pascalnak, ennek a mélyen vallásos léleknek tiltakozása Descartes ellen, aki — úgymond — Istennel egy fricskát adatott a világnak, s aztán nyugalomba helyezte őt, nem talált a számára semmi dolgot tovább a világfolyamatban. S ebben Pascalnak igaza van.

Bölcselőnk ugyanis megalkotta az analytikus geometriát, a modern tudománynak ezt a geniális eszközét, s ennek a segítségével úgy állította elénk a világot, mint mechanizmust, amelynek működése egyszerű mechanikai problémává lett. E geometria előtt eltüntek a tudomány színpadán a sülyesztőn át mindazok a titkos és kevésbbé titkos minőségek, amikből a középkori skolasztika felépítette a világot. Helyüket átvette a mennyiség fogalma: a kiterjedés, a valóság és a mozgás, s a mechanika föltárta e roppant világ mozgásait. A mozgás megindításához még csakugyan szüksége volt Descartesnak az Isten teremtő erejére, de aztán ment magától a gép: a másodlagos mozgásokat a mennyiségi természettörvények tisztán és világosan megmagyarázták. Az anyaggal és a mozgással bölcselőnk egy egész világot tudott felépíteni. Láttára azonban nem tudunk szabadulni egy másik franciának, a rossznyelvű *Voltaire*-nek a kritikájától, aki azt mondotta: „Descartes egy világegyetemet akart teremteni. E végből csinált egy filozófiát, ami olyan, mint egy regény: minden valószínű benne, de semmi sem igaz".

Az újkor természettudománya azonban hű maradt a cartesianus elvekhez: szakított a világban működő cél-okok gondolatával és igyekezett minél jobban megalapozni a világmechanizmus ideáját. Descartesnak még sok gondot okozott, hogy miképen egyeztesse össze a testnek és a léleknek, ennek a két oly ellentétes elvnek a működését. Utódai a múlt században már annyira vitték, hogy egyszerűen eltüntették a lelket, s az anyaggal — minthogy a végső okok tekintetében a kényelmes agnoszticizmus álláspontjára helyezkedtek — már könnyű volt operálni, hiszen ez nagyszerűen belesimúlt a geometriai keretekbe.

A XVII. században Páris előkelő köreiben divat

volt a cartesianismus, a XVIII. század már belőle élt. Descartes azt hitte, hogy filozófiájával a katholikus vallásnak tesz szolgálatot, mert a skolasztika helyett egy bizonyosabb metafizikát ad a kezébe. De már Bossuet azt írta egy filozofáló ismerősének: „Úgy látom, nagy harc készül az Egyház ellen a cartesianus filozófia neve alatt". S valóban ez volt a forrás, amelyből a következő század atheistái a bizonyítékaikat merítették. A cartesianismus magabízó, racionalista szelleme elömlött az egész századon, s csak természetes volt, hogy végül az emberi élet egész területén ennek az elvei szerint óhajtott berendezkedni az ancien régime polgársága. Az észben való ez a feltétlen bizalom mintha megrendült volna a huszadik századi Európában, de ez nem lehet oka annak, hogy el ne ismerjük Descartes kezdeményezésének az igazi nagyságát. Mert feltétlenül nagynak kellett lenni annak az elménck, amelyik három századra is új irányt szabott az európai gondolkodásnak és új fundamentumot tudott lerakni egy új kultúrának.

Persze ez a kezdeményezés a maga idejében reakciót is váltott ki. A theocentrikus gondolkodás nem egykönnyen engedte át Descartesnak a teret. *Pascal* (1623—1662) adott ennek a reakciónak hangot, mikor kimondotta, hogy Descartes gondolkodása „haszontalan és fölösleges" és hogy nincs szükségünk a tudományban való túlságos elmerülésre. „Mit se törődni a filozófiával, ez az igazi filozófia" ennek a geniális reakcionáriusnak a szemében. Pedig ő is meg volt fertőzve lelke mélyéig a cartesianus elvekkel. Hitt az észben és benne kereste az ember méltóságát. Úgy tartotta, hogy gyönge nádszál ugyan az ember, de gondolkodó nádszál, s ez elég arra, hogy fölébe emelkedjék a természetnek. De a hitet már nem akarta Descartes módjára az észre építeni, hanem úgy tanította, hogy ennek még az

eszes ember számára is egyetlen fundamentuma a kinyilatkoztatás. Az ő Istene nem a Descartes első mozgatója, hanem az Ábrahám, Izsák, Jákob és az Evangélium Istene, akihez a szeretet viszi közel az embert. S míg Descartes csak az észre és az eszes ember nagyságára irányította a tekintetét, addig Pascal meg tudta látni a nagyságot az ember elesettségében és kicsinységében is. Így még nagyobbnak látja az Istent, aki ebből a végtelen alacsonyságból is felemeli kegyelmével az embert egészen a maga magasságáig. Ez az a tény, amit az ész és a tudomány nem tudnak felfogni, s ezért „a szívnek megvannak a maga okai, amiket az ész nem ismer". A kegyelem rendje más és több, magasabb, mint az ész rendje, s így Pascal szerint a filozófia csak akkor jár helyes úton, ha beleömlik a theologiába.

De már a Pascal tiltakozása nem a régi orthodoxia hangja, s így könnyű volt e magányos és modern szkepszist elnémítani a cartesianus filozófia hozsannázó híveinek.

2. SPINOZA PANTHEIZMUSA

Skolasztika és cartesianismus bizarr formában olvadnak össze *Spinoza* (1632—1677) filozófiájában. Ha ennek a rendszernek a fogalmait (szubstancia, attributum, modus stb.) és a kérdéseit nézzük, úgy érezzük magunkat, mintha a középkorban volnánk; de ha látjuk e filozófus rajongását a mathematikai módszerért, az ú. n. tiszta és világos igazságokért, amelyek kedvéért még az érzelmekkel is úgy operál, mintha ezek is mérhető mennyiségek volnának, akkor a modern tudomány eszmekörében találjuk magunkat. Olyan természetes ilyen körülmények között, hogy e rendszerben minden fogalom eredeti jelentése eltolódik, s összeolvad, azonosul benne Istennek, aki „önmagának oka" *(causa sui)* és a modern értelemben vett vég-

telen Természetnek a fogalma. Spinoza el van telve egy végtelen valóságnak a viziójával, amely igazi benső energia, örök produktivitás. Léte kimeríthetetlen és folytonos teremtés, amelyet semmi nem korlátozhat. A mi értelmünk persze ennek a végtelen erőnek csak bizonyos formájú megnyilatkozásait ismeri meg: a gondolkodást és a kiterjedést. Az isteni lét azonban nincs ezekre korlátozva, hanem végtelen formában képes a megnyilatkozásra. Csupán a mi emberi véges voltunkban rejlik a magyarázata, hogy ennél a kettőnél: a szellemi és az anyagi létformánál egyebet nem tudunk belőle felfogni. A határozatlan, végtelen lét ugyanis fel nem fogható. Minden meghatározás korlátozás, s az értelem csak ilyen korlátozott létet tud megismerni. De ahogy sok nyelven el lehet mondanunk ezt a gondolatot, épp úgy ugyanazt az isteni lényeget egyaránt ki tudja fejezni a gondolkodás is, az anyagi lét is és még ki tudja hány különféle forma, amelyről nekünk sejtelmünk sincsen. Bölcselőnk pantheizmusa abban fejezhető ki, hogy szerinte „Istennek vagy a Természetnek" örök és változatlan rendje ömlik el a világ végtelenségén és annak legkisebb atomján egyaránt, s így érintkezik a világban a véges a végtelennel. Az ember életének ily körülmények közt nem lehet egyéb feladata, mint érintkezésben maradni a végtelennel, s tudatossággal kiépíteni ezt a kapcsolatot. Az érzéki megismerés ugródeszka az elme számára, hogy a végtelenbe lendüljön és Isten „értelmi" szeretetével belekapcsolódjon e kifogyhatatlan teremtő energiába és örök életbe. Mert ha elmerülünk az érzéki valóságok egyéni világában, akkor nagyon messze maradunk Istentől.

Ez a néhány töredékes gondolat is föltárhatja előttünk, hogy miképen ölelkezik Spinozában a theocentrikus és egocentrikus filozofálás szelleme. Isten körül forognak a gondolatai, de ez az istenség nem

személyes lény, nem a világ fölött álló Úr, hanem a személytelen Természet benső, immanens energiája. Novalis azt mondotta, hogy Spinoza megittasúlt az Istentől, — az Egyház pedig megvetéssel fordúlt el művétől, az atheizmusnak ettől a bibliájától. S mindkettőjüknek igaza van. Bölcselőnk valóban megittasúlt a teremtő erő végtelenségének a viziójától, de elfordúlt ennek a személyes formájától.

Voltairenek van egy költeménye, ahol arról beszél, hogy Isten maga elé idézi a filozófusokat és megkérdi tőlük, hogy mit tartanak felőle. S akkor, — mint Voltaire mondja, — egy hosszú orrú, sápadt, szegény kis zsidó is közeledik Isten felé, — ez Spinoza. Öntelt, visszavonúlt lélek, finom, csavaros elme, aki inkább híres, mint olvasott, s Descartes köpenyébe burkolózva lassú léptekkel odamegy a Nagy Lény elé, s halkan azt mondja neki: „Bocsásson meg, de köztünk szólva én azt hiszem, hogy Ön nem is létezik".

Ha a vallás felől nézzük ezt a spinozai pantheizmust, akkor bármennyiszer találkozunk is benne az Isten nevével, alighanem Voltairenek van róla szólva igaza.

3. *LEIBNIZ ÉS AZ INDIVIDUÁLIZMUS*

Az újkori gondolkodás legegyetemesebb szelleme, Gottfried-Wilhelm *Leibniz* (1646—1716), akihez hasonló átfogó elmével Aristoteles óta nem találkoztunk. Az is közös vonás mindkettőjükben, hogy harmonikus gondolkodók, akik nem az ellentétek kiélezésére, hanem azok összeegyeztetésére törekedtek. Leibniz azonban aktivabb és mathematikusabb elme, mint a szemlélődő és ageometrikus, biologus Aristoteles. A tudomány organizációjáért is egyformán hevültek, azonban míg Aristoteles magukat a tudományokat rendszerezte, addig Leibniz a tudományos ku-

tatás megszervezésére törekedett. Ezért agitált fáradhatatlanúl Európa nagy központjaiban tudományos akadémiák alapítása érdekében s nem sikertelenül. Korának minden a tudományban jelentős emberével összeköttetésben állott, s rendszerét is legnagyobb részben levelezéséből ismerhetjük meg.

Az észt látta az ember legértékesebb vonásának, de ez nem akadályozta meg őt abban, hogy meg ne lássa a cartesianismus hiányait. Descartes rendszerében nem magát a filozófiát, hanem ennek csupán az előszobáját látta, mert ellensége volt minden pártos és egyoldalú filozofálásnak. Az ő tudatában az örök filozófia eszméje élt, amelynek a rendszerén valamennyi filozófus vállvetve van hivatva munkálkodni. Ezért szívesen fordúlt ihletésért Aristoteleshez, Descarteshoz, Cusanushoz és Hobbeshez, sőt még kisebbekhez is, s noha a lutheri egyház kebelébe tartozott Aquinoi Szent Tamás filozófiai érdemeit is elismerte. Azonban kora szelleméhez híven a mathematikában kereste a tudományos gondolkodás alapját és egy egyetemes mathematika megalkotása lebegett a szeme előtt, amely minden tárgy törvényeinek a feltárására alkalmas lenne. Szerinte a világalkotó úgy alkot, mint a tökéletes geometer: számol és létrejön a világ. Minden alá van vetve tehát a számok törvényeinek és a világegyetemben minden mathematikai módon történik. Nem habozik kimondani, hogy a chémiai folyamatok is a mechanika szerint folynak le, sőt még a zene sem egyéb, mint olyan rejtett mathematikai művelet, amelyet az elme öntudatlanúl hajt végre.

Szellemének ennél a mathematizmusánál fogva ő is hajlik a világmechanizmus gondolata felé, azonban ezt is harmonikusan oldja meg. Descartes ugyanis élesen elválasztja egymástól a mechanikus anyagi valóságot és a szellemi gondolkodó valóságot. Leib-

niz a szellemet összebékíti az anyaggal, amikor azt tanítja, hogy a tudatosság, tehát a gondolkodás a világ minden valóságában egyaránt megvan, csakhogy az egyikben kisebb, a másikban meg nagyobb mértékben. A világegyetem ugyanis önálló létezők harmónikus rendszere. Ezeket az egyedi létezőket Leibnitz monasoknak nevezi, hogy az egyediségüket már a névvel is jelezze, s a monasok összhangos tevékenysége a világfolyamat. A monas szellemi lényegű, mert alaptevékenysége a gondolkodás és minden monas a tudatosságnak általa elérhető legmagasabb fokára törekszik. S a tudatosság fokait vizsgálva bölcselőnk fölfedezi a tudattalan lelki jelenséget, mint a tudatos alapját. A tenger zúgása is. — úgymond — a vízcseppek külön-külön meg nem hallható zörejéből tevődik össze, hogy végül a hullám zúgásává egyesüljön. A végtelen kicsinynek ez a megbecsülése vezeti rá Leibnizet az infinitézimális számítás felfedezésére, amellyel szerencsésen folytatta Descartes mathematikai kezdeményezését a modern tudományban.

Bölcselőnk általában hangsúlyozza, hogy minden monas egy-egy külön világban él, amelyet maga formál magának. Mindegyikük a saját benső mivoltának a kifejlesztése, tehát a valóságnak nem a kiterjedés, hanem egy bizonyos feszültség, a dynamizmus a lényege. Az egyes individuumok zárt egységek, „nincsenek ablakaik", hanem kifejlődnek a maguk benső lényege szerint. S e kifejlésben irányítójuk a *monasok monasa*, az istenség, aki egy „eleve megállapított összhang" (praestabilita harmonia) révén okozója annak, hogy a sok egyedi valóság mind harmónikus tevékenységben olvad össze egyetlen nagy „világ"-gá. Neki köszönhető, hogy a világban nincs terméketlen, haszontalan és holt mozzanat. Ami van, az mind tele van élettel, s a lények között nem lé-

nyegbeli, hanem csak fokozati különbség létezik. Ebben egyúttal ki van mondva Leibniz gondolkodásának egyik olyan elve, aminek aztán utána igen nagy jövője lett: t. i. a folytonosság (continuitas) elvének. E szerint a természetben minden lét fokozatos és semmi sem halad ugrásszerűen. Minden változás alig észrevehető változások összegeződése. Ebből az elvből nőtt ki a múlt század irányító gondalata: az evolució eszméje.

Leibniznél tehát a modern világfelfogásnak minden tendenciája és elve tudatosan megtalálható. Érthető ennélfogva, hogy ez a nagy szellem nem elégedett meg az aristotelesi logikával sem, hanem ennek a továbbfejlesztésére is törekedett. Az ellenmondás elve mellé, amelyik azt mondja, hogy nem lehet egyszerre igaz két ellentétes állítás, odaállítja az elégséges ok elvét, amely szerint semmiféle tény sem lehet igaz, ha nincs rá elegendő ok, hogy így legyen és ne másképpen. A logikát egy „ars combinatoria"-vá szerette volna kiépíteni, amely a dolgok egyetemes formáit tanítaná. Ezzel kapcsolatban fölmerült gondolatában egy egyetemes nyelvnek a gondolata is, úgy hogy a mai logistika és az ido, valamint az esperanto eszméje mind Leibnizre vezethető vissza.

E gazdag és termékeny szellem világnézetének legteljesebb kifejezése mégis a monadologiája, amelynek az a lényege, hogy minden egyedi valóság a világegyetem sűrített formája és minden szellem az istenség utánzata. De minden teremtett valóságban csak egy véges rész az, amelyik tiszta és világos megnyilatkozást talált, s a nagyobbik rész, a végtelen, csak homályos megnyilatkozást nyert a valóságban.

S e harmonikus szellem optimizmussal nézi a világegyetem fejlődését. Hiszi, hogy a világ a lehető legjobb mindazok közt, amelyeket Istennek hatalmában volt megteremteni, s a rossz lényege szerint

nem tartozik a világ lényegéhez, hanem csak a mi emberi tökéletlenségünk reflexe. Voltaire a *Candide*-ban maró gúnnyal figurázza ki ezt az optimizmust, de kétségtelen, hogy nem hatolt le e hít metafizikai mélységeibe.

4. *HUME KÉTSÉGEI*

Descartes, Spinoza és Leibniz rendszereiben a hít irányítása alól felszabadult laicizált ész tulajdonképen a régi metafizika művét folytatta. Korlátlan szabadságot érzett, s ezért mintha merészebb lett volna, mint azelőtt volt, de alapjában véve ez a filozófia még nem szakított teljesen a múlttal. Descartes és Leibniz érdemei nem is annyira a filozófia, mint inkább a matematika és a természettudományok terén voltak korszakalkotók. Metafizikájuk úgy áll előttünk, mint egy-egy modernizált skolasztika, nem hiába annak a barokk szellemnek az alkotása mindegyik, amelyik a katholicizmusnak a reformációra történt ellenhatásaként született meg.

Míg a kontinensen a magabízó ész így szőtte metafizikai rendszereit, mint a pók a hálóját, addig az angol szigeteken lassankint egy egészen más irányú gondolkodás alakúlt ki, amelyik végül megadta e racionális filozofémáknak a halálos döfést. A józan és utilitarisztikus angol elme idegenkedett a metafizikától, s helyette szívesebben elemezgette lelki életünk jelenségeit és általában nem metafizikai, hanem psychologiai alapon közeledett a filozófiai kérdésekhez. A tapasztalat lélektani elemzése volt az angol filozófia John *Locke* (1632—1704) óta. S ebben az analizisben háttérbe szorúlt a szubstancia problémája, mert ez a kérdés anachronizmusnak tünt föl abban a korban, amikor a természettudományok szakítottak ezzel a fogalommal és a funkció fogalmát tették a helyébe. Így az angolok tulajdonképen az ellenzéki

balszárnyat alkották a filozófiában, akik bizalmatlan kritikával kísérték a jobboldal merész elmekonstrukcióit.

E kritika csúcspontját *Hume Dávid* (1711—1776) kutatásai képviselik. Ennek a makacs és következetes skótnak volt bátorsága az angol gondolkodás tendenciáit végiggondolni és világos formulákban kifejezni. A filozófia feladatának nem a dolgok, hanem a dolgokról való tudásunk vizsgálatát tekintette, mert az van, amit tudomásul veszünk. Tudatunk tartalmát pedig nem dolgok, hanem képzetek (ideák) alkotják. Minden idea a tudat által felfogott benyomások eredménye, s ezen túl aztán mi nem is tudjuk e folyamatot tovább nyomozni. E benyomások, amelyeket az érzékszervek útján nyerünk, képezik ideáink anyagát. Az ideákat aztán már a mi elménk rendezi el dolgok és dolgok kapcsolatai alakjában. Hume úgy látja, hogy ebben az elme a képzetkapcsolás törvényét követi. A képzetek, ideák ugyanis épp úgy vonzzák egymást, akárcsak Newton világképében a dolgok, s a lelki gravitáció az, amit képzetkapcsolásnak szokás nevezni. A dolgok ily módon nem egyebek, mint képzetek kötegei. Sehol sincsenek tehát azok a maradandó jellegű szubstanciák, amelyekről a racionális metafizika beszél, mert ha a dolgok tulajdonságait eltüntetem, semmi sem marad meg belőlük. Hol van akkor a szubstancia? A dolgok tulajdonságai nem a szubstancia inhaerens tulajdonságai, hanem ezekből alakul meg a dolog. A szubstancia tehát az elmének üres fogalma, ami mögött nincs dolog, nincsen valóság. Aminthogy énünk maga sem egyéb, mint a tudatban szereplő ideák kötege, s ha ez a köteg széthullik, énünk is megsemmisül.

De nemcsak a szubstanciával, hanem az oksággal is ilyenformán áll a dolog. Az okság sem a dolgok-

nak, hanem a dolgok képzeteinek a kapcsolata. Megszokás alapján állítjuk, hogy pl. A és B jelenségek egymással az okság viszonyában vannak, mert mindig úgy vesszük tudomásul, hogy a B rendszerint bekövetkezik az A után. Hogy azonban a két jelenség között valóban van-e valami összekötő szál, amelyiknek segítségével az egyik a másikat maga után vonja, erről nincs semmi tapasztalatunk az egymásután megszokásán kívül.

Ime, Hume vizsgálódásai gyökerükben támadták meg azt a két fogalmat, a szubstanciát és az okságot, amelyen az egész eddigi metafizika fölépült. Ha nem sikerül elhárítani ezt a támadást, akkor a metafizika tekintélye összeomlik és sok évszázad filozófiai műve porba hull. Egyelőre szinte megbénultan áll a filozófia ezzel a kritikával szemben. A metafizika hitelét vesztette és helyét a tények imádata foglalta el. A végső okok és állandó szubstanciák iránt kételkedővé vált a modern ember elméje; agyrémeket látott benne, amire nézve hasztalan minden kutatás. Skeptikus és agnosztikus hajlandóságok ébredtek föl és Hume elmélkedéseiből megszületett a pozitívizmus, amely nem is akart a természeten túl és a végső okok felé tekinteni. Ez a metafizikától való idegenkedés a naturálizmus álláspontjában nyert kifejezést, amely ettől fogva ott élt a modern gondolkodásban, mint az ideálizmus ellentéte. Alapja az a meggyőződés, hogy mi be vagyunk szorítva a természetbe, s nem is emelkedhetünk föléje. Feladatunk ennélfogva csak az lehet, hogy megismerve természeti helyzetünket igyekezzünk ezt az ész adta lehetőségek között kihasználni. Egy szóval: nem elmélkedő, hanem cselekvő lények vagyunk és megismerésünk is cselekvő életünk szolgálatában áll, mint ennek egyik leghatalmasabb eszköze. Ebből a szemszögből vizsgálta Hume a vallás és az erkölcs „ter-

mészetrajzát" is és így írta meg főművét „az emberi természetről". Vele a következő idők egyik legjobban irányt jelölő gondolkodójává lett.

5. KANT IDEALIZMUSA

Kant Immánuel (1724—1804) Hume vizsgálódásaitól kapta a lökést, amely arra késztette, hogy a filozofálásnak új fordulatot adjon. Bölcselőnk azt mondja, hogy Hume ébresztette fel dogmatikus álmaiból, azaz ő késztette rá, hogy figyelmét első sorban a megismerő ész természetére irányítsa, mielőtt magukat a dolgokat vizsgálná. Ezért írja meg aztán a filozófia sorsára nézve oly döntő három „kritikáját", amelyekben a tiszta elméleti, majd a gyakorlati észnek a kritikáját adja, s harmadik gyanánt az ítélőerő bírálatát tárja elénk.

Kant filozófiájának jellemző mindjárt az attitudeje, ami egészen más, mint a régi gondolkodásé. A régi filozófia ugyanis a dolgok felől közeledett az észhez és a dolgok világának a tükrözését kereste az észben. Kant nem így jár el, hanem egy u. n. „kopernikusi fordulattal" az ész felől közeledik a dologi világhoz, mert az a meggyőződése, hogy nem a dolgok szabnak törvényt az észnek, hanem éppen megfordítva: ez adja meg a dolgok törvényszerűségeit. Világunk alkatába ennélfogva úgy nyerhetünk bepillantást, ha elménk alkatán át keressük ennek az útját.

A dolgok theoretikus ismeretét vizsgálva (Tiszta Ész Kritikája) bölcselőnk úgy találja, hogy a dologi világról szóló ismeretünk két tényező egybefonódásának az eredménye: a tárgyi és az alanyi tényezőké. Az tehát a célja, hogy e kettő művét egymástól elkülönítse, hogy az ismeret alkotó részeit így meghatározhassa. Minden megismerés az érzékiségnek

nevezett észtevékenységgel kezdődik, az itéletalkotásban az értelem művével folytatódik és valami végső szintézisben végződik. Mindegyik mozzanatban az ész adja meg az ismeret alakító formáit, amelyeket valami adottság formátlan tömegével tölt meg. A tapasztalatnak tehát vannak észformái és tárgyi adottságai, amelyek a tudat által megformált alakban a tapasztalat tudatosult világát adják. Az ész által e szintézishez nyújtott elemeket Kant *a priori*, azaz: tiszta észből való, s az adottságokat *a posteriori* azaz: tapasztalatból származó elemeknek nevezi.

Az érzéki tapasztalatban a priori formák a tiszta tér és idő. Ezekben rendezi el az ész, mint érzékiség, az érzékszervek nyers, formátlan adatait, s ily módon alakítja ki tudatunk előtt egyrészt a külső, térbeli valóság, másrészt a belső, tudatos képzetek világát. E két tényező azonban csak együtt és egyszerre, szintetizált alakban tudatosul: külön-külön csak a logikai elemzés rendjén szólhatunk róluk. Sem a tér vagy az idő „tisztán", azaz tartalom nélkül, sem oly érzéki adottság, amely kívül van a téren és az időn, a tapasztalatban nem lehet a megismerésünk tárgya. Ebből következik, hogy mi mindig csak az észtől formált alakban ismerjük meg a dolgokat és önmagukban, a mi megismerésünktől független valóságukban nem. Amit tehát ismerünk, az nem maga a dolog, nem a Ding an sich, hanem annak az a formája, ahogyan az előttünk megjelenik, vagyis: nem magukban való lényeket, hanem ezek „jelenség"-eit ismerjük meg. A mi tudatunk világa a jelenségek világa és a tapasztalat nem tárja fel előttünk a dolgok abszolút mibenlétét.

Tapasztalati ismereteink rendezése ezen a helyzeten már nem változtat, mert ez is csak a tudat jelenségvilágára vonatkozik. Értelmük a tapasztalat alapján a dolgokról itéleteket alkot és ezek segítsé-

gével minden tudat számára azonos formában gondolja a dolgokat. A dolgok ilyen általános elgondolhatásának előfeltételeit a kategóriák alkotják. Ezek segítségével fogjuk fel a jelenségeket tárgyak jelenségeinek. Nélkülük ugyanis tárgyak egyáltalában nem volnának gondolhatók és a tudat elveszne a széteső tapasztalati benyomások tengerében. A kategóriák tehát a benyomások tárggyá sűrűsítésének, rögzítésének a formái. Bennük a tudat egységesítő funkciója tárul elénk, amelynél fogva tudatunkat tárgyalkotó tudatnak nevezhetjük.

Ha ez a megismerés benső mivolta, lehetséges-e akkor az a racionális metafizika, amelynek meghódításáért az eddigi filozófia oly sokat fáradozott? — Semmi esetre sem, mondja Kant, mert ez a metafizika olyan tárgyakról szól, amelyek megismerése éppen a fent érintett fejtegetések alapján ki van zárva. A metafizika tárgya ugyanis a lélek, a világ és az istenség, s ezek közül egyik se olyan adottság, amelyik tapasztalat tárgyává lehetne. Nem jelenségek, tehát kívül esnek a mi tudatunk megismerési körén, s mint a metafizika tanítja tiszta intelligibilis valóságok, már pedig mi tiszta intelligibilis lényeket nem ismerhetünk meg, hiszen a mi ismeretünk materiális érzéki adottság megformálásával kezdődik. Mik tehát akkor ezek a metafizikai tárgyak? Bölcselőnk azt mondja, hogy tudatunk irányító, regulatív eszméi, vagyis azok a végső ideálok, amelyek irányában rendszerezi, egységesíti elménk a megismerés adatait. Nem valóságok tehát, hanem feladatok, amelyek célt és ezzel értelmet adnak megismerésünknek. Ha tehát a metafizika kérdései tudományos úton meg nem oldhatók, ez még nem jelenti azt, hogy ezekkel az eszmékkel nem is kell törődnünk. Sőt ellenkezőleg! Feladat voltuk azt jelenti, hogy ezek az eszmék nem fölöslegesek, hanem minden erőnkkel a megvalósításukra kell töre-

kednünk. Ezért mondta Kant, hogy a bennük való hitet nem lerombolni, hanem fenntartani és igazolni törekszik. A valóság világa ezek segítségével folytatódik az erkölcsi feladatok világával, s így a lét természetes szükségességgel folytatódik az értékben, amellyel való érintkezés aztán már nem az elmélet, hanem a gyakorlat körébe tartozik.

Ennek az elveit tárja fel a második kritika: A gyakorlati ész kritikája, aminek az a tárgya, hogy miképpen lehet feladatokra ráeszmélnünk. A gyakorlati ész az erkölcs területén tevékeny, s azokat az elveket tartalmazza, amelyekben az erkölcsi tartalmak megjelennek a tudat előtt. A gyakorlati, cselekvésre vonatkozó tudat a lelkiismeret, amelyben a feladatok erkölcsi parancsok, teljesítendő kötelességek formájában jelennek meg. E parancsok közül kategórikus imperatívusnak, feltétlen parancsnak nevezi Kant azt, amely elől a lelkiismeret furdalása nélkül nem tudok kitérni. A kötelesség parancsa természetesen mindig egyéni; egy erkölcsi személlyel szemben áll fenn, akinek az értéke éppen attól függ, hogy miképpen viselkedik e paranccsal szemben.

A gyakorlati ész kritikájának a végén azt mondja Kant, hogy két dolog tölti el lelkét mindig új és növekvő tisztelettel, minél gyakrabban és tartósabban gondolkodik fölöttük, az egyik fölötte a csillagos ég, a másik lelke mélyén az erkölcsi törvény. A TÉK megmutatta, hogy a csillagos ég megismerése az ész formáiban tevékeny szellemiség műve, s a gyakorlati ész kritikája, hogy az erkölcsi törvény is ugyanennek a szellemiségnek a formája. Amott egy nagy ténnyel kerültem ez ész segítségével kapcsolatba, emitt pedig magasztos és nagy feladatok, eszmények körébe tudtam e törvény segítségével emelkedni. A kötelesség a valóságon túlra mutat. Látszik tehát belőle, hogy általa egy a tényeken túlemelkedő világnak

leszek a részese. Az erkölcsiség ennélfogva kiemel a természetből, a tények világából és egy jobb, egy tökéletesebb, értékesebb feladatvilágba visz át. Az ember az erkölcsisége révén több lesz, mint állat, mint egyszerű természeti lény. S ebben a feladatvilágban más jelentősége van annak a három eszmének is, amelyet a theoretikus ész nem fogadhatott el realitások gyanánt. A végtelen teremtő szabadság világára, a halhatatlan lélekre és Istenre gondolok. Ezek realitását a tiszta megismerő ész megtagadta, de ezáltal nem lettek kisebbekké, mert hiszen a feladatok nagyobbak, mint a realitások. A gyakorlati ész úgy állítja most ezeket oda, mint a legfőbb követelményeket: kell, hogy legyenek, mert nélkülük nincs az erkölcsiségnek fundamentuma. Ezek lesznek azok az abszolútumok, amelyeken egész erkölcsi létünk függ. S így elmondhatjuk, hogy a gyakorlati ész segítségével sikerül érintkezésbe jutnunk az Abszolútummal, amelytől a megismerő ész elzárt bennünket. Az erkölcsiség intelligibilis világa sokkal nagyobb és felségesebb valami, mint a tények reális világa. Elmondhatnánk róla a Szentírással, hogy itt igazán szemtől-szembe látunk, míg amott csak tükör által.

A Kanti Kritikák közül legnehezebb és leghomályosabb a harmadik: Az Ítélőerő Kritikája. Benne az esztétika és a természeti teleologia elveit nyomozza a königsbergi filozófus. Itt mondja ki azt a nagy jelentőségű elvet, hogy a szép az érdektelen szemlélet eredménye, amely aztán egy nagy esztétikai irodalomnak lett kiindulópontjává. Az egész műnek pedig általában az a központi gondolata, hogy természet és történet, anyag és szellem egy közös okfőből magyarázható. A tudomány ugyan ezt nem képes megtenni, de a filozófiának meg kell vele próbálkozni. A lehetőséget erre nézve Kant abban látja, ha az

egész mindenséget mint alkotás eredményét tünteti föl. A természet úgy alkot, mint a művész, csakhogy öntudatlanul, a geniális művész viszont úgy alkot, mint a természet, de tudatosan; azonban nem a theoretikus ész szerint, hanem ösztönösen, a saját benső ihlete szerint. Így lesz a genie műve csupa eredetiség és mégis mintaszerű, szabad és mégis szabályt mutató.

Amint látjuk, bölcselőnk e művében ész és természet legmélyebb szintézisének a módját igyekezett megvilágítani, s ezért nem csoda, ha ez nem sikerült neki úgy, mint a megelőző két Kritika.

Mi volt a filozófiában e kopernikusi fordulat és a nyomában járó roppant erőfeszítés eredménye? Nagyon nehéz ezt röviden megjelölni, mert Kant nem halott ma sem és művén még sokáig vitatkoznak a gondolkodó elmék. De ami nehéz, az talán még nem lehetetlen.

Legnagyobb tettének valószínűleg az mondhatjuk, hogy a szellemiségnek egy új fogalmát tárta fel előttünk. Előtte az észt olyasvalaminek tekintették, amely sajátos módon revelálni tudja nekünk azokat a lényegeket, amelyek rajtunk kívül vannak. Az ilyen tudásnak nem volt kritériuma, mert mi igazolhatta volna, hogy ez az ész híven másolja a dolgokat!? Kant azonban ráeszméltetett bennünket, hogy az ész a világ formálója, s a megismerés éppen azért igaz és lehetséges, mert az ész a dolgokat a maga törvényei szerint alakítja és világunk a tudat világa. A régi ábrándos és többé-kevésbbé költői metafizikából ismeretkritikát csinált, s ez van olyan jelentős eredmény a filozófiában, mint mikor chémia lett az alchimiából.

S mikor a régi metafizika lehetetlenségét kimutatta, akkor egyuttal feltárta előttünk, hogy az erkölcsi életben egy a valóságnál nagyobb és értékesebb abszolútummal: a feladatok világával juthatunk érint-

kezésbe és ezzel egy új metafizikának, az értékek metafizikájának az útját egyengette. Bezárta előttünk az álmodozások kertjének kapuját, hogy annál jobban létünk reális feladatai felé terelhesse figyelmünket.

Végeredményben pedig tovább építette annak az öntevékeny szellemiségnek a gondolatát, amely már Leibniz monas-fogalmában ott rejlett, s feltárta, hogy hogyan alkotja meg a *mi* világunkat ez a szellemiség. Világképének a lényege az, hogy a valóság világa a feladatokon függ és hogy a valóságot a tudatos tevékenység van hivatva szellemmel telíteni. Ezzel újra becsületet szerzett a tény fölött az ideának és megindította az idealizmusnak azt a csodálatos virágzását, amelyet a Kant utáni német rendszerek képviselnek a filozófiában.

A XIX. SZÁZAD BÖLCSELETE

A XIX. század filozófiáján Kant és Hume, az idealizmus és a pozitivista naturalizmus uralkodnak. A körül forog benne a kérdés, vajjon az immateriális feladatok (idealizmus), avagy a materiális tények (pozitivizmus) kormányozzák-e a világot? E kérdésre adott válasznak megfelelően alakult az a felfogás, amelyet a múlt század 1. *a világ lényegéről*, s benne 2. *az emberről* és 3. *a társadalomról* vallott. Éppen ezért e három problémával kapcsolatban számolhatunk be filozófiai mozgalmairól.

1. A VILÁG LÉNYEGE

a) Az idealizmus tanításai

Kant filozófiája egy nagy metafizikai mozgalomnak lett a kiindúló pontjává, amelyet összefoglaló néven „a német idealizmus" gyanánt szoktunk em-

líteni. Legnagyobb alakjai *Fichte* (1762—1814), *Schelling* (1775—1854) és *Hegel* (1770—1831). Valamennyiök rendszere az öntevékeny szellemiség gondolatára épül, amelyet tudatnak, énnek, alanynak, intelligenciának és szellemnek neveznek, de a lényege mindegyiknek az, hogy a világban megnyilatkozó szellem valami isteni és nem mechanikus principium. Kant még egy formátlan, megismerhetetlen valamit, a magábanvalót (Ding an sich) állított ezzel a szellemmel szembe, s azt tanította, hogy a szellem ebből építi föl a maga világát, de utódai szakítottak ennek a szellemtől idegen magábanvalónak a fogalmával és azt tanították, hogy maga a szellem az igazi magábanvaló, amely a maga tevékenységével önmagából hozza létre a világot.

Schelling különösen a kanti filozófia módszerétől esik mámorba és az intellektuális szemléletben a természet és szellem azonos gyökereit véli megpillanthatni, — Fichte és Hegel pedig az új metafizikának lesznek kiépítői. Fichte azt hirdeti, hogy a világon nincs semmi más abszolútum, csak az öntevékeny szellem, amely feladatként állítja maga elé a világ eszméjét, s így aztán meg is valósítja azt. Szerinte tehát a szellem önmagából teremti a természetet, s így már nála azonossággá válik a szellem és anyag ellentéte. Hegel pedig azt tanítja, hogy a világnak kialakulása a szellemnek öntudatosulási folyamata, s a fejlődés célja a szellemnek mint feladatnak (idea) a teljes megvalósulása, konkrétizálódása.

A német ideálizmus metafizikája az emberi szellemnek olyan erőfeszítése volt, amely túlságosan igénybe vette az európai géniuszt. Hegellel mintha kimerült volna ennek az iránynak minden lehetősége: utána egy nagy visszaesés következett be. Hegel spekulációja az elvont gondolkodás oly ködös ormain mozgott, hogy az emberek szédülni kezdtek ebben a

fogalomvilágban és önkéntelenül visszavágytak a tények szilárdabb talajára. Így pártolt át a filozófia a naturálista pozitívizmus metafizika-ellenes gondolkodásához és az ideálizmus filozófiája Hegel után az egész XIX. században az epigonok működésére szorítkozott. Ezeknél sorban elevenedtek föl a német ideálizmus nagy gondolatrendszerei, s így lehettünk tanui az újkantiánizmusnak, az újfichteánizmusnak és a napjainkban terjedő újhegelianus gondolkodásnak. Ez epigon-filozófia körében még legtöbb érdeklődésre tarthat számot a Fichte nyomán támadt értékelmélet, amelynek lényege az, hogy a szellem a feladatokat, mint megvalósítandó értékeket állítja maga elé, s ezek realizálásában leli föl tevékenysége célját (Rickert).

b) A naturálista „valóság"

A naturálizmus nem barátja a metafizikának, s haszontalannak tart minden olyan kérdést, amely a világ lényegére és végső okaira vonatkozik. Azért a naturálista világnézet hívei is szeretnek a valóságról általában, nem csupán egyes meghatározott valóságokról, elméletet alkotni. De az ő filozófiájuk — mint mondani szokták — a valóságnak illuziómentes megismerésére törekszik. Ebben a munkában persze a modern naturálizmus sem vonhatta ki magát a modern filozófia általános eszmeáramlásainak a hatása alól. Az a világkép, amelyet valóságnak elfogad, szintén a tevékenységnek, a teremtő erőnek a világa, akárcsak az ideálizmusé. Csakhogy míg az ideálista Hegel azt tanítja, hogy a világfolyamatban az idea, az eszme fejlődik és lesz valósággá, addig a naturálisták valami az eszmétől idegen mozzanat mozgásában keresik a világfejlődés tényezőjét. Így mindjárt Hegel nagy ellenfele, *Schopenhauer* Arthur (1788—1860) azt tanította, hogy a világ

lényegében valami vak akaratnak a megnyilvánulása, egy ösztönös erőé, amelynek a mivoltát csak elleplezi előttünk a tudatos gondolkodás, ami olyan, mint az álom, azaz inkább eltereli figyelmünket az igazi valóságról, semhogy annak a való orcáját felfedné előttünk. Tudatvilágunk illuzió-voltából fakad Schopenhauer metafizikai pesszimizmusa és az életnek az a fájó szomorúsága, amelyet csak a művészet tud némileg felderíteni.

A múlt század egész tudományán végigvonúl ez a pesszimista hangulat. A létért való küzdelem és az erősnek a gyenge rovására való megmaradása szinte szálló igékké lettek, s igazságukban az emberek legnagyobb többsége nem kételkedett. Megnyugodtak abban, hogy a világ végső rejtélyeit meg nem fejthetjük, — *ignoramus et ignorabimus!* — s ezért elfordúltak a metafizikától. *Spencer* Herbert (1820—1903) ezt a felfogást tette evoluciós rendszerének az alapjává, ahol egyenesen kizárta vizsgálódásai köréből az istenségre és a világ végső lényegére vonatkozó kérdéseket. Megelégedett azzal, hogy megjelölte a világ legegyetemesebb tényének, a fejlődésnek a formuláját és aztán ennek az érvényességét nyomozta a legkülönbözőbb tudományok területén.

Csak a huszadik század kezdetén akadt egy ragyogó tollú francia filozófus, Henri *Bergson* (szül. 1859), aki újra merte hangoztatni, hogy a metafizikának a természettudományok mellett is van létjogosúltsága. Hirdeti, hogy tudásunk nem merül ki a tudományos megismerésben, hanem ezen túl rendelkezésünkre áll még az u. n. intuició, mely tulajdonképen a valóságnak együttérző átélése. S ha erre bízzuk magunkat, akkor feltárul előttünk az a *teremtő lendület*, amely minden valóságnak igazi létrehozója. Valami csodálatos élet ez, amely minden kereten, téren és fogalmi megismerésen túlárad és

a tiszta idői tartammal fejezhető ki, illetve ebben élhető meg csupán. Mint látjuk, végeredményben ez a bergsoni valóság is a schopenhaueri irracionális, az észtől és ideától idegen lényegnek az örököse. A racionalitásnak a tagadása rejlik benne, s lényegében ez a negatívizmus jellemzi a múlt század egész naturálista világmagyarázatát.

A világos, érthető oldal az ideálizmusé, s nekünk, embereknek, a napon a helyünk, ahol fény van, s ahol tisztán láthatunk.

2. AZ EMBER

a) Az ideálizmus tanításai

Az emberről szóló tanítás a filozófiának abban a részében foglaltatik, amelyet közönségesen ethikának szoktak nevezni. Minden ethika végső fokon az egész világmindenségről vallott metafizikai felfogás függvénye, azonban sokszor előfordúl a gondolkodás történetében, hogy egy metafizikai állásfoglalás ethikai következményei csak jóval későbbi időben válnak tudatosakká. Így Aristoteles ethikája nem halad mindenben metafizikájának a nyomain, hanem legnagyobbrészt megmarad a régi görög erkölcsi felfogás hagyományos keretei között.

A modern gondolkodásról sem lehet azt állítani, hogy minden metafizika megtalálta benne egyúttal ethikai kifejezését is. Ez az idealista gondolkodókkal annál könnyebben megtörténhetett, mert a keresztény tanítás az emberről való felfogásnak olyan nagyszerű hagyományát alkotja, amit igen bajos volna egy filozófiai elméletnek felülmúlni. Az ideálista filozófusok ennélfogva ethikájukban megmaradtak az egyházi tradició útjain, amely különben is a keresztyén vallási eszmekörnek a hellén ideálista filozófiával való szintéziséből keletkezett: a *mythologia christiana*

felszívta magába a platoni *mythologia philosophica*-t. S a modern filozófusok, akik az ideálizmus nagy alakjai, nem csak filozófusok, hanem keresztyének is voltak: nem igen volt tehát okuk letérni a keresztyén ethika útjairól.

Azonban az újkorban a keresztyénség vallásos élete is új formákat talált, amik a régi katholikus tradiciótól eltérnek. Sem a protestáns felekezetek, sem a jezsuita-barokk katholicizmus nem azonos a középkori Egyházzal, hanem mindezekben ennek a történeti folytatásai állana előttünk. A modern világ individuálizmusával, autonomiára való törekvésével és nemzetekre tagozódásával a középkori egységes kereszténység ilyen felekezeti tagozódásának is be kellett következnie. A keresztyénség a maga egészében megmaradt az idealizmus legtökéletesebb vallási kifejezésének, de a benne életre támadt új tendenciák átsugároztak a filozófia területére is és annak különösen az ethikai tanítását érintették.

Míg a Tridentinumban öntudatosúlt katholicizmus igyekezett szorosan a hagyomány útjain járni, a protestáns keresztyénség, az ember és Isten viszonyának egy új viziójára támaszkodott, s ennek az erkölcsiségre nézve levonta a filozófiai következményeit is. E vizió szerint ember és Isten közvetlenül, közbenjáró nélkül érintkezhetnek egymással, mert a Jézus Krisztus az ő kereszthalálának érdemével oly közel hozta egymáshoz Istent és az embert, hogy nincs szükség közöttük egyéb közbenjáróra. Ehhez járúl még az a meggyőződés, hogy e világon minden embernek Istenrendelte hívatása van, amelynek elvégzése kedvéért él e földön. S itt tapinthatunk rá a protestáns Kant ethikájának vallási gyökereire. A königsbergi filozófus szerint is az erkölcsi élet teljesen egyéni, személyes jellegű, amit nehéz általános tartalmú parancsokkal kifejezni. Mindenki erkölcsi

életet él, ha hivatását teljesíti. De honnan tudom, hogy mi az én hivatásom? Erre semmi más nem ad nekem felvilágosítást, mint a lelkiismeretem. Ott megszólal bennem a kötelesség szava, amely mindig megmondja nekem, hogy mit kell cselekednem. A lelkiismeretben tehát a kötelesség intuiciója által egy az érzékinél magasabbrendű világgal, az erkölcsi élet kútfejével, — bátran mondhatnók: magával az isteni akarattal, amint az reám vonatkozik, — állok összeköttetésben. Az érzéki tapasztalatban csupa jelenségek között mozgok, de a kötelesség intuiciójában az Abszolúttal érintkezem, s életemet a kötelességszerű cselekvésben erre az örökkévaló Lényegre függesztem. A kötelesség teljesítésében álló élet tehát nem töredékes, nem darab élet, hanem egész és halhatatlan valami, amellyel a földi lét vízeit beleárasztom az örökélet tengerébe. Az ilyen erkölcsi élet kiemel engem a jelenségek világából, s vele az abszolút létnek válok részesévé.

Így győzi le Kant a relatívnak és az abszolútnak azt az ellentétét, amire a régi racionális filozófia hiába vágyakozott. A tudás örökké kinyujtott kar, meddő vágyakozás a relatívumból az abszolútum felé, de a kötelességben önmagára eszmélő erkölcsiség hidat ver a jelenségek és a magábanvaló, *phaenomenon* és *noumenon* között. Ennek köszönhető, hogy az ember nem csupán eszes állat, aki a természet korlátai között tengeti életét, hanem egy magasabb-rendű szellemi világnak is polgára. Az ember kettős lény: nemcsak testi, de szellemi életet is él s a kettő közül az utóbbi az értékesebb. Nem él helyesen, aki a testi létért megfeledkezik a szellemi lét feladatáról, a megélhetésért a kötelességéről, — ebben végződik Kantnak az emberről szóló tanítása.

Az ideálista filozófia ennél fenségesebb elméletet az egész XIX. század folyamán sem tudott adni: a

múlt század bölcseleti ethikája Kant ethikájából táplálkozott. Csak a XX. század elején emelkednek olyan hangok, amelyek ezt az úgynevezett „ethikai formalizmust" nem tartják többé kielégítőnek és Kantot egy tartalmi ethikával óhajtják kiegészíteni. Talán mondanom sem kell, hogy ez a kifogás a kantizmus ellen különösen katholikus részről merült föl, ahol tudniillik hiányzik a protestáns kegyesség, az a vallásos életforma, amely a kanti ethika hátterét alkotja. Tulajdonképpen ugyanaz a törekvés ez, amely a szubjektívista német ideálizmust az objektívista platoni ideálizmussal óhajtja fölcserélni. A fenomenológusok oldaláról jön ez az ethika, s az élén *Max Scheler* (1874—1928) áll, aki az örök és időtlen érvényű erkölcsi értékek felismerésére vezeti vissza az erkölcsi életet.

De akár a kantizmus, akár az értékelméleti ideálizmus oldaláról nézzük az erkölcsi életet, a lefolyt évszázad hihetetlen mértékben kidomborította az ember fogalmában az erkölcsi felelősség gondolatát. Hogy minden ember autonóm lény, aki önmaga s első sorban önmagának felel tetteiért, sőt gondolataiért egyaránt, ezt a felfogást az ideálizmus vitte be korunk gondolkodásába. Vele összefügg a polgári kötelességteljesítés életeszménye, s a nevelésnek azok a modern irányai, amelyek a jellemképzésre: a felelősségtudat és kötelességteljesítés kifejlesztésére óhajtják fektetni az embernevelés fősúlyát.

b) A naturálizmus életeszménye

Míg az idealista világnézetű ember a maga létét egy érzékfeletti valósághoz vágyik hozzáfűzni s e földi életben is annak az érzékfölötti világnak a megvalósítását vallja szabadon vállalt életeszménynek, addig a naturalista tekintet nem jár túl az érzéki tapasztalat körén és az a meggyőződése, hogy az emberi

élet a szükségszerűség vaskapcsaival van hozzáfűzve a természeti adottságok világához és akaratunk csupán ennek a lehetőségei között mozoghat. S a XIX. század naturalisztikus ethikája épp úgy a fejlődés eszméjének uralma alatt állott, mint a természettudománya. E felfogás szerint az ember kicsinyke része a nagy természetnek, tehát nem vonhatja ki magát a természet törvényeinek uralma alól. Mint minden élőlény, részese a létért való küzdelemnek. Valójában lényege ennélfogva az akarat, még pedig, mint Nietzscne formulázza: a hatalom akarása, az önmaga érvényesítésének a kívánása.

Schopenhauer, aki ugyancsak az akaratban kereste a világ lényegét, még ennek az akaratnak elfojtásában, az életvágy megöldöklésében látta az erkölcsi kötelességet, mert ő nem hitt a fejlődésben, hanem a világ minden változását értelmetlen zűrzavarnak fogta fel. De a darwinista természetmagyarázaton nevelkedett *Friedrich Nietzsche* (1833—1900.) már fejlődést látva a természetben, az emberre nézve a fejlődési tendencia teljes kiélését tartotta a lét értelmének.

Nietzsche, akiben a múlt század második felének egyik legnagyobb filozófusát kell látnunk, a bölcselet történetének egyik legérdekesebb alakja. Semmi más nem érdekli őt, mint az ember és ennek az alkotása: a kultúra világa. S mint nagy elődje, Rousseau, megvetéssel fordul el a XVIII. század racionalista felvilágosúltságától, úgy Nietzsche is maró kritikával ítéli el korának polgári kultúráját, e filisztervilágot, hogy helyébe egy új, magasabbrendű embernek és az ő világának eljövetelét hirdesse. Nem fogalmakkal hanem a szíve gyűlöletével és szeretetével filozófál. A filozófus hivatását nem is fogalmi pókhálók szövögetésében, hanem új értékek hirdetésében és a jövő útjainak egyengetésében keresi. Prófétá-

nak, az eljövendő emberfeletti ember, az Übermensch, hirdetőjének vallja magát. S ki ez az Übermensch? Az az ember, akiben megvalósúl az erő teljessége, akiben csúcspontjára emelkedik a hatalom akarása, s aki ezen a fokon képes lesz rá, hogy a *maga* akaratát és a *maga* értékeit kényszerítse rá a többi emberekre, hogy hozzájuk igazodjanak, s törvények gyanánt ezeknek engedelmeskedjenek.

Az ember így jut majd el a természet csúcsára és ezen a magaslaton önmaga válik istenné. Mert micsoda az ember? Állat; a többi állat szerencsés vetélytársa, akit a fejlődés hulláma mindezeknél magasabbra emelt. De az eddigi emelkedés még nem minden. A csúcs még messze van: az Übermenschnél. A mai ember még csupán híd, átmenet az állat és az Übermensch között, s éppen ebben áll a nagyszerűsége. Nem beteljesedés, hanem igéret. De Nietzsche attól fél, hogy a keresztyén erkölcs, az ideálista életeszmény megöli ezt az igéretet, mert az ember lelkében kifejleszti a részvét érzelmét és megszeretteti vele a gyöngeséget. Az Übermensch prófétájának szemében nem az az eszményi ember, aki másokat szeret és feláldozza önmagát, hanem az erős önző ember, aki csak magamagát szereti és a többieket lépcsőül használja fel a maga emelkedéséhez. Az életet az egyének hordozzák és abban, aki a csúcsra jut, az egész élet ünnepli a maga diadalát. Nietzsche szemében a könyörtelenség az erőnek, az élet emelkedésének a jele. Ezért ünnepli a szentekkel, az alázat hőseivel szemben Cesare Borgiát és a renaissance nagy tettembereit, az erő megvalósúlását. A boldogság mámoros ujjongása milliók jajszavából táplálkozik s a betetőzés részeg mámora elfeledteti az emelkedés szenvedéseit.

Ezt az életeszményt hirdeti Nietzsche a stílusnak olyan ékesszólásával, amelynek művészetével csupán

a Goetheé hasonlítható össze. Azonban ellenmondásait és tévedéseit ez a ragyogó köntös sem tudja eltakarni: e barbár erőembert mi már nem tudjuk csodálni. Az élet küzdelem, ezt ideálista és naturálista egyaránt vallja, de a nyers erőnek olyan értékében, mint Nietzsche hirdeti, csak egy beteg ember hihet, akiben fájdalmasan él az egészségnek és az erőnek a nostalgiája. Nietzsche filozófiája a legfényesebb tanubizonysága annak, hogy az ember nem élhet eszmények nélkül. S az eszmények, amik még nem-valóságok, túl vannak az érzéki tapasztalat valóságán. Ennek az elismerése pedig azt jelenti, hogy az ember nem élhet ideálizmus nélkül sem.

3. A TÁRSADALOM

a) Az ideálista elméletek

A társadalmi elméletek szorosan hozzátartoznak a filozófiához és szerves összefüggésben állnak a metafizikai és az ethikai theóriákkal. A XIX. század felfogására itt is döntő befolyással volt Kant bölcsesége, amely a demokrácia gondolatának elméleti igazolását adta. A lényeges itt az, hogy Kant erkölcsfilozófiája nem valami egyéni bölcseségben, hanem a morális élet mindenkinek hozzáférhető eszményében végződik. A régi filozófusok mindig olyan eszményeket állítottak az emberek elé, amiket csak néhány kivételes hősnek, vagy szentnek sikerült elérnie, de a nagy tömeg messze maradt tőle. Kant anélkül, hogy leszállította volna az erkölcsiség színvonalát, megmutatta, hogy az ember a legegyszerűbb életkörülmények közt is elérheti a teljes moralitás fokát, ha „megteszi kötelességét". Ez a demokrácia életeszménye. Rajta egy *igazi* szociálizmus és az eszmények tisztelete épülhet föl, mert a kötelesség

egyéni ugyan, de nem önző. A mélyén ott lüktet az egyénfeletti értékek tisztelete és szeretete. Az ideálista ember egész lelkével kitárul a társadalom felé. Ő az igazi szociális lény, aki át van hatva a gondolattól, hogy minden ember a többiekért él. Az erkölcs lesz tehát a jognak irányítója és nem megfordítva. A büntetésben nem valami humanitárius javítást keres, hanem az erkölcsi bűnhődést, amelyet a bűn után megkövetel az erkölcsi világrend. E nélkül az ideális követelmény nélkül a jog sem állhatna fenn és az egész társadalomnak össze kellene roskadnia.

Ezeken az ideálista pilléreken építette föl *Hegel* a maga hatalmas államát, amely nagy mértékben alapja lett a múlt század társadalomfilozófiájának. Az ő tanítása szerint az állam nem üres forma, nem is az emberi jólét eszköze, hanem a jogélet betetőzése, az erkölcsi ész legmagasabb rendű megvalósulása a földön. Mint a legfőbb erkölcsi intézmény, a kultúra minden ágával a legszorosabb vonatkozásban van: tudomány, művészet, vallás mind összefutnak, hogy az állam formájában egy közös csomópontot alkothassanak. Hegel tehát abban a véleményben van, mint nagy hellén elődei: Platon és Aristoteles, hogy az állam a kultúra igazi ősforrása és az ember legnagyobb nevelője. Éppen ezért céljai szerint fölötte áll az egyeseknek: az egyén csak szolgája, de nem kihasználója lehet az államnak. Nagyon tévedne azonban, aki azt következtetné ebből, hogy Hegel valami modern állami rabszolgaságnak volt az apostola. Szerinte az államnak éppen erkölcsi valójánál fogva a szabadságot kell megtestesítenie, amivel aztán felruházza az érte és általa élő polgárait. Igazi szabadság csak az államban és az állam keretei között lehetséges, mert nélküle a féktelen önkény, az anarchia dúlna az emberek között. Az állam az a meg-

testesült erkölcsi eszmény, amely konkrét cél gyanánt állhat a cselekvő ember, mint polgár előtt.

A történeti világszemlélet úgy érvényesül Hegel politikájában, hogy az államot a történeti kultúra képződményének tekinti és benne a szabadságfogalom kifejlődését szemlélhetjük. A történet célja ugyanis a szabadság megvalósulása. A régi Keleten egy ember szabad még: a hódító kényúr, de a modern polgári világ hivatása minden ember szabadságának a megvalósítása.

Hegel azonban feladta az ideálista álláspontot akkor, amikor a korabeli porosz államban máris az idea teljes megvalósulását üdvözölte. Míg elődei: Kant és Fichte, a szabadságot olyan erkölcsi feladatnak fogták föl, amely a végtelen idő folyamán valósulhat meg csupán, addig Hegel ezzel a lépésével elhagyta az eszmék országát és a korabeli konzervatív politika talajára ereszkedett alá. Ettől kezdve a hegeli államfilozófia hívei megoszlottak. A hegeli jobbpárt helyeselte a filozófus konzervatívizmusát, a balpárt azonban ragaszkodott a történelmi fejlődés további folyamához és a szabadság nagyobb fokának elérésére törekedett.

A konzervatív ideálizmus theoretikusainak sorsát nagy mértékben erősítették a romantikusok, akik a múltra irányították tekintetüket és annak új életrekeltését tekintették életük feladatának. Az úgynevezett történeti iskola (Savigny 1779—1861. Eichorn 1781—1854. Adam Müller 1781—1829.) politikai theorétikusai tagadták a XVIII. században még oly kevély természetjog érvényességét és ennek helyébe a történeti fejlődés jogát iktatták. Az állam az ő szemükben azért tisztelet tárgya, mert benne látták a múltnak és a jövőnek összekötő kapcsát: az emberi történet igazi hordozóját. Az állam itt egy organizmussá, egyénfeletti hatalmas személlyé lesz, amely

egységbe foglalja a polgárokat különféle individuumait.

Természetes, hogy ezekben az elméletekben a nemzeti mozzanat az állam mögött még teljesen háttérbe szorúl; ez volt a Szent Szövetség szelleme. A nemzet eszméje csak a múlt század derekán kezd az állam gondolata fölébe kerekedni és veszi át a kultúrában körülbelül mindazt a szerepet, amit ezek a régebbi filozófusok az államnak juttattak.

Az ideálizmus politikai elméletei általában a társadalom egyénfeletti rendjének az eszméjére épültek s ezért azt látjuk, hogy közülük igen sokan nem annyira filozófiai, mint vallási megalapozást kívántak theóriáik számára. Így a katholicizmusban keresték a társadalmi lét biztosítékát a német J. Stahl (1806—1861.) a francia J. de Maistre (1753—1821.) és Louis de Bonald (1754—1840.)

Az ideálista világnézet nem hiányzik annak a nagy pozitívista politikai programmnak a mélyéről sem, amelynek megalkotása a francia *Auguste Comte* (1798—1857.) nevéhez füződik. Az ő legnagyobb tette a tudományos szociológia megalkotása, amely hivatva volna tudománnyá tenni a politikát. Comte a szociális odaadást, a szeretetet tette társadalmi programmja elvévé, a rendet alapjává és a haladást céljává. Egyéb ideálista rendszerektől főleg annyiban tér el, hogy a metafizika helyett, amelyet az emberi történet elavúlt ócskaságának tart, — az úgynevezett pozitív tudományokra kívánja alapítani az ethikát és a politikát egyaránt. A magunk részéről abban a hitben vagyunk, hogy ez a kísérlete teljesen elhibázott, s eredendő hibájánál fogva Comte politikájának egy torz vallás és egy naturalisztikus torz szociálizmus furcsa keverékében kellett végződnie. Fantasztikus álmodozásai érdekesen világítanak rá arra a fogalmi zűrzavarra, amely a múlt században

a társadalomról való felfogásban mutatkozik. De senki sem vitatja el Comtetól annak a kezdeményezésének az érdemét, hogy a társadalom életének exakt tanulmányozására megadta az indítást és így megszületett a modern társadalomtudomány is a társadalomfilozófia mellett. Éppen ez mutatja azonban azt is, hogy a múlt században annyira összekeveredtek az idealizmus és a naturálizmus határai, hogy végül is be kellett következnie itt is a világnézetek ama krízisének, amelyeknek mi vagyunk a megélői.

b) A naturálista theóriák

Míg az ideálizmus az Ént a Másban olvasztja föl, addig a naturálizmust az jellemzi, hogy a Mást is az Énen keresztül szereti látni. Amaz a platoni értelemben vett szociálizmusnak, emez pedig a modern individuálizmusnak a szülője. A naturálista lelke mélyén többé-kevésbbé abban a hitben van, hogy minden ember a többiek rovására él, s ezért a társadalom létét is nagy küzdőtérnek fogja föl, ahol a „létért való küzdelem" — az életnek ez az egyetemes jelensége — folyik le az egyének között.

E naturálista világnézet talaján nőtt társadalomelméletek közül három fejlődött ki a múlt század folyamán: 1. betetőzését érte el a klasszikus individuálizmus a liberálizmusban, 2. megszületett az állam nélküli egyén elmélete: az anarchizmus, és végül: 3. az ideáltalan egyének szociálizmusa, a marxizmus.

1. A liberálizmus igazi hazája Anglia, ahol az elmélet az angol filozófusok és nemzetgazdászok theóriáiból született meg. A XIX. században J. Bentham (1748—1832.) és J. Stuart Mill (1806—1873) az utilitárizmus szempontjaival bővítették ki a régi liberalista individuálizmust. Eszerint az egyesek boldogsága és jóléte a közösségnek is érdeke. S az

állam legfőbb feladatát abban látták, hogy biztonságot nyújtson az egyének élete és vagyona számára. Egyébként nincs is joga az egyéni életbe beleavatkozni, de elriasztás végett büntetnie kell minden olyan cselekményt, mely ezek ellen irányúl. Mill különös súllyal követeli az egyén részére a szabadságot, amelynek megnyilvánulását ő a nőkre is kiterjedő választójogban látja.

De Mill előtt nincsenek már rejtve a modern indusztrálizmusnak azok a veszélyei sem, amelyek az egyént szerinte végül is egy modern rabszolgaságba fogják hajtani. A tőke szertelen megnövekedésétől félti az egyéneket, s ezért szívesen látna részéről olyan intézkedéseket is, amelyek egy bizonyos határon túl lehetetlenné tennék a vagyon halmozódását. Még tovább megy e téren a liberálizmusnak klasszikus theoretikusa, az angol Herbert Spencer (1820—1903), aki földbirtok kisajátítástól sem riad vissza. Az egyénnek eme negatív védelmén túl azonban Spencer teljesen a létért való küzdelem alapján áll. Hiszi, hogy ebből a küzdelemből a legéletrevalóbbak kerülnek ki győztesekként, s ezért nem barátja az állami beavatkozásnak. Még a jótékony intézményeket is elítéli, mert ezek a gyöngék támogatására alakultak s így életben tartják az életképtelen egyéneket, akik csak terhei a közösségnek. De Spencer abban a meggyőződésben van, hogy az egymással küzdő egyének között végül egy olyan kölcsönös alkalmazkodás fog kifejlődni, hogy küzdelem nélkül, szolidarításban élnek majd az emberek a jövő társadalmában.

2. Az anarchizmus szerint ez az állapot csak a jövő államtalan társadalmában következhetik be. Ez a felfogás a hegeli baloldal tagjai között született meg. Első hirdetője a francia P. J. Proudhon (1809—1865.), aki azt hiszi, hogy a vagyon a tár-

sadalmi bajok forrása („a tulajdon lopás"). Ezért ennek és az ezt biztosító intézményeknek a megszüntetésében látja a jövő ideális társadalmát. Ezt a tanítást bővítette ki az orosz Bakunin egy szociálista-kommunista anarchizmussá. De teljes filozófiai elméletét a német Max Stirner (1806—1856) építette ki. Ő a folytatója annak a már Platon „Gorgias"-ában vitatott szofista tételnek, hogy kinek-kinek a joga addig terjed, ameddig a hatalma. A világ központja az egyén, s e körül helyezkedik el az ő „birtoka", az, amit hatalmával a magáévá tesz. Stirner a kíméletlen önzés filozófiáját hirdeti s neki a család, az állam és a társadalom csupán bilincsek az egyénen, amelyeket le kell magáról ráznia.

3. Lényegében ilyen minden kötelektől ment, teljesen szabad és korlátlan egyénekből alakult társadalmi közösségről álmodik Karl Marx (1818—1883) is, aki Hegel filozófiájából az ellentétekben való fejlődés dinamikáját ragadta ki. Ennek a segítségével tudományos alapra vélte helyezhetni az addig fantasztikus szociálizmust. A magántulajdon elvén felépülő polgári akarattal szembeállította a köztulajdon alapján álló proletár akaratot, s a társadalmi fejlődést, mint osztályharcot fogja föl. E harc mozgatójának azonban nem eszméket, hanem materiális szükségleteket jelölt meg, s a történelmet gazdasági tényezők hatásaként mutatta be. Azt hirdette, hogy a múlt század gazdasági kríziseiből egy új világrendnek és új kultúrának kell megszületnie, amelyben mindenki teljes egyenlőséggel áll szemben egymással és egyformán részesül a világ javaiban.

Marx társadalmi filozófiája teljes elfordulás minden ideálizmustól és történeti materializmusában a naturálizmusnak a minőségek fogalmával való szakítása és a tiszta quantitatív és materiális világfelfogás valóságos orgiáját üli. Kétségtelen, hogy a marxiz-

mus a naturálizmusnak legkövetkezetesebb társadalomfilozófiája, amelyen egyúttal legteljesebben kitünik ennek a világnézetnek az önellentmondása is. A világ, az emberek és a társadalom, nem csak anyagból, mennyiségből és állati szükségletekből állanak, hanem szellem, minőség és ideálok is vannak bennük. S ha ezeket elismerjük, amit, bár másodlagos valaminek tart, de a marxizmus sem tud kereken tagadni, akkor már lehetetlenné válik az embernek az az egyenlő színvonala is, amelyet a marxi kommunizmus megvalósítani vél.

De hogy ez a gondolat napjainkban a komoly megvalósítás stádiumáig is eljuthatott, legjobban bizonyítja azt a tényt, hogy a lefolyt száz év alatt teljesen kiéleződtek az ideálizmus és a naturálizmus ellentétei. A polgári kultúra pantheisztikus világnézetében sajátos módon keveredtek egybe ezek a világnézetek. A XX. század elejére elváltak egymástól. Népszövetség és internacionálé helyett bátran mondhatnók: ideálizmus és naturálizmus. Hiszszük, hogy az utóbbi önellenmondásainál fogva a jövő az előbbi irányában haladhat, s a rombolás vágyát, amit a világháború fölébresztett, legyőzi az építés vágya a népek szívében.

IRODALMI TÁJÉKOZTATÓ

További általános tájékozódás céljára felhívom az olvasó figyelmét: A filozófia főirányai (Bp., Pantheon) és A mai filozófia főirányai (Bp., Franklin) c. könyveimre.

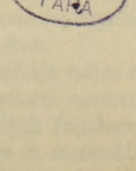
A bevezetés tárgyköréhez: *Pauler* Ákos: Bevezetés a filozófiába (Bp., Pantheon), amelynek történeti fejezetei is nagy haszonnal tanulmányozhatók. — *Windelband*: Preludiumok (ford. Szemere S., Bp., Franklin).

Az I. fej. 1. pontjához: *Nagy* J. Két filozófus, Platon és Kant (Bp., Franklin). — Platon művei magyarul a Filozófiai Írók Tárában.

A 2. ponthoz: *Pauler*: Aristoteles (Bp., Zeidler) — Ar. művei közül A lélekről (ford. Förster A.), Politika (ford. Szabó M.) olvasható magyarul. Sajtó alatt van a Metafizika (ford. Nagy J.) és a Nikomachosi Ethika (ford. Szabó M.).

A II. fejezethez: *Kühár*: A keresztény bölcselet története (Bp. Szent István-T.); *Kiss* A.: Szent Ágoston De Civitate Dei c. művének méltatása (u. o.), *Horváth* S. Aquinói Szent Tamás világnézete (u. o.).

A III. fejezethez az említett filozófusok művei a Filozófiai Írók Tárában. Továbbá: *Nagy* J. A modern gondolkodás (Bp., Athenaeum). U. a. Két filozófus: Platon és Kant (Bp., Franklin).



NÉVMUTATÓ

Aquinói Szent Tamás, 28-32.
Aristoteles, 15-21.
Bacon, 37.
Bakunin, 76.
Bergson, 63-64.
Bruno Giordano, 36.
Comte, 73-74.
Descartes, 37-44.
Fichte, 61.
Hegel, 71-72.
Hume, 52-54.
Kant, 54-60.
Leibniz, 47-51.
Locke, 51-52.
Machiavelli, 36.
Marx, 76-77.
Mill, 74-75.
Nietzsche, 68-70.
Pascal, 44-45.
Platon, 7-15.
Proudhon, 75-76.
Scheler Max, 67.
Schelling, 61.
Schopenhauer, 62-63.
Sokrates, 6-7.
Spencer, 63, 75.
Spinoza, 45-47.
Stirner, 76.
Szent Ágoston, 25-28.
Szent Tamás, (Aquinoi) 28-32.

TARTALOM

Oldal

Bevezetés: A filozófia tárgya 3

I. *A kosmocentrikus rendszerek* 6

1. Platon 6
2. Aristoteles 15

II. *A theocentrikus rendszerek* 21

1. Vallás és filozófia kapcsolódása 21
2. Szent Ágoston 25
3. Aquinói Szent Tamás 28

III. *Az egocentrikus rendszerek* 32

A) 1. Descartes és a világmechanizmus eszméje 37
2. Spinoza pantheizmusa 45
3. Leibniz és az individuálizmus 47
4. Hume kétségei 51
5. Kant ideálizmusa 54

B) A XIX. század bölcselete 60

1. A világ lényege 60
   a) Az ideálizmus tanításai 60
   b) A naturálista „valóság" 62
2. Az ember 64
   a) Az ideálizmus tanításai 64
   b) A naturálizmus életeszménye 67
3. A társadalom 70
   a) Az ideálista elméletek 70
   b) A naturálista theóriák 74

Irodalmi tájékoztató 78

Névmutató 79

Magyar Tudományos Akadémia
Könyvtára 1659/1951 sz.

KINCSESTÁR

Az ország egyetlen, a tudományok minden ágát felölelő és népszerűsítő könyvsorozata. 150 kötetes keretében az ismeretek teljes enciklopédiáját nyujtja, úgymint :

MAGYARSÁGISMERET
TÖRTÉNELEM
AZ ÚJ EURÓPA
IRODALOMTÖRTÉNET
EMBER ÉS TERMÉSZET
MŰVÉSZET, KÖNYV
KÖZGAZDASÁG, STATISZTIKA
VALLÁS ÉS FILOZÓFIA
TERMÉSZETTUDOMÁNY
ORVOSTUDOMÁNY
HADTUDOMÁNY, SPORT
FÖLDRAJZ
TÁRSADALOMTUDOMÁNY
ÉLETRAJZOK

*

„A MAGYAR SZEMLE KÖNYVEI"

önálló nagyobb monografiák a következő szerzőktől :

Szekfű Gyula, Weis István, Hóman Bálint, Horváth János, Farkas Gyula, Babits Mihály, Julier Ferenc, Gratz Gusztáv, Genthon István.

KÉRJEN RÉSZLETES PROSPEKTUST.

Kiadóhivatal : Budapest, VI., Vilmos császár út 26. sz.